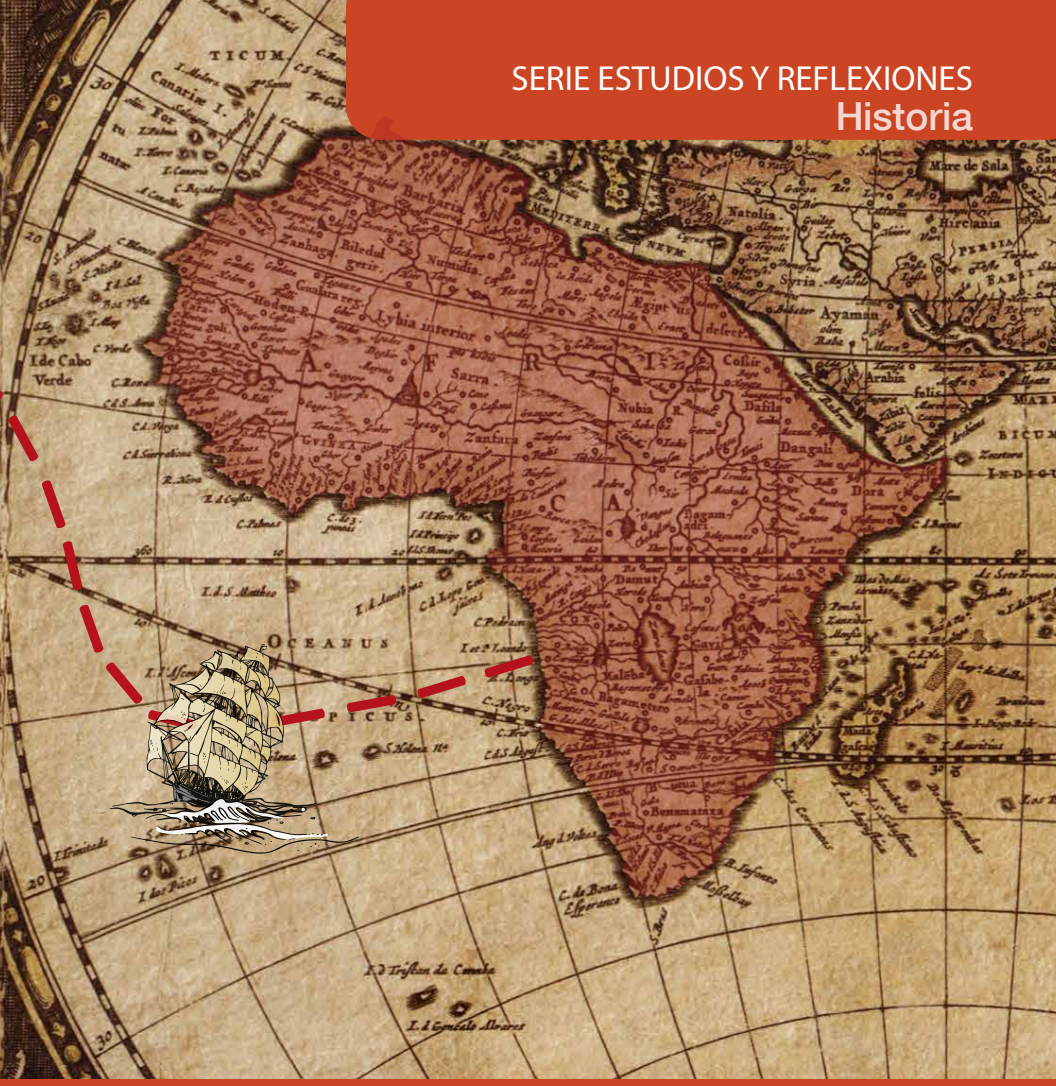
SERIE ESTUDIOS Y REFLEXIONES

Historia



Presencia de África en el Caribe, las Antillas y Estados Unidos

Celsa Albert Batista - Patrick Bellegarde-Smith - Delia Blanco - Lipe Collado
Franklin Franco - Jean Ghasmann Bissainthe - José Guerrero - Rafael Jarvis Luis
Mateo Morrison - Melina Pappademos - Odalís G. Pérez - Geo Ripley
José Luis Sáez - Avelino Stanley - Dario Solano - Roger Toumson

GFDD | FUNGLODE

Presencia de África en el Caribe,
las Antillas y Estados Unidos

Otros libros de la
Serie *Estudios y Reflexiones*:

Retos de la Educación a Distancia
Heitor Gurgulino de Souza

El metro y los impactos de la integración del Sistema de Transporte en Santo Domingo, República Dominicana
Carl Allen

Presencia de África en el Caribe,
las Antillas y Estados Unidos

Celsa Albert Batista
Patrick Bellegarde-Smith
Delia Blanco
Lipe Collado
Franklin Franco
Jean Ghasmann Bissainthe
José Guerrero
Rafael Jarvis Luis
Mateo Morrison
Melina Pappademos
Odalís G. Pérez
Geo Ripley
José Luis Sáez
Avelino Stanley
Dario Solano
Roger Toumson

Serie Estudios y Reflexiones
Historia

una iniciativa de
GFDD|FUNGLODE

Ésta es una publicación de FUNGLODE y GFDD
Fundación Global Democracia y Desarrollo
www.funglode.org
Global Foundation for Democracy and Development
www.globalfoundationdd.org

Este libro refleja las opiniones de 16 expositores, todos ellos especialistas nacionales e internacionales en la historia africana, durante la conferencia internacional "Presencia de África en el Caribe, las Antillas y Estados Unidos". Este evento fue organizado por FUNGLODE/GFDD el 18 de julio de 2011 en la sede de FUNGLODE en Santo Domingo, con el objetivo de discutir la diáspora africana en la región caribeña y Estados Unidos.

Presencia de África en el Caribe,
las Antillas y Estados Unidos
Copyright © 2012 por FUNGLODE-GFDD
Todos los derechos reservados.

ISBN: 978-9945-412-73-4
Impreso por World Press en EE.UU.

Editora
Natasha Despotovic

Supervisora de edición
Semiramis de Miranda

Corrección de estilo
Miryam López
Sonia Vives

Diseño gráfico
Maria Montas
Marta Massano

Colaboración
Yamile Eusebio
Asunción Sanz
Kerry Stefancyk

www.gfddpublications.org

Índice

Prólogo ix

Prefacio xi

Introducción 3

I. África y la trata de esclavos 5

José Guerrero
"África y Santo Domingo en el siglo XVI"..... 7

Dario Solano
"La Ruta del Esclavo de la UNESCO"..... 25

II. La expresión cultural africana en el Caribe..... 35

Odalís G. Pérez
"La memoria negra en el Caribe"..... 37

Patrick Bellegarde-Smith
"Haití: entre la espada y la pared, la agencia negra y el discurso nacional"..... 51

Avelino Stanley
"Los cocolos: de inmigrantes discriminados a bien cultural de la nación dominicana y de la humanidad" 59

Jean Ghasmann Bissainthe
"Las etnias africanas y su influencia en la sociedad haitiana" 67

III. La africanidad en la idiosincrasia dominicana 81

Celsa Albert Batista
"La transculturación y sus particularidades en la República Dominicana" 83

José Luis Sáez
"El papel social del negro importado en la Iglesia dominicana"..... 99

Lipe Collado
"Presencia refleja de lo africano en acontecimientos históricos, conceptos y terminología del dominicano" 111

Rafael Jarvis Luis
"Los cocolos y Samaná"..... 125

Geo Ripley
"Las religiones africanas y sus transformaciones mágico-cristianas en el Nuevo Mundo"..... 133

IV. Hacia una estética negra: la creación del panafricanismo 141

Mateo Morrison
"Aimé Césaire y la relación del movimiento de la negritud con la literatura dominicana"..... 143

Delia Blanco
"Léopold Sédar Senghor: la poesía de la africanidad"..... 155

Roger Toumson
"Un movimiento de dos: Césaire y Fanon, afinidades y contradicciones"..... 165

V. La cultura política negra en el siglo xx 171

Franklin Franco
"Racismo e inmigración en Santo Domingo"..... 173

Melina Pappademos
"Changüí político: raza, cultura política y activismo cívico negro en los inicios de la República de Cuba"..... 183

Biografías 195

Sobre GFDD..... 213

Sobre FUNGLODE 214

Prólogo

Global Foundation for Democracy and Development (GFDD), desde sus oficinas en Estados Unidos, y Fundación Global Democracia y Desarrollo (FUNGLODE), desde su sede en Santo Domingo, República Dominicana, se dedican a promover la comprensión y el estudio de temas vitales para el desarrollo democrático, social y económico sostenible de la República Dominicana y el mundo. En ese sentido, los dos centros de pensamiento organizan encuentros y programas educativos, a la vez que realizan estudios y publicaciones con el fin de contribuir al desarrollo de nuevos puntos de vista, búsqueda de soluciones innovadoras y creación de iniciativas transformadoras.

GFDD y FUNGLODE se honran en presentar la serie de publicaciones *Estudios y Reflexiones*. La serie abarca proyectos de investigación, artículos y discursos que abordan temas cruciales del mundo contemporáneo desde enfoques nacionales, regionales y globales.

Los trabajos seleccionados presentan un riguroso análisis, introducen ideas innovadoras y pretenden servir de inspiración. Esperamos que contribuyan a un mejor entendimiento del mundo, y nos capacite para acometer acciones más informadas, eficientes y armoniosas.

Natasha Despotovic
Directora Ejecutiva, GFDD

una iniciativa de
GFDD | FUNGLODE

Prefacio

Por iniciativa del doctor Leonel Fernández, presidente de la República Dominicana y presidente honorario de Global Foundation for Democracy and Development (GFDD) y la Fundación Global Democracia y Desarrollo (FUNGLODE), se organizó en nuestro país, bajo el patrocinio de estas entidades, la Conferencia Internacional sobre la "Presencia de África en el Caribe, las Antillas y Estados Unidos", evento dedicado a examinar la influencia y contribución de las culturas afro en nuestra multifacética región.

En los 167 años de independencia de nuestra sociedad, sólo tres reuniones de esa naturaleza se han efectuado en nuestro suelo. La primera fue organizada por la Dirección de Investigación en 1973, en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, bajo la dirección de quien suscribe; la segunda se celebró con los auspicios de la UNESCO en 1996 dentro del programa la Ruta del Esclavo; y la tercera, que nos ocupa, y que tuve el honor de presidir, cuyas exposiciones presentamos al público en esta publicación.

Vale la pena subrayar que posiblemente el detalle más significativo de este último evento ha sido comprobar de forma elocuente la semejanza existente entre los infinitos rasgos culturales –a pesar de las diferencias idiomáticas– que se manifiestan en las naciones antillanas. Esto permite darnos cuenta de lo cerca que nos encontramos del final del camino hacia la unidad los pueblos caribeños.

En ese mismo orden, hay que destacar el elevado nivel de conocimiento que mostraron la casi totalidad de los expositores nacionales e internacionales sobre los problemas culturales, históricos y hasta migratorios surgidos de la conflictiva realidad histórico-territorial dominicano-haitiana. Este hecho es una prueba de la existencia de una nueva visión dominicana sobre el futuro de las relaciones de estas dos naciones que comparten por designios del destino la isla de Santo Domingo.

Esta nueva visión –justo es reconocerlo y alegrarse– ya se había puesto en evidencia en los fraternales esfuerzos solidarios del Gobierno del doctor Fernández y el pueblo dominicano en los días en que Haití fue abatido, primero, por el espantoso terremoto del año 2010, y más tarde por ciclones

y tormentas, y la no menos desastrosa epidemia del cólera cuyos últimos coletazos aún se sienten en esa parte de la isla.

Al examinar las disertaciones presentadas en esa ocasión, reunidas ahora en este libro, el lector podrá darse cuenta de que esta reunión fue sin duda un verdadero encuentro académico. Para nosotros los dominicanos, que durante tanto tiempo hemos vivido de espaldas al continente africano, este cónclave significó un encuentro enriquecedor y una contribución de gran valor para un mejor conocimiento de nuestras raíces.

Esto último nos permite añadir que esta conferencia también significó un aporte al fortalecimiento de la conciencia nacional, elemento de sumo valor en esta era del conocimiento globalizado. Estamos comenzando a vivir en nuestro país, ¡al fin y afortunadamente!, el desplome de los últimos vestigios de los peores prejuicios que flagelaron y dividieron a las naciones y a los hombres en casi todo el mundo durante varios siglos; caldo de cultivo de las peores desgracias que ha padecido la humanidad. ¡Aleluya!

Franklin Franco

Presencia de África en el Caribe,
las Antillas y Estados Unidos

Celsa Albert Batista
Patrick Bellegarde-Smith
Delia Blanco
Lipe Collado
Franklin Franco
Jean Ghasmann Bissainthe
José Guerrero
Rafael Jarvis Luis
Mateo Morrison
Melina Pappademos
Odalís G. Pérez
Geo Ripley
José Luis Sáez
Avelino Stanley
Dario Solano
Roger Toumson

Introducción

Esta publicación contiene los resultados de la excelente investigación presentada por expertos nacionales e internacionales durante la conferencia académica "Presencia de África en el Caribe, las Antillas y en Estados Unidos", organizada por Global Foundation for Democracy and Development (GFDD) y la Fundación Global Democracia y Desarrollo (FUNGLODE), en asociación con el Ministerio de Cultura de la República Dominicana, la Comisión Nacional Dominicana ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), y la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD), del 18 al 20 de julio de 2011, en la sede de FUNGLODE en Santo Domingo, República Dominicana.

El objetivo de la conferencia y de esta publicación es elevar el discurso sobre la trayectoria histórica de las personas de ascendencia africana en todo el continente, y fomentar el entendimiento sobre cómo esta trayectoria continúa dando forma a la sociedad moderna.

El conjunto de artículos cubre una amplia gama de temas que abarcan cinco siglos de historia. Los autores contextualizan y analizan las consecuencias globales de la transformación y de la trata transatlántica de esclavos; los procesos de aculturación y de transculturación; los sistemas de color, "raza" y clase; el activismo cívico Negro y su cultura política; y el surgimiento de una estética literaria Negra.

GFDD y FUNGLODE desean extender su especial agradecimiento a todos los autores que han contribuido a esta publicación.

Creemos que las preguntas y las conclusiones presentadas por los autores incitarán a los lectores a participar en esta problemática histórica, sociológica y política de maneras nuevas y profundas.

También queremos agradecer muy encarecidamente a todas aquellas personas e instituciones que coordinaron esta conferencia y que hicieron posible esta publicación, en particular a Franklin Franco y Delia Blanco.

Deseamos que esta recopilación inspire a una nueva generación de historiadores, sociólogos, antropólogos y expertos literarios en la República Dominicana y, en el extranjero, a ampliar y mejorar las investigaciones ya existentes acerca de los estudios sobre la diáspora africana.

Esperamos con interés la realización de futuras iniciativas orientadas a avanzar en este importante campo de investigación.

Yamile Eusebio
Directora de la oficina de Nueva York, GFDD/
Directora de Actividades Educativas y
Formativas, FUNGLODE

Kerry Stefancyk
Coordinadora del proyecto, GFDD

África y la trata de esclavos

José Guerrero
"África y Santo Domingo
en el siglo XVI"

Dario Solano
"La Ruta del Esclavo
de la UNESCO"

África y Santo Domingo en el siglo xvi

José Guerrero

África y Santo Domingo se articularon a través de la esclavitud implantada por España en el siglo xvi. Históricamente, la esclavitud afroamericana se inició en Santo Domingo. Y no sólo aquí se registraron los procesos iniciales de la esclavitud de indios y negros, sino también las primeras rebeliones y mezclas raciales y culturales entre americanos, africanos y europeos. La esclavitud tuvo dos modalidades, según el desarrollo social entre los siglos xvi y xviii: la agrícola e intensiva, y la hatera y patriarcal. Como bien establece W. Megenney (1990:5), el encuentro de esclavos africanos criolloparlantes con un grupo de colonos españoles en Santo Domingo en el siglo xvi generó una cultura y un lenguaje particulares con influencias afroamericanas, subsaharianas, portuguesas y españolas que hoy son parte integral y fundamental de la cultura dominicana.

La esclavitud colonial del siglo xvi constituye un contexto obligatorio para entender la historia y la cultura de Santo Domingo y también una clave indispensable de la historia universal inicial que surge como producto de la relación entre Europa, África y América.

Antes de abordar el tema de la esclavitud de Santo Domingo es obligatorio, desde el punto de vista conceptual y metodológico, establecer sus antecedentes en África y su relación con los inicios del capitalismo europeo.

En África hubo esclavitud desde tiempos inmemoriales, aunque muy diferente a la que Europa implementó en el mundo moderno. Allí apareció históricamente, a partir de los siglos vii y viii d. C., con la expansión árabe-musulmana que estableció una red comercial con el Mediterráneo europeo. El tráfico de esclavos no era algo particular de la población negra africana, sino derivado más bien del influjo esclavista de la Europa mediterránea. En la medida en que surgían sociedades de Estado, la esclavitud y el tráfico de esclavos cobraban un peso creciente, en contraste con su minimización en Europa tras la caída del Imperio romano. Sin embargo, este tipo de esclavitud distaba mucho de la que había existido en la cuenca del Mediterráneo, por sus limitadas funciones económicas, tribales y esta-

tales. En ningún momento, como bien explica Roberto Cassá, el tráfico de esclavos llegó a socavar la relación entre los centros estatales y las comunidades tribales aldeanas. Es decir, no dividió la población en clases sociales antagónicas.

Antes del siglo xv, el volumen de esclavos era modesto y limitado al comercio a través del Sáhara. En la mayoría de las sociedades africanas, la esclavitud era desconocida o bien se limitaba al ámbito doméstico. A menudo, los esclavos eran asimilados por las tribus a través del parentesco y el matrimonio. Es cierto que la fundación de reinos e imperios estuvo asociada al control sobre los flujos de esclavos, pero no se convirtió en el componente central de las relaciones sociales ni éstos se generalizaron social y económicamente. Sólo en el siglo xvi arrancó la esclavización de africanos a gran escala cuando los europeos hicieron de la trata su negocio principal. Los primeros en hacerlo fueron los portugueses, aunque en Europa nunca desapareció el uso de esclavos en cuantías limitadas durante los siglos postreros a la Edad Media. Los portugueses establecieron factorías comerciales en islas y costas de África para abastecerse de oro, marfil, bienes suntuarios y esclavos a precios muy inferiores que los vigentes en Europa. Esto alteró la dinámica interna de las sociedades africanas, sobre todo las de la costa atlántica. Los variados mecanismos usados por los europeos y sus homónimos africanos africanas en la captura de esclavos dependieron de entornos geográficos y circunstancias históricas. De todos modos, el volumen de la trata fue vertiginoso (Cassá 2003:I:73, 78-79).

El trabajo esclavo en África y el servil en América, antes del contacto europeo, jamás se convertiría en la relación dominante de sus respectivas sociedades por factores exclusivamente internos. Para que la esclavitud se transformara de aldeana y tribal en una estructura social de clases y un negocio económico de explotación –en la "peor ignominia de la humanidad"–, fue necesario que se convirtiera en el acicate y fuente primera de la acumulación económica del capitalismo comercial europeo a partir del siglo xvi. Para Octavio Ianni (1976), la relación entre esclavitud y capitalismo, a primera vista, parece una paradoja: en la misma época en que en Europa, a partir del siglo xvi, se implantaba el trabajo libre, en el Nuevo Mundo se creaban distintas formas de trabajo forzado. Tanto la encomienda como la esclavitud se desarrollaron en América en el contexto de la

reproducción del capital comercial. En la medida en que éste se expandía por los descubrimientos y la colonización, ocurría en Europa la acumulación originaria de capital, antecedente del desarrollo capitalista vigente en la actualidad. Como bien lo expresa Carlos Marx, la esclavitud encubierta de los obreros asalariados en Europa exigía como pedestal la esclavitud *sans phrase* en el Nuevo Mundo. El descubrimiento de los yacimientos de oro y de plata, la cruzada de exterminio, esclavización y enterramiento de los aborígenes en las minas, la conquista y el saqueo de las Indias orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros son hechos que señalan los albores del capitalismo. Las diversas etapas de la acumulación originaria tienen su centro, en un orden cronológico más o menos preciso, en España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. El botín conquistado fuera de Europa mediante el saqueo descarado, la esclavización y la matanza refluía a la metrópoli como capital. En este contexto histórico, se creó en Europa el trabajador libre y, en el Nuevo Mundo, el trabajador esclavo. Dos factores fueron esenciales en la esclavitud de América: tierras desocupadas para la alimentación y mano de obra para la producción de bienes (en Ianni *ibid.*:13-15). El esclavo, negro o mulato, indio o mestizo, se encuentra en el origen del obrero.

Los beneficios económicos y los grados de explotación humana de la esclavitud están entre los mayores de la historia universal. La dinámica del capital comercial involucrado en el tráfico fue un elemento importante para el mantenimiento y la expansión de la esclavitud en las colonias y el llamado comercio triangular entre Europa, África y América. Se trata del origen de la historia universal moderna y de lo que se llama actualmente la globalización o mundialización. En aquella época, el capital realizaba su acumulación originaria, luego su acumulación ampliada y hoy asistimos a su acumulación mundial. La sociedad esclavista, organizada sobre el trabajo esclavo del indio, negro y criollo, reprodujo la desigualdad social y cultural de dos clases o castas distintas: el señor y el esclavo.

Desde el siglo XVI en que se inició el tráfico de africanos hacia el Nuevo Mundo hasta el siglo XIX, casi diez millones de negros fueron transportados desde África, de los cuales más de un 35% se destinaron al Caribe. Gran parte de los problemas económicos, sociales, políticos y culturales que padecen actualmente los países de África y el Caribe se originó en la

esclavitud del siglo XVI, la cadena que enlazó la historia de Europa, África y América, de la cual Santo Domingo fue el eslabón inicial, como parte del engranaje de la historia universal.

La esclavitud en Santo Domingo

Numerosos autores dominicanos y extranjeros han abordado el tema desde perspectivas diversas, siendo los más completos Carlos Larrazábal Blanco (1975), Carlos Esteban Deive (1980) y José Luis Sáez (1994).

Según Bernardo Vega, el de Deive es el ensayo etnohistórico más completo acerca de la esclavitud en Santo Domingo (1980:I:IX), lo que lo convierte en una referencia bibliográfica obligatoria sobre el tema. El autor refuta la tesis de la historiografía tradicional que afirma que la esclavitud y el negro habrían sido una ocurrencia episódica e irrelevante que en nada contribuyó a la economía, sociedad y cultura de la República Dominicana. El etnocentrismo recrea una imagen desvalorizada del negro, producto de un prejuicio racial y de clase que descarta el papel constructivo del esclavo negro, como en la nación dominicana. Por el contrario, afirma el autor, la colonia de Santo Domingo dependió del trabajo negro. Esto explica las insistentes y dramáticas solicitudes de las autoridades y los colonos de importar masivamente mano de obra esclava ante el inexorable agotamiento y posterior extinción de la indígena. Numerosos documentos elocuentes dan testimonio de hasta qué punto la sociedad colonial descansó en millares de hombres y mujeres arrancados por medio de la violencia o el engaño del continente africano para ocuparlos en muy variados menesteres (1980: XII-XIV).

El negro-esclavo-africano tuvo un papel fundamental en tres ciclos de la economía colonial: oro, azúcar y hato.

Esclavitud y oro

La esclavitud, como sistema de clases sociales, llegó a Santo Domingo con los europeos. Era desconocida en las sociedades aborígenes. Los caciques tenían servidores o criados llamados *naborías* que, según el padre

De las Casas, no eran esclavos porque "en esta isla ninguno hobo entre los indios esclavos" (en Cassá 1990:139).

Cristóbal Colón, antes de descubrir América, estuvo en África, en la factoría portuguesa de San Jorge da Mina en Ghana, traficando con oro, marfil, especias y esclavos (Guerrero 1987). Llegó a Santo Domingo en 1492-1493 con hombres "a sueldo", privilegios feudales y un modelo de factoría que incluía intercambio comercial de productos y finalmente de esclavos. El afán de riquezas, consecuencia de la expansión del capital comercial y su política mercantilista, impulsó a los portugueses a navegar por las costas africanas y a los españoles a descubrir América. Donde no era posible negociar con oro y plata se hacía con alimentos y esclavos. La acumulación de capital comercial sólo se podía realizar mediante el empleo de mano de obra forzada (Deive 1980:I:14).

El contacto inicial entre indios y españoles incluía el trueque y el tributo obligatorio en oro, algodón y alimentos. El fracaso del Gobierno colombino y la resistencia aborigen provocaron la captura y trata de los indios como esclavos. En 1495, producto de una campaña punitiva, Colón envió a España quinientos indios esclavos prometiendo remitir cuatro mil más. En todos los viajes de retorno de los navíos entre 1492 y 1500 se embarcaron centenares de indios hechos esclavos (Cassá 1990:200). En muchas ciudades europeas existía un mercado de esclavos, principalmente africanos, islámicos y eslavos. Fernando Ortiz registra negros curros en Sevilla en el siglo XIII d. C. La reina Isabel rechazó la venta de indios propuesta por Colón y Cristóbal Guerra en 1496 y 1501. Sin embargo, como bien explica Deive, la actitud de los monarcas españoles respecto a la esclavitud del indio era muy ambigua, pues se les permitió a ambos tomar indios esclavos con licencia real en Venezuela, reservándose Isabel la cuarta parte de los mismos (1980:I:8).

Mantener la colonia, sin importar el modelo o gobernante de turno, exigía la esclavización de los indios, ya que éstos no se integraban voluntariamente en la economía mercantilista y, como decía De las Casas, los españoles "no abajaban el lomo". Por obligar a los nobles a trabajar en el camino de Los Hidalgos, en su primera incursión al interior de Santo Domingo, e impedirles el uso de la mano de obra indígena, Colón fracasó como gober-

nante (Guerrero 1988). De todas maneras, fue él quien inauguró la esclavitud del indio en América sobre la cual Esteban Deive ha publicado todo un volumen (1995). La esclavitud del indio precedió a la esclavitud del negro.

La encomienda ordenada en 1503 convirtió al indio en siervo para su evangelización. La misma mezclaba libertad jurídica, trabajo forzado y salario. Para Cassá, se trata de una variante de explotación esclavista *sui generis;* para Deive, una "esclavitud simulada". La institución feudal española adquirió un contenido muy diferente en América y sirvió de base a un sistema esclavista implacable (1990:188). Los efectos fueron tan desastrosos que la Corona intentó sustituirla por otros regímenes de sujeción personal, pues liberar a los indios implicaba la quiebra de la colonia. A partir de 1518, la merma en la explotación del oro y el descenso de la población aborigen fue compensada con la implementación de productos agrícolas mercantiles y la introducción masiva de esclavos de África. Aquí se dieron dos procesos simultáneos: cambio económico y étnico. Las encomiendas fueron prohibidas en 1544, pero aun después de liberar a la mayor parte de los indios, continuaron entrando indios esclavos de Tierra Firme a Santo Domingo. A mediados del siglo XVII, indios yucatecos fueron asentados en Boyá, lo que se confundió con el último reducto de Enriquillo, enterrado en Azua hacia el año 1535.

Los documentos mencionan no pocas veces a esclavos indios junto con los negros. Cassá advierte una transculturación entre indios, españoles y negros por la transmisión de elementos de la cultura material aborigen a la española y, posteriormente, a la de los negros esclavos, lo cual contribuyó a conformar la sociedad colonial. Una de las vías de la transculturación fue la unión sexual con las indias. La escasez de mujeres españolas y negras y la composición mayoritariamente femenina aborigen permitieron el mestizaje físico y cultural. Frecuentemente, los indios entregaban mujeres a visitantes españoles y éstos a su vez las cedían a los negros. Muchos españoles se convirtieron en *caciques blancos* al casarse con indias; y una de las acciones más comunes de los negros cimarrones era robar indias (1993:220-225). Además, la importación desde 1513 de negros de ambos sexos para evitar fugas y rebeliones, el amancebamiento de blancos con negras y la abundancia de manumisiones permitieron el surgimiento del negro criollo (Larrazábal 1975:15-16,180). La prueba documental más antigua sobre el

criollo –hijo o nieto de un esclavo nacido en las Indias– figura en el testamento de Juan de Castellanos del siglo XVI, donde aparece "Andrés, criollo de Santo Domingo". El vocablo amplió su sentido para referirse a todos los nacidos de españoles en América (Deive 1980:I:252).

Algunos autores, como R. Mellafe y Ayala, afirman que los primeros negros llegaron a Santo Domingo en el segundo viaje de Colón (1493-1496); Pereyra y Franco lo sitúan en 1499. Era costumbre que los nobles viajasen con sus esclavos y sirvientes, comúnmente negros aculturados llamados ladinos o latinos, voz que se aplicaba en España a los que hablaban latín o castellano y tenían habilidad en oficios, ya fueran moros, extranjeros o negros (Deive 1980:I:35). Es lo que se desprende de la instrucción del 16 de diciembre de 1501, la primera referencia oficial sobre la entrada de negros esclavos a Santo Domingo "que hayan nacido en poder de cristianos, nuestros súbditos e naturales". El 12 de diciembre de 1502 se autorizó a los colonos a llevar "cuantos negros quisiesen". Algunos eran libertos y asalariados y uno de ellos llegó a ser conquistador en Puerto Rico. Una negra horra atendía a enfermos en el local donde Ovando fundó el primer Hospital de América; otra, junto a María de Arana, fue responsable de la alimentación de los padres dominicos en 1544.

El gobernador Ovando solicitó en 1503 que no enviaran más ladinos porque se fugaban con los indios y les enseñaban malas costumbres. Hacían esto porque sentían el rigor de la esclavitud al pasar de doméstico a trabajador minero. Todo ello muestra que, antes de Ovando, existían negros esclavos. En 1504, la reina permitió a cada español embarcarse con cuatro esclavos blancos, moros o moriscos conversos. A pesar de que existen abundantes documentos prohibiendo su entrada u ordenando su expulsión, en 1569 entraron mil quinientos o dos mil moriscos (Deive 1980:I:20).

De todos modos, Ovando cambió rápidamente de parecer sobre la importación de negros. En 1505 solicitó veinte esclavos más aparte de los diecisiete que habían llegado procedentes de Guinea y que fueron comprados en Lisboa. Un negro loro, su cocinero, se hizo célebre porque cortaba la cabeza de cualquier aborigen "como una abofetadilla", lo que se convirtió en el primer refrán popular de la colonia. Entre los negros loros –mulatos

o morenos– había libres y esclavos (Rodríguez Demorizi 1978:190). El rey dio su visto bueno al comercio y prometió enviar hasta cien esclavos para "que cojan oro para mí" y laborasen en la fortaleza Ozama. En 1510 ordenó importar cincuenta esclavos para el trabajo en las minas y en abril de ese año otros 100 con la recomendación de tratarlos bien. La razón no era tanto humanitaria como económica. España estaba excluida, por bula papal, del tráfico de esclavos en África y carecía del capital necesario para hacerlo. El precio y el rendimiento de los esclavos era bastante alto: uno valía más que siete indios y sembraba al día diez veces más montones de yuca que un indio. Los negros ladinos en Europa eran insuficientes para abastecer la colonia, sobre todo para la nueva industria azucarera que demandaba mano de obra masiva e intensiva. Tan alto era el precio de los esclavos que superaba al capital fijo invertido de los ingenios (Deive 1980:I:93).

Esclavitud y azúcar

Desde 1515 las autoridades habían explorado la posibilidad de sustituir la extracción de metales por el azúcar. El obispo de La Vega, Pedro Suárez Deza, solicitó al rey fomentar la horticultura y dar mercedes para la construcción de ingenios de azúcar.

Tantos negros entraron, sobre todo de contrabando, que el cardenal Cisneros prohibió su comercio entre 1516 y 1517, aunque se reactivó poco después con negros *bozales,* traídos directamente de África, por su disponibilidad y presunta sumisión. Los llamaban *bozales* en alusión al ganado no domesticado y al artificio que mantiene la boca cerrada a los perros. Sólo hablaban su lengua vernácula. Un grabado antiguo muestra un esclavo con un bozal quizás para evitar que se comunicara con otros esclavos. En 1518, La Española se consideró la mejor tierra del mundo para negros, sin importar que fueran mayoría respecto a la población española. Sólo bastaría el método que los portugueses aplicaban en Cabo Verde: el castigo severo. De todas maneras, la mayoría de los negros fugados en 1528 eran bozales y las fugas y levantamientos fueron comunes durante todo el siglo XVI. Lemba, Juan Vaquero y Diego de Ocampo, quienes llegaron a dirigir ejércitos de más de seis mil hombres, pusieron en peligro el orden colonial. Para derrotarlos fue preciso infiltrarlos, incentivar la competencia entre

rivales y formar cuadrillas de persecución integradas por negros y blancos. Los sectores dominantes –burócratas, colonos y religiosos– realizaron permanentes peticiones de importar esclavos directamente de África. La Iglesia jugó un papel activo en la esclavitud del negro, recibiendo por ello gran número de esclavos. Los primeros que abogaron por tal política fueron los padres dominicos, que habían llegado en 1510 y así lo propusieron a los padres jerónimos entre 1516 y 1519. El obispo Ramírez de Fuenleal restableció la producción de oro en Cotuí en 1531 con el trabajo de setenta negros, mientras que el deán Álvaro de Castro creó la Cofradía del Espíritu Santo en 1531-1532, la más antigua vigente en América, y refundó la villa con el nombre de Mejorada (Guerrero 2005).

Uno de los más entusiastas en solicitar la importación de negros esclavos a Santo Domingo fue el padre De las Casas, aunque no fue el primero en hacerlo ni el responsable de su implementación. El obispo de Chiapas consideraba la esclavitud del negro como algo natural –basado en Aristóteles y en la maldición bíblica de Noé a Canán, hermano de los etíopes Cus y Seba, como siervo de naciones–, por lo que no sentía escrúpulos en apoyarla, sobre todo si contribuía a la sobrevivencia del indio que había nacido libre y como tal debía permanecer. Se quejó de la primera venta de indios por Colón por tratarlos "como si fueran africanos". Más tarde, De las Casas se arrepintió de su propuesta y escribió la *Brevísima relación de la destrucción de África* –donde mostró los efectos de la esclavitud europea en aquel continente– años antes de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Sáez 1994:22). Según De las Casas, antes de 1520 los negros vivían en Santo Domingo como en su tierra, Guinea, pero después de que empezaran a trabajar en los ingenios se enfermaban y morían "cada día".

Colón llevó la caña de azúcar desde Canarias a La Isabela en 1493; en 1501 se sembró el primer cañaveral y en 1505 o 1506 se produjo el primer azúcar en Nigua. En 1510, una alza en los precios del azúcar en Europa incentivó su producción. En 1516, el bachiller Velosa y los hermanos Tapia construyeron el primer ingenio. En 1520, con la disminución de la extracción de oro, la despoblación aborigen y la producción de azúcar a gran escala entraron masivamente esclavos africanos, por lo que el trabajo intensivo y las tensas relaciones sociales propiciaban su fuga y rebelión. En efecto, el 25 de diciembre de 1521 –no en 1522 como pensaba Oviedo– se

registró en un ingenio del virrey Diego Colón, situado en Nigua –no en el río Isabela–, la primera rebelión de esclavos de América. La iniciaron veinte esclavos *gelofes*, los actuales wolofs altamente islamizados, y se extendió por el interior de la isla hasta Azua y Ocoa haciendo "grandes daños", matando a doce españoles y acaudillando a los otros negros de la isla (Deive 1993:133-134). Después de un violento encuentro con tropas españolas, los negros fueron desbandados y ahorcados. En las primeras ordenanzas sobre esclavos cimarrones de 1528, se establecieron medidas pertinentes para el control de "negros, blancos y canarios" que estaban alzados. Los blancos eran esclavos moriscos españoles o árabes cristianizados y los canarios descendientes de guanches africanos. Los castigos a los transgresores incluían mutilación corporal y muerte por horca. Se prohibió el porte de armas a negros y esclavos y se procuró evitar el contagio de los esclavos ganadores, vividores o jornaleros con el mal ejemplo de negros "traviesos, borrachos y ladrones" de la ciudad de Santo Domingo. Finalmente, se recomendó como medida profiláctica el casamiento de los esclavos, tal y como se hizo en 1513 cuando se permitió a cada vecino importar una esclava negra ladina a fin de que, casándose con los esclavos, aminorasen los alzamientos.

La revuelta de 1521 no impidió la sucesiva importación de negros. Sólo en 1526 entraron sin licencia más de seiscientos y después de 1550 más de dos mil. Un ardid utilizado hasta el siglo XVII era hacerlos pasar por marineros. Piratas como Hawkins y gobernadores como Francisco de Ceballos en Puerto Plata contrabandeaban abiertamente con criollos y extranjeros. Por lo común, se les perdonaba el delito a cambio de algún pago.

Aunque los españoles no recibieron los enormes beneficios de la trata esclavista una parte de estos ingresos acabó en la construcción de los alcázares de Toledo y Madrid y en muchos de los lujos de la nobleza. Comerciantes italianos y portugueses fueron los mayores beneficiarios y, entre éstos, estaban los hermanos Centurión, de cuya casa Colón era agente comercial. Los portugueses controlaban el tráfico en el siglo XVI a través de tres factorías situadas en Cabo Verde-Santo Tomé, Ghana y el Congo-Angola. Los esclavos pasaban a la *Casa dos Escravos* en Lisboa, desde donde eran distribuidos. En los inicios del comercio esclavista, en la primera mitad del siglo XVI, el grueso de los africanos provenía de Guinea, entre los

ríos Níger y Senegal, la cual, junto con la región Congo-Angola, según M. Herskovits, suministró el mayor número de esclavos a América. Para W. Megenney, la cultura predominante de África en Santo Domingo es lo bantú, especialmente en lo referente a las expresiones lingüísticas y folclóricas, mientras que de la sudanesa o subsahariana prevalece la religión (1990:5). Los cargamentos venían de África con esclavos de etnias diversas y hasta rivales. En muchas plantaciones los mezclaban para dificultar su comunicación e identidad tribal. Deive ha localizado más de 133 etnias africanas diferentes en Santo Domingo (1997:14).

Hasta mediados del siglo XVI habrían entrado a Santo Domingo más de treinta mil negros. En 1557 algunos de los treinta ingenios y trapiches de azúcar empleaban más de novecientos negros. La población de la colonia estaba compuesta mayormente por negros dedicados al trabajo agrícola, pero también a trabajos públicos como la construcción de murallas, casas, acueductos, fortalezas e iglesias. Su dieta principal era a base de carnes y casabe. A partir del 1580, con la crisis del sistema azucarero, el jengibre fue un rubro de ocupación de los negros llegando a emplear casi seis mil. Para restaurar la colonia de los efectos de la invasión de Drake en 1586, en la que participaron algunos negros con la promesa de manumisión, el gobernador solicitó la importación de cuatro mil esclavos y la creación de una compañía militar de negros horros comandada por un capitán blanco.

España no pudo garantizar una afluencia permanente de negros a Santo Domingo. En 1650 se informó que las minas no se explotaban por la carencia de negros. La irregularidad del envío, la alta mortalidad debida a pestes, enfermedades y al trabajo encarecieron el precio del esclavo. Como se sabe, desde 1520 el negro constituyó la única mano de obra disponible para el trabajo de las minas. Su rentabilidad dependía en última instancia del esclavo africano (1980:I:49).

Esclavitud y hato

La ganadería tuvo en Santo Domingo un desarrollo concomitante con la minería y la agricultura, especialmente con el ingenio azucarero, el cual tenía un hato de ganado para la alimentación de los esclavos y el transporte de cañas y azúcar. En las dos primeras décadas del siglo XVI, los cronistas

describieron extensos hatos –que incluían tierra, ganado y bosques– y un numeroso ganado salvaje o cimarrón (Bosch 1999). El hato era, desde el punto de vista económico y social, una unidad productiva dirigida por un propietario y una mano de obra dependiente esclava, cuyo trabajo era a menudo una combinación de ambos y su producción destinada al mercado externo (Deive 1980:I:105). Los propios dueños no siempre realizaban el trabajo y la mayoría de veces un mulato o negro ejercía de mayoral (Silié 1976:26).

El comercio de ganado pasó por diferentes modalidades: durante el siglo XVI y parte del XVII se vendían carnes y cueros, mientras que en el XVIII eran animales a pie. En 1577 un esclavo valía o se intercambiaba por cincuenta cueros. La venta de cueros colocó en peligro a la propia ganadería, pues sólo se utilizaba la piel, mientras que la carne se desperdiciaba. De aquí se originaron dos refranes vigentes en la actualidad: amarrar perros con longaniza y vale más la sal que el chivo.

El procurador y regidor Cristóbal de Tapia solicitó al rey hacer mercedes a las salinas para abaratar el costo de la sal por el contraste entre "el mucho trabajo y costa en pagarla a tan crecido precio y ganado tan barato" (Rodríguez Demorizi 1978: 102-103). Tan beneficiosa era la venta clandestina de cueros y de carne a europeos rivales de España que se creó un sistema de contrabando con la participación de la burocracia colonial; fue destruido por las célebres devastaciones de Osorio en 1605 y 1606, a pesar de la resistencia de muchos vecinos bajo el liderazgo del mulato Hernando Montoro, el primer dominicano, según Manuel Arturo Peña Batlle. La mayoría de los rebeldes eran mulatos y negros libres que reaccionaron al ver sus haciendas arruinadas.

Las devastaciones de Osorio fueron consideradas por Pedro Mir como el acontecimiento más importante de la historia dominicana. Después de ellas, más de la mitad del territorio quedó quemado y abandonado, y la economía de plantación se redujo hasta su casi disolución, dando paso al predominio de la ganadería, mientras la esclavitud se minimizó y adoptó una forma patriarcal y feudal , y emergió la etnia criolla, producto de la mezcla entre europeos y negras (Cassá 2003:I:206). La esclavitud en Santo Domingo alcanzó una forma *sui generis* cuando la sociedad criolla pasó a

ser dirigida por la autoridad social de los dueños de reses o hateros distribuidos en 189 hatos (Bosch 1999:73). De un total de 9,648 esclavos, el 8% laboraba en ingenios, el 77% en hatos y estancias y el 15% eran domésticos. La esclavitud fue matizada por el patriarcalismo, acercándose a patrones de la vida libre, especialmente en las zonas rurales, donde a menudo amos y esclavos cooperaban en la caza de reses cimarronas o en la cría de las escasas reses mansas.

Cassá resalta un proceso socio-étnico fundamental, con el predominio del mulato, fruto de la mezcla de negros y blancos, por encima de la población blanca y negra. El mulato criollo modificó los patrones culturales hispánicos y sustituyó los moldes culturales africanos. En todo caso, se intensificó la simbiosis del aporte cultural hispánico con componentes africanos (2003:I:222-223).

La pobreza de Santo Domingo en el siglo XVII fue decimonónica, y la escasez de negros constituyó un factor determinante. En 1650, se decía que los negros "son los que cultivan la tierra y crían ganado y éstos van faltando porque mueren muchos y en estos tiempos no vienen más de Guinea" (Deive 1980:I:135). Los amos no podían comprar esclavos y éstos tenían amplias posibilidades de manumisión y subsistencia propia. Eran frecuentes los casos de mulatos o libertos con uno o dos esclavos en cuanto adquirían su libertad (Sáez 1994:32). Inclusive las negras llegaron a vestir mejor que sus dueñas. Entre 1659 y 1666, la cosecha de cacao se perdió porque no había esclavos para recogerla. Según Sánchez Valverde, una epidemia había diezmado especialmente a los negros e indios que quedaban. Para Juan Bosch, la miseria condujo a una liberación de hecho, si no jurídica, de los esclavos, al punto de comportarse en 1659 como libres, aunque no lo fueran legalmente. De igual manera, los libres trataron a sus esclavos como a iguales. La sociedad había equiparado en el trato diario a amos y esclavos, aunque se mantuviera la diferencia legal (1999:121). La referencia tardía de Sánchez Valverde sobre los indios de 1666, que Bosch considera sin explicación o sin sentido, quizás se trate de la primera mención del calificativo *indio* aplicada a negros y mulatos, tan común en la cultura dominicana actual.

Rubén Silié advierte contra todo intento de convertir la esclavitud

hatera en un proceso idílico que olvide su carácter clasista. Son innegables las profundas diferencias materiales entre la vida del esclavo y la del amo. La sociedad estaba segmentada también por una ideología racista de acuerdo al color de la piel, que iba del negro al mestizo, del mestizo al mulato o pardo y sus gradaciones de segundones, tercerones o cuarterones, según la generación de origen. No fue por humanidad que el hatero permitiera a los negros jornaleros y esclavos lograr su autosubsistencia y libertad, sino por beneficio propio, pues no sólo costaba menos mantenerlos sino que también lo mantenían a él. La singularidad de la esclavitud hatera en Santo Domingo –caso único en América– es que el proceso de manumisión precedió al de abolición (1976:106-109). Dorvo Soulastre señaló en 1798 que "esta facilidad en la manumisión ha hecho considerable el número de negros libres y la mezcla de colores.[...]En una población de ciento veinticinco mil individuos el número de hombres libres alcanza a los ciento diez mil" (en Sáez 1994:512).

La economía colonial mejoró, especialmente en Santiago y sus alrededores, a partir del tratado de Nimega en 1680 y del ascenso de los Borbones en España a finales de 1701, y con la venta de ganado a la colonia francesa de Saint Domingue, actividad principal y dominante en todo el siglo XVIII e inicios del XIX. El cobro de impuestos por la burocracia solía provocar rebeliones como la acontecida a principios de 1721 por parte de mulatos, negros y hombres de "pocas obligaciones". Los franceses acusaban a las autoridades españolas de querer apoderarse de las tierras del Norte y estas últimas a los sublevados de entregar la colonia a las primeras. Para Santo Domingo, la colonia francesa será un factor político estratégico en la unificación de la isla en 1822 y en la independencia de la República Dominicana en 1844. Las peticiones para promover nuevos productos como el cacao y el tabaco en los siglos XVII y XVIII fueron acompañadas de licencias para introducir negros.

En 1691, los habitantes de Santo Domingo eran mulatos y negros, muchos de los cuales huyeron de la parte francesa y se asentaron en pueblos y campos como Los Mina, donde vivían como libres, jornaleros o miembros de milicias. Moreau de Saint-Méry afirma que "los terrenos aledaños a la capital son en general muy fértiles y era costumbre arrendar terrenos a negros libres o esclavos jornaleros, que no trabajan más de lo necesario para

vivir y cultivan para el consumo de la capital" (en Silié 1976:102). ¿Qué sociedad es ésta donde los esclavos eran libres y trabajaban sólo cuando lo necesitaban? Un caso único en América donde la libertad llegó primero que la abolición.

Durante el siglo XVIII, la isla de Santo Domingo se bifurcó en dos colonias con economías diferentes pero complementarias: el Saint-Domingue francés y el Santo Domingo español. La francesa del Oeste, con una economía agrícola y una esclavitud intensiva y la española del Este, con una economía ganadera extensiva y una esclavitud patriarcal. De estos patrones diferentes surgieron Haití y la República Dominicana.

La abolición de la esclavitud

Con el siglo XIX la esclavitud se hizo improductiva frente al crecimiento del capitalismo, por lo que los países de mayor desarrollo exigieron su abolición. El capitalismo comercial creó la esclavitud en el siglo XVI y el capitalismo industrial y financiero la abolió en el XIX. No es una paradoja, sino una relación de causalidad.

En la mayoría de las colonias, excepto en Haití, como bien afirma Ianni, la abolición de la esclavitud fue "un asunto de blancos" (en Deive 1980:I:193). En el mismo Haití, donde los esclavos participaron masivamente, fueron los comisionados de la convención francesa quienes la abolieron en 1793. El líder resultante de esa revolución, Toussaint Louverture, obró un "milagro" económico en la isla de Santo Domingo sin vacilar en someter a la población a un régimen de esclavitud disfrazada (*Ibid.*:208). De todas maneras, con el tratado de Basilea en 1795, la colonia española de Santo Domingo pasó a pertenecer a Francia y en ésta se hizo valer la legislación que abolió la esclavitud. En 1796, se registró la última gran rebelión de esclavos, reprimida por los españoles en el ingenio de Boca de Nigua; fue allí donde Toussaint montó uno de sus campamentos al ocupar Santo Domingo y abolió la esclavitud en 1801, después de enterarse de que en Cotuí los españoles iban a vender a tres negros franceses.

Miembros de la sociedad esclavista, como Gaspar Arredondo, consi-

deraron ominoso el gobierno de Toussaint, pero hasta el investigador antihaitiano Antonio del Monte y Tejada, el primer historiador dominicano, expresó su más sincera admiración por el ex esclavo, afirmando que al retirarse por Azua y San Juan fue "colmado de bendiciones por los dominicanos". El gobierno de Boyer, que unificó el Gobierno de la isla entre 1822 y 1844, volvió a abolir la esclavitud que había sido restablecida por los franceses en 1805 y por los españoles a partir de 1809. Los últimos esclavos entraron oficialmente en 1812; eran más de cien y fueron bautizados en la catedral (Sáez 1994:44).

Un suceso imprevisto en Monte Grande, pueblo cercano a la capital, casi frustra la independencia dominicana la misma noche del 27 de febrero de 1844. Allí, un grupo considerable de negros se resistió a apoyar el movimiento independentista debido al rumor de que se iba a restablecer la esclavitud. Después de aclarado el hecho, la primera disposición del Gobierno dominicano, el 1 de marzo de 1844, fue declarar que la esclavitud había desaparecido del territorio para siempre. El 17 de julio fue ratificada por un decreto del presidente Santana que castigaba el tráfico de esclavos con la pena de muerte. Según Vetilio Alfau Durán, este decreto respondió a la llegada inesperada de un esclavista puertorriqueño que vino a reclamar esclavos de su propiedad que habían escapado a Santo Domingo y que en aquel entonces se habían incorporado a las tropas de Santana. Cuando éstos reconocieron a su antiguo amo estuvo a punto de ser asesinado en plena calle (Deive 1980:I:230).

Desde entonces, ningún gobierno –ni siquiera durante la anexión a España en 1861– se atrevió a restablecer la esclavitud en la República Dominicana. Sin embargo, actualmente son evidentes el rechazo inducido contra toda africanía y las secuelas de los estereotipos y el prejuicio socio-racial en contra de la población negra y mulata, la cual, como hemos visto, ha estado presente en todos los acontecimientos históricos del país. Si bien es cierto, como dice Albert Einstein, que es más fácil lograr la fisión del átomo que desterrar los prejuicios, no es menos cierto que cuando la historia se enraíza en la cultura no la borran el olvido ni el silencio. A pesar de la distancia, África no está lejos de nosotros; de hecho, nunca lo ha estado pues, como dice Platón, conocer es sólo recordar lo que se lleva dentro.

Bibliografía

Bosch, Juan. *Composición social dominicana. Historia e interpretación*. Editora Alfa y Omega, Santo Domingo, 1999.

Deive, Carlos Esteban. "Nuevas aportaciones al conocimiento de los orígenes étnicos de los esclavos africanos traídos a Santo Domingo", en *Presencia africana en la cultura dominicana*. Centro Cultural Español, Santo Domingo, octubre 1997, p. 13-23.

---. *La Española y la esclavitud del indio*. Ediciones Fundación García Arévalo, Serie Documental 3, Amigo del Hogar, Santo Domingo, 1995.

---. "Las ordenanzas sobre esclavos cimarrones de 1522". Boletín Museo del Hombre Dominicano 25, Santo Domingo, 1993, p. 133-138.

---. *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*. Tomo I y II. Editora Taller, Santo Domingo, 1980.

Cassá, Roberto. *Los taínos de La Española*. Editora Alfa y Omega, Santo Domingo, 1990.

Guerrero, José G. *Cotuí: villa, carnaval, cofradía y palos. Un estudio etnohistórico*. Editora Universitaria-UASD, Santo Domingo, 2005.

---. *Los inicios de la colonización en América. La arqueología como historia*. Editora Taller, Santo Domingo, 1988.

---. *Cristóbal Colón. Un hombre del siglo XVI*. Centro Cristóbal Colón, Santo Domingo, 1986.

Ianni, Octavio. *Esclavitud y capitalismo*. Editora Siglo XXI, México, 1976.

Larrazábal Blanco, Carlos. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*. Julio D. Postigo e hijos editores, Santo Domingo, 1975.

Megenney, William W. *África en Santo Domingo: su herencia lingüística*. Universidad de California, Editorial Tiempo, Santo Domingo, 1990.

Rodríguez Demorizi, Emilio. *El pleito Ovando-Tapia. Comienzos de la vida urbana en América*. Editora del Caribe, Santo Domingo, 1978.

Sáez, José Luis. *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo*. Editora Amigo del Hogar, Santo Domingo, 1994.

Silié, Rubén. *Economía, esclavitud y población. Ensayos de interpretación histórica del Santo Domingo español en el siglo XVIII*. Editora Taller, Santo Domingo, 1976.

La Ruta del Esclavo de la UNESCO

Dario Solano

Partiendo del valor de la memoria como referente obligado en la construcción de nuestras identidades, existe una deuda pendiente sobre las verdades alrededor de la esclavitud africana en el Nuevo Mundo. La trata de esclavos y la esclavitud han sido una historia mal contada que ha llegado hasta nosotros de forma tergiversada, que nos desafía a reconstruirla respondiendo a la verdad objetiva de un hecho trágico que marcó el devenir de nuestros pueblos e impregnó de grandes heridas África, Europa y las Américas.

Por ello, uno de los grandes desafíos del proyecto de La Ruta del Esclavo es volver la vista a una tragedia oculta, de suerte que sus causas profundas, sus modalidades y sus consecuencias sean estudiadas con el mayor rigor histórico y sean presentadas en los libros de todos los países del mundo como una cuestión universal; por otro lado, y a pesar de la violencia inicial, la trata de esclavos fue un encuentro forzado entre millones de africanos, indígenas y europeos en la inmensa área geocultural que son América y el Caribe.

El proyecto La Ruta del Esclavo parte de una mirada crítica relacionada con una tragedia que involucró a todos los continentes y provocó profundas transformaciones. El impacto de esa tragedia –el secuestro y la deportación masiva de millones de africanos y su esclavización durante siglos– se percibe todavía en las sociedades actuales.

Estas transformaciones, trascendentes y de alcance global, explican, en parte, las configuraciones socioculturales, geopolíticas y económicas del mundo contemporáneo. De todo ello se desprende que La Ruta del Esclavo es un programa interdisciplinario creado para la realización de investigaciones científicas alrededor de este pasado histórico, el cual ha sido definido como un crimen contra la humanidad.

Una vez reconocido el alcance del asunto, una evaluación externa para analizar los primeros diez años de existencia del proyecto lo consideró to-

davía muy joven y con un largo camino por recorrer para alcanzar los objetivos primordiales de romper el silencio con respecto a la trata de esclavos y, de esa forma, contribuir al establecimiento de una cultura de paz, a la coexistencia pacífica y a la comprensión mutua entre los pueblos.

A. Alternativas estratégicas

1. Objetivos

La estrategia mantendrá los tres objetivos definidos por el proyecto desde el principio, cuya importancia y efecto unificador se confirmaron durante la evaluación externa antes mencionada. Sin embargo, para reflejar mejor ciertos elementos que subrayan el enunciado previo, estos objetivos se reformularán de la siguiente manera:

- Romper el silencio que rodea la trata de esclavos y la esclavitud en las diferentes regiones del mundo, esclareciendo la magnitud de ambas, sus causas, riesgos y modus operandi mediante una investigación científica multidisciplinaria.

- Resaltar las consecuencias de la trata de esclavos y la esclavitud en las sociedades contemporáneas, en particular para asegurar una mejor comprensión de las múltiples transformaciones e interacciones entre los pueblos y culturas que éstas generaron.

- Ayudar a establecer una cultura de paz, entendimiento mutuo y coexistencia pacífica entre los pueblos, con el fin de facilitar la reflexión sobre el diálogo intercultural, el pluralismo cultural y constituir nuevas formas de ciudadanía en las sociedades modernas.

2. Principales líneas de acción

La nueva estrategia también mantendrá las principales líneas de acción establecidas en la primera etapa del proyecto. No obstante, éstas se reformularán de la siguiente manera:

- Profundizar en la investigación científica sobre la trata de esclavos y la esclavitud.

- Desarrollar materiales curriculares y educacionales con vistas a fomentar la enseñanza sobre esta tragedia en todos los ámbitos de la educación.

- Promover la contribución de África y su diáspora.

- Promover las culturas vivas y las expresiones artísticas y espirituales que resultaron de las interacciones generadas por la trata de esclavos y la esclavitud.

- Preservar los archivos y tradiciones orales relacionados con la trata de esclavos y la esclavitud.

- Realizar inventarios y preservar el patrimonio cultural material y los lugares de memoria vinculados con la trata de esclavos y la esclavitud y promover el turismo de memoria basado en este patrimonio.

B. Nuevos enfoques para reforzar las alternativas estratégicas del proyecto

1. Desarrollo de investigaciones científicas

Durante la primera etapa del proyecto, la investigación científica constituyó la principal actividad. Desde entonces, muchas universidades e instituciones académicas han desarrollado programas de investigación que han arrojado más luz sobre este tema. El proyecto, que no pretende ser un centro de investigaciones especializado y no cuenta con los medios para realizar investigaciones de gran envergadura, tiene que identificar un nicho que le permita utilizar sus ventajas comparativas como base para la cooperación internacional. Sus actividades deberán estar orientadas hacia el reforzamiento de las redes institucionales y de expertos y a facilitar el intercambio de conocimientos.

No obstante, para llenar algunos vacíos, las investigaciones deberán realizarse acerca de los aspectos menos conocidos de la trata y de la esclavitud. Con ese fin, se establecerán nuevas redes dentro del proyecto, encaminadas a explorar temas que hasta ahora no se han estudiado, en particular, en ciertas regiones que hasta el momento han recibido poca atención.

Se realizará una serie de estudios con vistas a incrementar el conocimiento de hechos históricos relacionados con la trata de esclavos y sus consecuencias en Asia y el mundo árabe-musulmán.

Para garantizar la participación de un mayor número de investigadores jóvenes y lograr así una visión más fresca del asunto, se establecerá un programa de becas en colaboración con algunas universidades y centros de excelencia en diferentes regiones. Dicho programa incentivará los intercambios entre estas instituciones y permitirá a los estudiantes interesados en dicho campo acometer investigaciones relacionadas con La Ruta del Esclavo y la esclavitud.

Dentro de esta nueva orientación estratégica, el Comité Científico Internacional desempeñará un papel decisivo: brindará asesoramiento para la selección de los temas de investigación y los asociados, aprobará los estudios realizados y consensuará los conocimientos acumulados acerca de la trata de esclavos.

2. Desarrollo de currículos y materiales pedagógicos

La estrategia prevé reforzar las acciones del proyecto en este importante dominio e interpretar mejor los resultados de las investigaciones en forma de programas educacionales que respondan a las necesidades urgentes de los asociados (maestros, autoridades locales, sociedad civil, organizaciones, medios de comunicación). Se adoptarán dos enfoques en este sentido:

a) Revisión de libros de texto escolares y cursos universitarios

Se fomentará la revisión de libros de texto en los diversos niveles y en los distintos cursos universitarios con vistas a una mayor concentración de temas sobre la trata de esclavos y la esclavitud en la enseñanza. Acciones a emprender:

- Elaborar un documento estratégico diseñado para las autoridades nacionales, en particular los ministros y profesionales de la educación, acerca de las necesidades y modalidades de la revisión de los libros de texto y planes de estudio universitarios.

- Cabildear a los ministros de educación durante reuniones - eventos para inducirlos en esa dirección. Como primer paso, se realizarán esfuerzos para sensibilizar a aquellos países que están bien "preparados", es decir, algunos países del Caribe, América Latina, el Océano Índico y Europa. Se emprenderá una acción específica hacia la Unión Africana para el desarrollo de currículos escolares a nivel subregional.

b) Desarrollo de materiales pedagógicos

Se reflejarán los resultados de las investigaciones en materiales pedagógicos para elevar la conciencia de los diferentes interesados con respecto a la trata de esclavos. Estos materiales deberán utilizar tecnología multimedia en su empeño por obtener el interés de las escuelas y las comunidades. Modos de acción:

- Desarrollar un modelo metodológico que permita la elaboración de los materiales mencionados.

- Elaborar materiales pedagógicos dirigidos a las subregiones, que también tienen ciertas características históricas: América Central, África Occidental y el Océano Índico. Estos materiales podrían servir de base para el desarrollo de instrumentos que satisfagan características nacionales o locales.

3. Elevación de la conciencia acerca de la contribución de África y su diáspora

Se realizarán una serie de actividades dentro del proyecto (estudios, eventos, reuniones, exhibiciones) para contribuir a una mejor comprensión y un conocimiento más amplio de la contribución de África al resto del mundo, así como de las aportaciones realizadas por las poblaciones de descendientes africanos a la evolución de los países que los acogieron y la de sus países de origen.

Se pondrá especial énfasis en la transferencia del conocimiento africano, el *know-how* y la tecnología al resto del mundo, en particular a América y los países del Océano Índico. El proyecto también contribuirá a reforzar los vínculos entre África y la diáspora debida a la trata de esclavos median-

te la sensibilización, en concreto dentro del marco de la estrategia de la Unión Africana.

4. Promoción de culturas vivas y de expresiones artísticas y espirituales

Se continuarán realizando actividades dentro del proyecto encaminadas a incrementar el conocimiento acerca de las culturas vivas y las expresiones artísticas y espirituales generadas por la trata de esclavos y a promover las mismas. Con este objetivo, el proyecto tratará de vincularse más estrechamente con aquellos importantes eventos que promueven estas culturas y expresiones, como, por ejemplo, festivales de música, cine, conmemoraciones, etc. Se utilizará la denominación Proyecto con Apoyo de La Ruta del Esclavo para respaldar estos eventos y otorgarles mayor visibilidad.

Se hará mayor énfasis en los aspectos menos conocidos de estas culturas y expresiones, en especial de aquellas surgidas del diálogo y la interacción entre las poblaciones africanas e indoamericanas. Se analizarán los modos de este proceso cultural que han desafiado las políticas de prejuicios, estereotipos y de segregación, así como su impacto en la creación de identidades en las sociedades modernas. Se otorgará mayor atención dentro del proyecto a las interacciones actuales en estas sociedades modernas, en especial a las nuevas culturas y expresiones contemporáneas que se nutren con el patrimonio de la trata de esclavos y la esclavitud.

5. Preservación de archivos y tradiciones orales

Se continuarán los esfuerzos por preservar la colección de las tradiciones orales y se llevarán a cabo nuevos estudios, en particular en el Norte y el Occidente de África, el Caribe, Europa y Asia. Además de su publicación en la colección de la UNESCO, bajo el título "Memoria de los pueblos–La Ruta del Esclavo", los hallazgos de estos estudios se pasarán a formato electrónico para facilitar la conservación, diseminación y promoción de estas tradiciones orales. De igual manera, se utilizarán en la elaboración de materiales pedagógicos y como base para la identificación de lugares y sitios de memoria en los países involucrados.

Se realizarán mayores esfuerzos en la identificación, preservación y

uso de archivos escritos e iconografía relacionada con la trata de esclavos. Con este fin, se establecerán asociaciones nuevas y provechosas dentro del proyecto, con archivos, bibliotecas, museos y colecciones privadas.

El proyecto facilitará el intercambio de experiencias y materiales entre museos y archivos de determinados países que cuentan con importantes colecciones, como por ejemplo Cuba, Portugal, el Reino Unido, Francia, Estados Unidos e instituciones similares en África, dentro del contexto de las conmemoraciones por la abolición de la esclavitud llevadas a cabo entre 2007 y 2008.

Se reforzará la cooperación con organizaciones de profesionales de archivos a nivel internacional como regional para sensibilizar a éstas con respecto a la necesidad de conocer mejor la existencia de estas fuentes y facilitar que los investigadores tengan acceso a las mismas.

Las iconografías de que dispone el proyecto se digitalizarán y se transferirán a su página web para facilitar su acceso bajo ciertas condiciones.

6. Inventarios y preservación del patrimonio material, lugares y sitios de memoria

En estrecha colaboración con el Centro de Patrimonio Mundial, el proyecto acometerá la ejecución de un programa conjunto UNESCO-OMT (Organización Mundial del Turismo) acerca de la identificación, preservación y promoción de lugares, edificaciones y sitios de memoria vinculados a la trata de esclavos y la esclavitud a través del turismo cultural. Basándonos en los inventarios existentes en África (África Central, los países africanos de habla portuguesa y África Occidental), se realizarán inventarios en otros países (África Oriental y África Septentrional, el Océano Índico, el Caribe, América y Europa). De esta manera, los inventarios propuestos permitirán:

- Preparar mapas geográficos que presenten sitios, edificaciones y lugares por región y por país.
- Establecer itinerarios de memoria para promover el turismo cultural.

- Fomentar la preparación de documentos para la propuesta de nuevos sitios relacionados con la trata de esclavos, con el fin de incluirlos en la lista del Patrimonio de la Humanidad.

- Incentivar la extensión y/o aplicación, en los casos que sea aplicable, de sitios ya inscritos en la lista para garantizar una mayor presencia de patrimonio relacionado con la trata de esclavos.

- Estimular a los Estados Partes de la Convención de 1972 para que propongan una serie de sitios o itinerarios culturales relacionados con La Ruta del Esclavo y la esclavitud, con vistas a su inclusión en la lista.

En colaboración con el Centro de Patrimonio Mundial y la División de Patrimonio Cultural, el proyecto contribuirá a garantizar un mejor conocimiento de los estrechos lazos que existen entre la trata de esclavos y ciertos sitios, edificaciones y lugares ya incluidos en la lista del Patrimonio de la Humanidad. Como estos sitios, desafortunadamente, se pasan por alto con mucha frecuencia, se realizará una revisión de sus descripciones en la página web del Centro de Patrimonio Mundial y en las publicaciones de la UNESCO en consulta con los Estados Partes interesados. La información que se incluye en la descripción de los sitios inscritos en la lista del Patrimonio de la Humanidad es de particular importancia, ya que puede contribuir a romper el silencio que rodea la trata de esclavos y la esclavitud.

Extender el alcance del proyecto a otras regiones

Para transmitir la universalidad de esta tragedia, las actividades del proyecto, que hasta ahora se han concentrado en el comercio trasatlántico. Se ampliarán en la segunda fase para abarcar las siguientes regiones:

a) El mundo árabe-musulmán. Actividades previstas:

- Acometer estudios complementarios a las investigaciones existentes acerca del comercio oriental y a través del Sáhara.

- Difundir información y actividades para sensibilizar (reuniones, publicaciones, exhibiciones, comunicaciones) que contribuyan a romper el silencio.

- Establecer y reforzar redes de investigación sobre el tema.

b) Asia. Actividades previstas:

- Acometer estudios para completar las rudimentarias investigaciones sobre la trata, sus consecuencias y la diáspora africana en Asia (el subcontinente de la India y el Lejano Oriente) en colaboración con redes de investigación.

- Difundir información y actividades de sensibilización que contribuyan a romper el silencio.

- Establecer y reforzar redes de investigación sobre el tema.

c) Los Andes. Actividades a realizar:

- Acometer estudios para comprender mejor las interacciones culturales entre las poblaciones africanas e indoamericanas.

- Lanzar un proyecto piloto en Esmeraldas, con vistas a su extensión a otras regiones, para dar a conocer el diálogo intercultural indoamericano dentro del contexto de su resistencia conjunta contra la esclavitud y la colonización.

Introducción de nuevos temas

Se introducirán los temas que aparecen a continuación para estudiar las implicaciones de la trata de esclavos y la esclavitud que hasta ahora han sido poco exploradas:

a) Las consecuencias de la esclavitud. Actividades a realizar.

- Acometer estudios sobre el trauma que dejó esta tragedia y sobre las consecuencias en la conducta individual y colectiva de los descendientes de africanos.

- Sensibilizar a las autoridades nacionales acerca de la necesidad de adiestrar a los profesionales de la salud, seguridad social y educación sobre los efectos sicológicos de la esclavitud.

b) Combatir el racismo y la discriminación.

El proyecto contribuyó al reconocimiento de la esclavitud por parte de Naciones Unidas "como un crimen contra la humanidad" en la Conferencia Mundial contra el racismo, realizada en Durban, 2001. El proyecto participará, por tanto, en la aplicación de ciertas recomendaciones presentadas en la declaración y el plan de acción resultantes de esta conferencia, según se refleja en la estrategia de la UNESCO contra el racismo y la discriminación aprobada en el año 2003 por la Conferencia General.

Acciones a realizar:

- Participar en eventos relacionados con la desconstrucción de las teorías y prejuicios racistas que continúan alimentando la discriminación contra las poblaciones de origen africano con el fin de informar y sensibilizar.

- Organizar reuniones sobre gestión y pluralidad de las memorias, con el objeto de formular políticas adecuadas en la construcción de nuevas identidades y ciudadanías en las sociedades modernas.

La expresión cultural africana en el Caribe

Odalís G. Pérez
"La memoria negra en el Caribe"

Patrick Bellegarde-Smith
"Haití: Entre la espada y la pared,
la agencia negra
y el discurso nacional"

Avelino Stanley
"Los cocolos: de inmigrantes discriminados
a bien cultural de la nación dominicana
y de la humanidad"

Jean Ghasmann Bissainthe
"Las etnias africanas
y su influencia
en la sociedad haitiana"

La memoria negra en el Caribe

Odalís G. Pérez

La iconografía caribeña ligada a la bibliografía documental ha presentado diferentes escenas y escenarios donde el negro, la esclavitud y el esclavismo traducen culturalmente una materialidad y un foco de formación del afroamericanismo como actitud y *cuadraje* simbólico. Las interpretaciones culturales, así como los sistemas indiciarios de imágenes y cuerpos de dominación, reproducen la inscripción en tierra, cuerpo, historia y movimiento político, donde el concepto de ley y archivo funciona como un operante jurisdiccional represivo.

En los manuales de historia e historiografía, en las crónicas y los informes de las diversas gobernaciones coloniales, así como en algunos documentos de la historia colonial y republicana, aparecen grabados, pinturas y dibujos relativos al negro y a la esclavitud en La Española y en el resto del Caribe.

La iconografía que recoge combates entre guerreros negros, criollos, españoles, franceses, holandeses e ingleses asimila por observación elementos guerreros, patriarcales, grupales y comunitarios. Rebeliones negras, retratos de negros y amos, cortes de caña, trabajos forzados en plantaciones del Caribe insular, etc. ofrecen datos sobre la esclavitud y la influencia de África en el Caribe.

La iconografía danzaria y ceremonial encontrada hace referencia a la vida y hechos de manieles localizados en sierras y montañas del sur de la isla de Santo Domingo, en algunos puntos de la Cordillera Central. Las imágenes de invasiones haitianas, los grabados de Toussaint Louverture, Jean J. Dessalines, Sebastián Lemba, Charles Herard y otros han servido para la ilustración de documentos históricos, siendo así que la memoria negra en la República Dominicana se ha ido desarrollando a través de la formación social prerepublicana en los ejes políticos del periodo republicano y, sobre todo, a partir del fracaso de la independencia efímera que generó elementos importantes en el marco de la ocupación haitiana, ya cerca de 1844.

El negro, como tema en el arte dominicano, ha cobrado su valor a partir de un rescate de memorias ancestrales y un desarrollo de la visualidad que contiene las formas significantes de los diferentes modelos culturales de la africanidad en el Caribe insular.

La tipología figurativa denominada negro esclavo, mujer esclava, niño esclavo, liberto, objeto artesanal de origen negro, ceremonia de esclavos se registra en los llamados textos de base de la cultura caribeña: cartas de dominación, códigos y disposiciones negreras, recomendaciones oficiales y oficiosas, contratos, ceremonias profanas y sagradas, canciones, rezos, poemas, narraciones biográficas y otras.

La iconografía de influencia africana ofrece determinados puntos de significación en el marco de la productividad estético-sensible e icono-perceptual, siendo así que las representaciones figurales, esto es, dibujísticas, pictóricas, esculturales, fotográficas, audiovisuales y espaciales van conformando los diversos mundos culturales del Caribe insular.

Las representaciones figurales se explican mediante los bordes y centros de la historiografía y la culturología para acoger las visiones, acciones, proyecciones o creaciones ligadas a culturas e ideologías etnohistóricas.

Lo que podemos ver en pinturas de Jorge Severino, esculturas de Gaspar Mario Cruz, dibujos y pinturas de A. Dumbardon, dibujos de Julián Amado, pinturas de Antonio Guadalupe, instalaciones de Tony Capellán, y videos o video-instalaciones de otros productos visuales es la imagen de mundos histórico-culturales caribeños.

Pero lo que se hace visible como imagen de mundo en el Caribe es aquello que encontramos en un estudio del poeta y crítico Ramón Francisco, esto es, una "fisiología" mítica relacionada con las imágenes ancestrales en la República Dominicana y el Caribe (ver "Macaraos del cielo, macaraos de la tierra. El hombre, sus dioses, sus creencias", en *De tierra morena vengo* de 1987*)*.

El investigador Martín Lienhard (2008) ha estudiado el cimarronaje negro del Maniel de Neyba (Santo Domingo 1785-1794) y sus imágenes de

rebelión a partir de objetivos históricos testimoniales de disidencia e insurgencia (véase, principalmente, el capítulo IV, titulado "Agrestes e irreligiosos. Los cimarrones negros del Maniel de Neiva". Santo Domingo 1785-1794", pp. 83-111).

Pero la memoria negra del Caribe se conforma a través de la instrucción del viaje trasatlántico, desde la vía mediterránea, oriente-occidente, ultramar, y con ello, desde las travesías propias del esclavismo comercial, con incidencia en el Caribe insular (inglés, francés, español, holandés y danés).

Las imágenes de la explotación, la tortura, la fragmentación del cuerpo negro, de los grupos negros, negroides y otros, dentro del afroamericanismo, se han perfilado en la historia sociocultural caribeña mediante gestos económicos, políticos, documentales, historias de vida e historia familiar, comercio negrero, tumbas de esclavos, fases de la muerte que cobrarán más tarde valor con el intercontracto etnocultural que apoyará el hibridismo cultural, dando como resultado una obra humana extensiva a los diferentes cuerpos culturales del Caribe insular.

La literatura histórica, de ficción, la ensayística posculturalista, historicista y posidentitaria; la poesía de tema negro, el cuento negro, la novela de la esclavitud; las actas de negros rebeldes en Haití, la República Dominicana, Puerto Rico, Guadalupe, Guayana Francesa, el Palenque negro colombiano, el Caribe venezolano y brasileño, entre otros, se pronuncian en imágenes de mundos en los cuales "habla" desde la resistencia, la injerencia y la instrucción autoritaria propiciada por amos, administradores culturales, pedagogos de la violencia y de la muerte tratados por autores, textos poéticos y narrativos, memoriales y ceremoniales, etnorreligiosos y etnopolíticos, teatrales e historiográficos, visuales y objetuales.

Todo un tiempo de las plantaciones, las guerras internas y la formación de la violencia se explica en el contexto de una cosmovisión cultural basada en el "otro", la alteridad y la identidad entendidas como propósito y cuerpo de vida. Algunos catálogos de mundos e imágenes sociales y políticas, tal y como podemos ver en Jean Pierre Moreau (1992), J. A. Saco (1879), Larrazábal Blanco (1967), Moreau de Saint-Mery (1944), Rodríguez Demorizi

(1955), Franklin Franco (2002), Fernando Ortiz (1965), Glissant (2005), representan estadios de destrucción y violencia contra el sujeto y la institución sociopolítica en el Caribe y el resto de la América continental.

En una búsqueda de rumbos, imágenes y hechos políticos, económicos y culturales, podemos localizar de manera dispersa algunas representaciones y puentes contextuales en estudios, historias y ensayos, ver Frank Moya Pons (1973; 2008), Enrique Ott (1975), Francisco Moscoso (1999), Arturo Morales Carrión (1995), Lidia Cabrera (1970; 1985; 1993), así como en aquellas rutas donde el esclavismo, la explotación y el asesinato racial han cobrado significación en grabados, pinturas, fotografías, dibujos, videos, filmes y demás sistemas iconográficos que asimilan ideas, testimonios visuales y formas culturales.

La memoria negra del Caribe particulariza representaciones políticas en la creación visual tematizada, cuyos iconos, imágenes, cuerpos sincréticos y productividades culturales construyen relatos de vida, textos religiosos, memorias escritas y orales, historias de pueblos oprimidos, narraciones de ancianos, crónicas y poemas épicos que dan cuenta de lo que ha sido el texto-raíz en el Caribe insular.

Tanto la historia colonial como los estudios poscoloniales han propuesto nuevos mapas para la interpretación y comprensión de mundos en el marco del conocimiento y tratamiento de una cultura de las plantaciones, ocupaciones de terrenos, persecuciones de líderes negros, violaciones de cuerpos de mujeres negras donde se ha signado un comercio, una economía del crimen y donde el infante ha sido en multitud de ocasiones la víctima del odio predominante contra la raza negra, siendo el racismo la carta fundamental de dominación en el Caribe.

En la Guayana Francesa e inglesa, en el Haití colonial y poscolonial, en Cuba, Puerto Rico, Santo Domingo, Jamaica, en los corrales del Palenque colombiano, Trinidad, Barbados, Saint Thomas y otras islas, lo que se revela a través de la historia escrita, oficial e independiente es el vínculo entre el látigo, el trabajo, la tierra como depósito de sentido e imagen de un mundo oprimido y subvertido por una doble economía política de signo histórico.

Epidemias, crisis demográficas, malestar social y estancamiento, junto a la pobreza que abatió la vida rural y urbana en el Caribe, son algunos de los ejes tratados por el historiador Frank Moya Pons en su *Historia del Caribe* (2008).

Según Moya Pons (*Op. cit*. p. 107):

> Las Antillas españolas, por su parte, dependían oficialmente de los limitados esclavos que los monopolistas de Sevilla podían servirles a través de los negociantes autorizados por ellos para llevar negros a América. Todavía a finales del siglo XVII, la Corona española se empeñaba en mantener el abastecimiento de esclavos regulado bajo el llamado sistema de asientos, en virtud del cual un negociante recibía el privilegio de introducir en monopolio un cierto número de negros esclavos durante un determinado número de años a cambio de pagar una suma fija a la Corona. Los asentistas españoles nunca pudieron servir a las colonias hispanoamericanas adecuadamente y por ello el contrabando de negros nunca cesó en la América hispánica.

El contrabando, producto del negro esclavo propiciado por las administraciones coloniales metropolitanas (Inglaterra, Francia, España y Holanda), provocó no sólo invasiones y opresiones, trabajo forzado, tortura dirigida por ejércitos y la Iglesia, a través de un programa pedagógico especialmente calculado para las islas, sino también, un tarifario de producción donde la mano de obra esclava será el principal vehículo y forma productivo irracional acogido por los responsables económicos, políticos e ideológicos en el Caribe insular entre los siglos XVI y XX.

El Caribe insular no es sólo suma de imágenes reales y posibles, sino, además, un conjunto culturalmente conformado por la diversidad y la alteridad. La progresión de sus imaginarios (político, religioso, literario y artístico) crea variados pronunciamientos en la línea de muchos ritmos sociales sellados por la influencia de otras miradas, siendo así que la interculturalidad y la interproductividad han creado modelos de relación, intrusión y alteridad, productores a su vez de fórmulas creadoras y destructivas en un orden anómalo marcado por la hibridez cultural de la modernidad (véase Peter Burke 2010).

La memoria negra es un espacio-raíz de la cultura mezclada, subvertida, tachada o atravesada por movimientos sociales basados en ideas de libertad, creación, diferenciación y trabajo. El destino imaginario y la desestructuración de ciudades, pueblos, espacios rurales y urbanos, han conformado un mapa, un horizonte y un texto-raíz que se hace estimable a través de la lectura de un texto mestizo, agrietado, híbrido, que aleja un tanto al sujeto histórico-cultural del llamado mito del origen.

En esta contraorden, en esta edad de la ley, del archivo y de la imagen se leen los códigos, reglamentaciones, legislaciones morales, políticas y económicas de los negros que, en el caso de la isla española, se le denomina *Código Negro Español*. El *Código Negro Carolino* de 1784 (véase Javier Malagón Barceló, ed. Taller, Santo Domingo, 1974) fue un sistema de reglamentación étnico-cultural, político y moral.

La focalización de una imagen reconocida como servidumbre y esclavitud particulariza la fuerza de un significante de la dominación manipulado por la noción de "gobierno moral de los siervos", cuya síntesis oficiosa leemos en el capítulo primero de dicho gobierno (*Op. cit*. p. 163):

> Siendo pues la religión el objeto primario y ornamento de todo buen gobierno, lo debe ser con mayor razón en el de los esclavos y negros libres, cuya miserable suerte y condición sólo puede recompensar el incomparable beneficio del conocimiento de S. M., cuyo rústico y sincero carácter recibe benignamente sus benéficas impresiones; siendo de la mayor importancia a la seguridad interior y exterior de la isla, su amor y adhesión a ella, pues su poderosa influencia ha preservado en muchas ocasiones importantes provincias de la Corona española.

La ley, como prohibición, se expresa e instala en lo que ha sido constituido como represión-representación. Lo que se prohíbe tiene una ratio, pero a la vez un desarrollo desde el cual se reconoce una ejecutoria jurisdiccional. En el caso del *Código Negro Carolino* la moral católica es la que obra como poder, legislación y aplicación de argumentos correctivos.

Así pues, la ley segunda, cuya base es el *Código Negro* francés, presenta la imagen-escenario de un mundo esclavo y esclavizado. La memoria de una explotación racial unida a sus ideologías y culturas evoca la lucha entre

dos memorias: la del explotador y la del manumitido-explotado. De ahí que la ley segunda se enuncie en el mandato específico (*Op. cit.* p. 163):

> Prohibimos por esta razón bajo las más severas penas las nocturnas y clandestinas concurrencias que suelen formar en las casas de los que mueren o de sus parientes a orar y cantar en sus idiomas en loor al difunto con mezcla de sus ritos y de hacer los bailes que comúnmente llaman bancos, en su memoria y honor con demostraciones y señas (que anticipan regularmente antes de que expiren) indicantes del infame principio de que provienen en muchas de sus castas, singularmente en los minas y carabalíes de que hay el mayor número a saber el de la metempsicosis, aunque adulterada, o trasmigración de las almas a su amada patria que es para ellos el paraíso más delicioso. Por lo cual se deberá formar un breve tratado moral dirigido a desterrar en los negros sus erróneas pero bien arraigadas nociones e ideas de las divinidades de su patria, según sus diferentes castas que varían igualmente en sus ritos.

Lo que se focaliza en el mundo de los negros caribeños o antillanos desde el discurso dominante es el núcleo ideológico que aspira a domesticar, corregir, enmendar, educar, desterrar prácticas de lo visible y lo invisible, socializadas en las "concurrencias que suelen formar en las casas de los que mueren o de sus parientes". El registro discursivo dominante logra su cohesión en el *cuadraje* de la ley tercera constituida como eje de un universo racista instalado a través de administradores y educadores religiosos y amos (*Ibídem. Op. cit*):

> Instruidos con la posible solidez en la religión por sus amos y respectivos párrocos, serán bautizados al año de su ingreso en los dominios católicos de S. M. a menos que su ineptitud y rudeza no les permita en dicho término la instrucción necesaria para este santo sacramento, cuyo cuidado tendrá los respectivos celadores de que trataremos en su lugar y darán aviso de la construcción que notaren en esta parte para que los culpados sean penados en [*sic*] veinticinco pesos de multa al hospital de los negros.

Como parte de lo que son documentos de barbarie, el *Código Negro Carolino* de 1784 y *El Tercer Código,* analizados por Manuel Lucena Salmoral (1996), la memoria negra del Caribe conformada por un texto de la errancia que tiene su base en el texto-raíz de las culturas negras oprimidas

se pronuncia en un trazado ideológico y aporético, donde los operantes sociales inciden en las imágenes sobre el mundo traducidas en iconografías afroamericanas, mestizas e híbridas. El dueño, el mayordomo, el sacerdote, el soberano, el "cuidador", el verdugo y otros sujetos domesticadores son también veladores de la educación y las buenas costumbres. La concepción y, sobre todo, la mirada dominante, registran al negro africano supersticioso y fanático, dibujando así un universo de manumisión y represión cultural (*Op. cit.* p. 167):

> Son además estos africanos supersticiosos y fanáticos, muchos fáciles a la seducción y a la venganza e inclinados naturalmente a las artes venenosas, de que han usado peligrosamente en las colonias extranjeras; siendo pues el objeto más importante de su buen régimen y administración asegurar sólidamente a la isla española y al Estado su tranquilidad y sosiego interior y exterior, se hace necesario desarraigar de su corazón tan vehemente, nativas inclinaciones sustituyendo en él las benéficas de la lealtad al soberano, del amor a la nación española, del reconocimiento y gratitud a sus amos, de la subordinación a los blancos.

La visión de una memoria de la esclavitud en el Caribe insular (hispánico) registra, a partir de esta cita, un marco de domesticación y violencia contra el negro que encontramos en la vida histórico-cultural del mismo, como forma socialmente excluyente desde el llamado "buen régimen y administración", pero, además, dentro de la costumbre y la cultura que lleva consigo el negro como sujeto sometido a una legislación y una reglamentación social declaradamente racista.

De ahí la importancia de *Los códigos negros de la América española* para el conocimiento de la vida y la memoria negra en el Caribe insular hispánico, pero también francés, inglés y holandés (ver *Los códigos negros de la América española*, Manuel Lucena Samoral, ediciones UNESCO, Universidad de Alcalá, 1996). La expansión, sin embargo, de un texto significante y poético a través de la historia y sus diversas expresiones motiva una conciencia de la negritud ligada a un proceso de metamorfosis etnocultural, etnorreligioso y etnopoético, a la vez que permite entender los principales motivos y momentos de la expresión poética del negro en la perspectiva de significación de los mundos sociales e históricos de éste en

el Caribe afroantillano.

El ejemplo que muestra Rómulo Lachatañeré (ver *¡Oh, mío Yemayá!,* ed. De Ciencias Sociales, La Habana, 1992), a propósito de los cantos y rezos del güemilere, constituye un marco invocatorio en cuya poética se expresa un mundo oracular y ceremonial, confirmativo de una memoria ancestral en movimiento (pp. 76-83), a propósito de Eleguá y el modo de invocarlo como deidad (ver también *Rezos o Cantos* y *Uno, Otro y Otro a propósito de Ogún*).

La poetisa e investigadora dominicana Aída Cartagena Portalatín contribuye desde una vertiente crítica al conocimiento poético-identitario desde su obra *Culturas rebeldes con causa* (ver Col. Montesinos, eds. De la Biblioteca Nacional, Imp. en ed. Taller, Santo Domingo, 1986). La evocación africana desde América acoge los caminos de una búsqueda justificada en las aspiraciones del insulario antillano (ver, en dicha antología, "Un Ulises de América" del poeta haitiano René Depestre, pp. 147-148 y "Cuando suena el Tam Tam" del también poeta, novelista y ensayista Jacques Roumain, p. 148).

La evocación poética poscolonial nutre los orígenes en la vida del sujeto histórico-cultural, en cuyo contexto leemos el mapa de los elementos propios de una identidad negra, mulata y ancestral (*Op. cit.* p. 148):

> Mi corazón tiembla en la noche como el reflejo
> de una cara en las ondas agitadas.
> La antigua mirada brota del fondo de la noche…
> Un río te lleva lejos de la orilla…
> Sus padres inclinan sus oscuras caras.
> Sus secretos movimientos te mezclan con la ola
> [y el blanco te hizo mulata, es el pedacito
> [de espumas echado, como un salivazo, sobre la ribera.

El ritmo cultural variado de las entidades negadas en el Caribe pide a través de una poética de la memoria negra y mestiza, dentro del afroamericanismo, las respuestas sociohistóricas de un tiempo y un espacio de la rebelión, de la diferencia y de los fondos políticos del texto-raíz, instruido por las voces ahogadas del coloniaje y el poscoloniaje.

En nuestro caso, toda una poética de la historia y la cultura se reconoce en un texto plural, polifónico y policultural desde la travesía de una "patria montonera" en cuyos signos encontramos el contacto África-América, cultura de la diferencia y cultura de las identidades rebeldes. El poeta Ramón Francisco, en su obra *La patria montonera* (2004), produce un cauce rítmico de invocación-subversión propiciado por la memoria negra y mestiza caribeña.

En nuestra obra titulada *La identidad negada* llevamos a cabo un análisis a partir de una poética de la cultura dominicana (ver Odalís G. Pérez: *La identidad negada. Los caminos de la patria montonera,* eds. Identidades Vivas, imp. editora Maní, Santo Domingo, 2003, pp. 31-32 y pp. 35-39).

> ¿A cuáles dioses acude el poeta en los trazados y constituyentes basales de *La patria montonera*? Los personajes que aparecen ya perplejos, ya distantes, ya presentes en el conjunto poemático, sitúan el acontecimiento pero no como crónica o texto historiológico, sino más bien como código-imagen de una cultura que habla por sus bordes, centros y miradas. La *presentificación* de mitos y supuestos contratos rituales que observamos en el orden iniciático del poema remite a un espacio donde el conflicto narra sus propias fuerzas, su edad en el marco de una historia colonial y poscolonial, dependiente e independiente, fontal y crítica (ver Odalís G. Pérez, *Op. cit.* p. 31).

En el contexto caribeño y neocaribeño se hace visible una travesía por las identidades negadas. Estas identidades resistentes, tal y como ya lo hemos señalado en nuestra obra citada, se particularizan en la actitud crítica de signos fundadores y transmisores de mensajes memoriales en el *cuadraje* o enfoque de una poética de la cultura, de los tiempos y los espacios de un texto-raíz que se construye desde la memoria marcada por la cultura-movimiento: "A todo lo largo de las discusiones que genera actualmente el concepto de identidad cultural nacional, observamos la resistencia que surge en el archivo intelectual dominicano en torno a nuevas visiones y posibilidades que instruyen dicho concepto, principalmente en el marco de los nuevos programas culturales, educativos, lingüísticos, artísticos, políticos y económico-sociales". (*Op. cit.*, p. 171).

Volvemos en este sentido a la relación historia-iconografía, visión -imagen, cultura-testimonio, espacio-identidad, opresión-vida-cultura en el Caribe insular y multicultural. El grabado, la pintura, la escultura, la fotografía, las instalaciones artísticas y acciones ambientales, *perfomances* poéticos, espacios semiotizados del Caribe, se inscriben en el mapa estético -cultural que revela una historia social, natural y política de la opresión y la inferioridad cultural.

Entre el 24 y el 27 de marzo del 2004 se llevó a cabo en Santo Domingo el Seminario Internacional La Ruta del Esclavo desde la Comisión Nacional Dominicana para la UNESCO. Dicho seminario contribuyó al estudio de las culturas negras del Caribe y, sobre todo, al conocimiento del tema racial y la identidad cultural en la República Dominicana. La participación de investigadores y especialistas en tal sentido hizo visible las diferentes áreas del conocimiento, las distintas representaciones étnicas y culturales del Caribe, lo caribeño y neocaribeño en relación a su historia, al amparo de nuevos estudios culturales y étnicos (véanse las contribuciones en dicho seminario de Monique Boisseron, Martha Ellen Davis, Jesús Guanche, José G. Guerrero, Marvin A. Lewis, Rafael López Valdés, Luz María Martínez Montiel, Richard Price, Sally Price, Geo Ripley, Carlos Andújar, Pedro Ureña Rib, Kimberly Eison Simmons y otros).

La memoria negra en el Caribe no es sólo la memoria de los negros, sino también la de sus opresores. La historia-raíz y la historia-cuerpo de la opresión cultural traducen y, por lo tanto, buscan las rutas, los caminos de libertad y revolución de aquellos núcleos políticos y culturales rebeldes y reconstructores de paradigmas etnohistóricos dominantes.

Bibliografía

AA. VV: Presencia africana en la cultura dominicana. Eds. Centro Cultural Español, Santo Domingo, 1977.

AA. VV: Seminario Internacional La Ruta del Esclavo. Comisión Nacional Dominicana para la UNESCO, Santo Domingo, 24-27 de marzo, 2004.

Albert Batista, Celsa. *Mujer y esclavitud en Santo Domingo.* Eds. CEDEE, Santo Domingo, 1990.

Burke, Peter. *Hibridismo cultural.* Eds. Akal, Madrid, 2010.

Cabrera, Lydia. *El monte*. Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1993.

---. *Anagó, vocabulario lucumí. El yoruba que se habla en Cuba.* Colección del Chiherekrí, Miami, 1970.

Cartagena Portalatín, Aída. *Culturas africanas*: *rebeldes con causa*. Colección Montesinos, Eds. De la Biblioteca Nacional, Santo Domingo, 1986.

Francisco, Ramón. *Macaraos del cielo, Macaraos de la tierra. El hombre, sus dioses, sus creencias*, en *De tierra morena vengo. Imágenes del hombre dominicano y su cultura.* Eds. Sociedad Industrial Dominicana, imp. en Amigo del Hogar, Santo Domingo, 1987, pp. 119-155.

Franco, Franklin. *Los negros, los mulatos y la nación dominicana.* Ed. Nacional, 1969 (1984).

Glissant, Edward. *El discurso antillano.* Ed. Monte Ávila Latinoamericana, Caracas, 2005.

Lachatañeré, Rómulo. *¡Oh, mío Yemayá! Cuentos y cantos negros.* Eds. de Ciencias Sociales, La Habana, 1992.

Larrazábal Blanco, Carlos. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo.* Eds. Librería Dominicana. Col. Pensamiento Dominicano, Santo Domingo, 1967.

Lienhard, Martin. *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina*. Ensayos de historia testimonial, Eds. Iberoamericana. Vervuert, 2008.

Lucena Salmoral, Manuel. *Los códigos negros de la América española.* Eds. UNESCO, Universidad de Alcalá, 1996.

Malagón Barceló, Javier. *Código Negro Carolino* (1784). Ed. Taller, Santo Domingo, 1974.

Moreau, Jean Pierre. *Les petites antilles de Christophe Colomb a Richelieu.* Eds. Karthala, París, 1992.

Moreau de Saint-Mery, Méderic Louis Élie. *Descripción de la parte española de Santo Domingo.* Ed. Montalvo, Ciudad Trujillo, 1944.

Morales Carrión, Arturo. *Puerto Rico y la lucha por la hegemonía en el Caribe: colonialismo y contrabando, siglos XVI-XVIII.* Editora de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1995.

Moscoso, Francisco. *Agricultura y sociedad en Puerto Rico: siglos XVI-XVIII. Un acercamiento desde la historia.* Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan, 1999.

Moya Pons, Frank. *Azúcar, negros y sociedad en La Española en el siglo XVI*. Eme-Eme, Estudios Dominicanos, Nº 1, Santiago de los Caballeros, enero-febrero, 1973.

---. *Historia colonial de Santo Domingo.* Eds. UCMM, Santiago de los Caballeros, 1973.

---. *Historia del Caribe*. Eds. Ferilibro, Santo Domingo, 2008.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* Ed. Cátedra, Madrid, 2002.

Otte, Enrique. *Los jerónimos y el tráfico humano en el Caribe: una rectificación*. *Anuario de Estudios Americanos 32*, pp. 187-204. 1975.

Pérez, Odalís G. *La identidad negada. Los caminos de la patria montonera.* Eds. Identidades Vivas, imp. Manatí, Santo Domingo, 2003.

Rodríguez Demorizi, Emilio. *Invasiones haitianas de 1801, 1805 y 1822*. Ed. Caribe, Ciudad Trujillo, 1955.

Saco, Antonio. *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial de los países hispanoamericanos*. imp. De Jesús, Barcelona, 1879.

Haití: entre la espada y la pared, la agencia negra y el discurso nacional

Patrick Bellegarde-Smith

La nación y la nacionalidad haitianas se encuentran situadas en la confluencia de dos grandes revoluciones, la Revolución haitiana de 1791 y la Revolución francesa de 1789. A pesar de estar conectadas de alguna manera, estas revoluciones son independientes la una de la otra; la primera ocurre en respuesta a la angustia de los esclavos nacidos en África y atrapados en la vorágine de las corrientes imperiales europeas y estadounidenses y el colonialismo. La etapa temprana de la historia haitiana encierra lecciones importantes que parecen ser válidas para todas las pequeñas naciones en proceso de "convertirse", en vísperas de su independencia. Haití pasó a ser el primer país del Caribe y América Latina en salir del colonialismo a finales del siglo XVIII. El poeta, filósofo y estadista Aimé Césaire, de Martinica, escribió que "[Haití] es el primer país de los tiempos modernos que se [había] enfrentado a la realidad... y ésta es, en toda su complejidad social, económica y racial, la cuestión que el siglo XX ha tratado de resolver: el problema colonial". A continuación, Césaire agregó su ya famoso enunciado: "Haití, donde la negritud se rebeló por primera vez", cuando le dijo al mundo que los Negros creían en su humanidad.

Haití posee una serie de "primeras instancias". Fue el primer Estado moderno de origen africano, seguido más tarde por Liberia. Fue el primer Estado independiente en el Caribe y en América Latina, seguido por México y Venezuela. En Haití encontramos la única revuelta de esclavos que tuvo éxito en toda la historia y que dio lugar a una verdadera revolución –tras el fracaso de Espartaco en la antigua Roma. A pesar de que la Revolución haitiana de 1791 cambió el mundo irremediablemente, es la revolución menos estudiada entre las revoluciones que, en todo caso, son eventos raros en la historia universal. El color y la "raza" son una indicación de por qué esto es así.

Los actos audaces de los esclavos africanos en Saint-Domingue-Haití condujeron a la percepción, por parte de las naciones esclavistas, de que Haití era un estado terrorista. Los haitianos habían desafiado el statu quo

del sistema internacional de finales del siglo XVIII. El naciente Estado haitiano declaró que todos los ciudadanos eran "negros", independientemente de su origen étnico y racial; el Gobierno se apoderó de todas las tierras que pertenecían a los colonos blancos para distribuirlas más tarde entre los oficiales y combatientes de las guerras de independencia, en la primera reforma agraria de América Latina; el país estableció la primera "ley de retorno", seguido por Israel en 1948, mediante la cual cualquier persona esclava de raza negra, al llegar a Haití, se convertiría en un ciudadano de la nueva República. De esta forma, Haití establecía sus credenciales como una fuente de "terrorismo". Sin embargo, había algo más. Haití proveyó hombres, armas y municiones a Simón Bolívar durante sus dos visitas al país, mientras luchaba por la independencia de América del Sur.

El presidente, Alexandre Pétion, se limitó a pedir que Bolívar liberase a los esclavos en los lugares donde sus ejércitos resultaran victoriosos. Pétion es considerado como uno de los fundadores del panamericanismo. Haití respaldó a México en su lucha contra España, y a Grecia contra el Imperio otomano. Anteriormente, en 1779, antes de que Haití existiera, los niños y los hombres negros lucharon para establecer Estados Unidos, sobre todo durante la batalla de Savannah, Georgia, bajo el liderazgo del general francés de Rochambeau. El nuevo Estado haitiano derrumbó las definiciones de ciudadanía, nacionalidad, raza y color, sobre la base de lo que los europeos habían dejado como su legado sobre cuestiones raciales, *desafiante* en su recientemente definido concepto de negritud. Los primeros haitianos definieron por sí mismos lo que significaba ser "negro" en América Latina. La Revolución haitiana había sido global en su alcance y universal en su sentido de libertad y en su ideología humanista.

¿Cuál fue la respuesta del mundo a esta percepción de amenaza para todas las naciones esclavistas? Ésta no se hizo esperar: un agobiante embargo económico y un largo y prolongado ostracismo que duraría décadas. Los negros "salvajes" habían derribado la esclavitud, persiguieron a los colonos, matando a varios de ellos, y proporcionaron sustento a las poblaciones esclavizadas a través de todo el continente.

Tanto el ostracismo como el embargo tuvieron enormes consecuencias. Las posiciones en pro de la "clase obrera" que el primer jefe de Estado

de Haití, Jean-Jacques Dessalines, aparentemente había adoptado, condujeron a su asesinato en octubre de 1805. El regicidio fue, en retrospectiva, una contrarrevolución, que supuso el fin de la Revolución haitiana. Atrás quedó la gran alianza entre los esclavos (principalmente negros) y los liberados *affranchis* (principalmente morenos). Una incipiente burguesía, los hijos de blancos propietarios de esclavos, reafirmó su derecho a la riqueza y al poder político que duraría esencialmente hasta esta fecha. Los primeros pensadores de América Latina fueron los *criollos*, hombres blancos cuyas raíces y civilización europea les servía de ancla. El origen de clase de los primeros pensadores sociales haitianos era similar al de sus homólogos de América Latina. Una vez en el poder, estos *pensadores* dieron un giro brusco a la ideología haitiana, aunque el país conserva todavía su reputación de ejemplo peligroso, a medida que la esclavitud siguió existiendo en el Caribe, Brasil y Estados Unidos. La negritud reveló su potencial revolucionario durante la Revolución haitiana de 1791-1805, pero nada más.

La nueva burguesía haitiana tenía la misma posición social, los mismos ideales que la burguesía estadounidense –los "patriotas" que se rebelaron en 1776–, los mismos principios los mismos deseos que las nuevas élites de América Latina que llegaban al poder. Los nacionalismos burgueses (entonces conocidos como patriotismos) estaban invariablemente vinculados, pero el fastidioso problema de "raza" diferenciaba a los haitianos. En Haití, el barón de Vastey, un asesor de confianza del rey Enrique I, ya había pedido la colonización europea en 1817. Los historiadores Thomas Madiou y Joseph Saint-Rémy abogaron por el mestizaje para ayudar a "civilizar" a Haití. Beaubrun Ardouin escribió que los mulatos eran los que estaban "aptos" para gobernar a Haití. Ellos creían en la superioridad blanca, pero no en la supremacía blanca, lo que es una importante distinción. El periodo de la "envidia blanca" dominó el discurso ideológico haitiano después de 1805.

El filósofo Demesvar Delorme (1831-1901) soñaba con que Haití fuera una parte integral de la *civilización* francesa. Louis-Joseph Janvier (1855-1911) fue discípulo de Auguste Comte, al igual que Anténor Firmin (1850-1911) y Justin Devot (1857-1921). Bajo el creciente racismo que emanaba de los centros intelectuales de América y de Europa a mediados del siglo XIX, los intelectuales haitianos sentían la necesidad de defender la posi-

bilidad de que el progreso negro se llevara a cabo a través de la educación. Pensaban que a sus desafortunados congéneres, que eran iguales a ellos mismos, se les podía enseñar los beneficios de la civilización occidental. Dantès Bellegarde (1877-1966), un sofisticado defensor de la hegemonía cultural francesa como la mejor garantía para la continuidad de la independencia haitiana, escribió: "¿Qué sería de un islote de Dahomey en medio de las Américas?" ¡Bellegarde respondió a su propia pregunta con el argumento de que el Consejo de Administración Fiduciaria de la Liga de las Naciones discutiría el destino de Haití! Las nociones de una civilización africana autónoma o de una cultura haitiana dentro de ella estaban ausentes. El pensamiento social haitiano en ese momento era un derivado de la Europa occidental, al igual que, en gran medida, el de los pensadores latinoamericanos que se encontraban en el proceso de matar, someter, pacificar, asimilar y "civilizar" a los difíciles de digerir nativos americanos, como verdaderos herederos de las políticas coloniales españolas. La intelectualidad haitiana, como parte de la clase dirigente del país, no presentó ningún argumento original que condujese a un discurso filosófico autóctono en el que todos los haitianos pudiesen verse reflejados.

Bellegarde había advertido a sus compatriotas en febrero de 1907 de que "Dios está demasiado lejos y Estados Unidos está demasiado cerca." La invasión de Estados Unidos en 1915 y la posterior ocupación entre 1915 y 1934 constituyeron el "punto final" de muchas intervenciones de este país en nombre de los capitalistas extranjeros y en contra de las perennes revueltas campesinas contra la oligarquía rural de Port-au-Prince. El diplomático más importante de Haití del siglo xx, Bellegarde, nunca cayó ante el "encanto" de África, aunque participó en varias conferencias panafricanas, organizadas por su amigo William Edward Burghardt, Du Bois, o w. e. b. Du Bois. Él era un firme creyente del concepto de Du Bois sobre los "diez talentos", mediante los cuales el florecimiento del mundo negro enseñaría a sus desafortunados hermanos los caminos de la civilización. Bellegarde permaneció sumido en la órbita intelectual francesa. Despreciaba al negro americano Booker T. Washington y al jamaiquino-americano Marcus Garvey por ser antiintelectuales. Sus aliados políticos fueron los puertorriqueños Luis Muñoz Marín y Teodoro Moscoso, el venezolano Rómulo Betancourt y el costarricense José Figueres, junto con un diverso número de eminentes personalidades intelectuales francesas, tales como Paul Claudel,

Henri Bergson y Jacques Maritain.

Pero hubo discursos compensatorios contra el sistema ideológico dominante en Haití. Los campesinos se "sublevaban" sin cesar, volviendo al "cimarronaje", convirtiéndose en cimarrones, como los esclavos de antaño, en un Haití independiente. Los haitianos no eran ni cristianos ni de habla francesa. Hablaban haitiano (criollo) y practicaban el vudú, un sistema religioso y espiritual criollo originario de África Occidental y Central. Estos hitos culturales institucionales del ingenio creativo haitiano fueron menospreciados por los blancos y por la élite haitiana. Con el advenimiento de la ocupación estadounidense de 1915, los resultados eran totalmente imprevisibles. Las ideologías latentes que brotaron de la guerra de la independencia haitiana resurgieron en los intelectuales de clase media bajo la forma de indigenismo y negritud en todo el mundo. En un sentido más amplio, la negritud, como un fenómeno cultural, fue parte de una mayor conciencia latinoamericana que encontró una forma de expresarse en la Revolución mexicana de 1910, en los movimientos apristas en Perú y en Bolivia, en el negrismo de Cuba y en otros desarrollos similares en Puerto Rico.

En conferencias durante la primera década del siglo xx, y en su posterior obra magna *Ainsi parla l'oncle (Así habla el tío)*, Jean Price-Mars inauguró una revolución cultural en el país y acusó a los intelectuales anteriores de "bovarismo cultural", de pretender ser lo que no eran, de al igual que Madame Bovary en la célebre novela de Gustave Flaubert. Los haitianos no eran "franceses de color", sino los descendientes de africanos que habían forjado una nueva nacionalidad y cuya cultura era dinámica y única en el contexto de las Américas.

Para "mostrar" tanto el contexto interno como internacional y los impactos globales de lo que había ocurrido, Price-Mars acuñó el término *africology* (africología) –el estudio de los pueblos de ascendencia primordialmente africana en todo el mundo. La preexistencia de la cultura y los extensos logros de la población haitiana condujeron a los intelectuales de la clase media en Haití a "re-imaginar" la negritud como una poderosa fuerza tanto nacional como transnacional. Debido a su pensamiento profético, Price-Mars se convirtió en el *padre de la negritud*, en palabras del

poeta y estadista senegalés Léopold Sédar Senghor y de sus compañeros Aimé Césaire y Léon-Gontran Damas.

Haití, una vez más, se mostró desafiante. Anteriormente, en los albores del siglo XIX, se había atrevido a proclamar la humanidad de todos los negros. A principios del siglo XX proclamó su genio cultural al mundo, y el mundo escuchó... por lo menos en África y la diáspora africana. Ese nuevo entendimiento de sí misma llevó a Haití a sus primeros gobiernos de clase media –los de Dumarsais Estimé, Francois y Jean-Claude Duvalier y Michel-Joseph Martelly. En todo el mundo, los movimientos de la negritud se convirtieron en un vector para la independencia africana del colonialismo europeo. Una vez más, los haitianos estaban enseñando al mundo lo que significa ser "negro" en el contexto del Caribe, de las Américas y del planeta.

Conclusiones

Ser "negro" nunca ha sido fácil, ni siquiera en Haití, debido a la connotación negativa atribuida al tema a nivel internacional por las potencias del mundo, todas ellas blancas. Dos hombres llegaron a reflejar tendencias dispares en la psiquis haitiana: Jean Price-Mars y Dantès Bellegarde, a pesar de lo cual siguieron siendo amigos personales durante todas sus vidas.

Los orígenes de Dantès Bellegarde se encuentran en el panamericanismo del presidente Alexandre Pétion. El hecho de que América Latina sea "latina" explica en parte la adulación y las esperanzas de Bellegarde hacia el concepto y la realidad de los ideales panamericanos. Por otra parte, la Unión Panamericana y más tarde la Organización de Estados Americanos (OEA), con base en los deseos de Bellegarde, se convertiría en un baluarte, en un contrapeso al imperialismo de Estados Unidos y en un esquema útil para la seguridad colectiva... contra Estados Unidos. Bellegarde fue un pionero de la convocatoria para la inclusión de Canadá en la OEA, diluyendo aún más la presencia de Estados Unidos.

Jean Price-Mars, en términos de sus orígenes de clase y color, un médico que se formó a sí mismo como etnólogo, defendió, por su parte, a África y a las derivaciones africanas de la cultura haitiana. En efecto, sus

posiciones protegieron la cultura de las clases medias y de la población en general. Esta forma de panafricanismo, anclada en los primeros años de la República de Haití, abogó por una nueva evaluación de la intensa y profunda realidad del patrimonio haitiano, lejos de la colectiva negación de la clase alta. Comenzó un movimiento en todo el mundo, frente a un imperio francés que había favorecido las políticas coloniales de asimilación de su "genial civilización".

Las palabras del historiador Negro Raimundo W. Logan, quien conocía tanto a Price-Mars como a Bellegarde, aún resuenan. En 1975 me dijo: "El nacionalista [de un país pequeño como Haití] sabe que sus objetivos no pueden ser alcanzados únicamente dentro de los límites de su nación".

Tanto Dantès Bellegarde como Jean Price-Mars eran internacionalistas, conscientes de que el éxito de Haití dependía de una fuerte comunidad mundial de naciones en la que todos los Estados fueron legalmente iguales y respetados por igual. Ambos fueron los herederos de Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines, Alexandre Pétion y Henri Christophe, cuyos planteamientos eran similares.

Lecturas recomendadas

Bellegarde-Smith, Patrick (1985). *A la sombra de los poderes: Dantès Bellegarde en el pensamiento social de Haití.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International. (Va a ser re-editado por Notre Dame University Press en 2013).

Price-Mars, Jean (1928). *Ainsi parla l'oncle.* Port-au-Prince.

Los cocolos: de inmigrantes discriminados a bien cultural de la nación dominicana y de la humanidad

Avelino Stanley

El día en que el Teatro Cocolo Danzante Los Guloyas de San Pedro de Macorís fue declarado por la UNESCO Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad hubo un desbordamiento nacional de emotividad. Tan pronto se supo la noticia, la mañana del viernes 25 de noviembre del año 2005, los medios locales la colgaron en sus páginas webs y las agencias internacionales la divulgaron por el resto del mundo. Fue, realmente, un regocijo para todo el país. Recuerdo que ese día, en medio de la algarabía que provocó el anuncio, le pregunté que cómo se sentía al entonces director del grupo, el casi octogenario Daniel Henderson *Linda*. Su respuesta fue: "Yo no sé lo que significa todo esto. Solo sé que está pasando algo grande".

Al día siguiente, en un reportaje publicado por el diario *El Caribe,* a Felipe Simón *Rudy*, el segundo al mando, se le preguntó acerca de la labor de los guloyas. La respuesta externada por Rudy demostró el nivel de conciencia que él tenía del papel que desempeña el grupo: "Durante todos estos años nosotros hemos tenido la oportunidad de caminar por varios países del mundo propagando nuestro folclore y poniendo la bandera dominicana en alto". Un mes después, la sala capitular del ayuntamiento Municipal de San Pedro de Macorís declaró el 25 de noviembre como Día Municipal del Guloya. Un año antes, en 2004, el Museo del Hombre Dominicano había sometido la candidatura de los guloyas ante la UNESCO para que esta "expresión dominicana" fuera reconocida como un bien cultural de la humanidad.

El pequeño cuadro presentado establece de manera contundente que los guloyas constituyen un bien de la cultura inmaterial dominicana. Son una expresión genuina de la identidad nacional. Un detalle sumamente importante a resaltar es que se trata de una manifestación cultural que no tuvo su origen en lo local. Fue traída a la República Dominicana por la oleada migratoria de los cocolos, una etnia que tras su llegada al país no se aisló; formó parte de un proceso que la integró en la sociedad. Esa fusión

hizo aportes a la cultura local en el folclore, en la gastronomía, en la religiosidad. Por igual, los descendientes de los cocolos hoy muestran un notorio prontuario de aportes, dentro y fuera del país, en el deporte, en la literatura y en las artes plásticas. Son detalles que no ven aquellos que estudian los procesos sociales de nacionalización con una visión de unidireccional. Porque el Estado no es el único ente creador de identidad nacional. Luis Castells, especialista español en asuntos de nacionalización e identidad, en una investigación publicada en 2011 junto a un equipo interuniversitario, sostiene que "los espacios locales y regionales no han sido sólo receptores sino también generadores de identidad. De hecho, lo local sirve como forma de identificación con lo nacional"[1].

Hoy suena muy bien eso de ser reconocidos por la UNESCO como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. Sin embargo, apenas cien años antes, ¿quién diría que una manifestación de los cocolos iba a convertirse en un símbolo de identidad para la cultura dominicana? ¡Nadie! Porque no había comenzado su trabajo la única máquina capaz de transformar lo inmaterial: el tiempo. Chaplin, con esa manía de verlo todo desde el celuloide, sostuvo que "el tiempo es el mejor autor: siempre encuentra un final perfecto". Hoy, ciertamente, este final de los guloyas nos parece perfecto. Pero sin titubeos sabemos que cuando comenzó todo, muy lejos de esa perfección, se trató de un principio amargo y doloroso.

Los cocolos llegaron a la República Dominicana a finales del siglo XIX y, en mayor cantidad, a principios del siglo XX. Venían atraídos por una industria azucarera moderna que surgía vigorosa. Una industria frenada por el lastre de que los dominicanos se negaban a trabajar en la parte del proceso concerniente al corte y tiro de la caña. El jornal era tan bajo que los campesinos locales preferían subsistir de sus conucos. Esa realidad hizo que las compañías azucareras buscaran la opción en los habitantes de las Antillas inglesas. De esa manera, la naciente industria del dulce pudo sobrevivir ante la grave amenaza de la falta de mano de obra. Los descendientes de los esclavos libertos en las colonias inglesas del Caribe entraron por esa brecha porque tenían la urgente necesidad de subsistir. En sus islas estaban tan cerca de la miseria y tan lejos de la metrópoli que el hambre los azotaba día tras día.

Los habitantes del Caribe inglés partían de sus islas en goletas y llegaban por montones a los puertos cañeros dominicanos. Traían los hombros cargados de bártulos y el corazón inflado de esperanza. Pero entre cañaverales y bateyes del país se hallaron de repente en medio de un mar de penurias cuyos oleajes los abatía día y noche. La realidad encontrada los laceraba profunda y continuamente. Aquellos inmigrantes nunca se imaginaron que, además del bajo jornal y las difíciles condiciones de trabajo, también iban a recibir los duros golpes del rechazo. Un rechazo que les venía por ser de una clase social sometida; por llegar a una tierra ajena y, además, por no hablar la lengua del país al cual llegaban. Pero la estocada más contundente era la que se les propinaba por ser del color del desprecio.

"Estos desgraciados cocolos… vienen a Macorís, no a vivir, no a fundar, sino a trabajar cuatro meses, en los cuales sólo cambian de traje en carnaval para pedir limosnas bailando en las calles públicas"[2].

"Necesitamos inmigrantes sanos, inteligentes y laboriosos, no sólo como nuevos factores de producción de riqueza del país… sino hasta como elemento biológico que acrezca la vitalidad de nuestra raza"[3].

"Necesitan permiso para inmigrar al país los naturales de colonias europeas en América, los de Asia, los de África y los de Oceanía, así como los braceros de otra raza que no sea la caucásica"[4].

"Con el desembarco de cocolos, se ennegrecen la playa, los depósitos y las calles"[5].

"La historia de un negro no le interesa a nadie [...]De nosotros lo único que ha interesado siempre es nuestro trabajo[...] Y, a cambio, nos han devuelto mucho rechazo, mucho desprecio por ser negros"[6].

Los inmigrantes de las Antillas inglesas entonces estaban subyugados por la urgente necesidad de sobrevivir. Por eso arropaban sus estrecheces hasta donde la restringida sábana del jornal les alcanzaba. Resistían. Incluso se protegían en la vana condición de ser súbditos de la Corona inglesa. Pero en tierra dominicana a ese escudo le lanzaban un particular lodo envuelto en el mote despectivo de *cocolos*. Cocolos no por ser de la isla

de Tórtola, como se ha afirmado. No. *Cocolo* como sinónimo de "maldito negro haitiano". El término ya era ofensivo en la isla mucho antes de que comenzara la industria azucarera en el último cuarto del siglo XIX.

En 1980, Fradique Lizardo habló del origen de este término atribuyéndolo a una tribu africana de cocolisos. Rafael Núñez Cedeño, lingüista dominicano, catedrático en Boston, en 1999 puso los puntos definitivos sobre esas íes y afirmó que *cocolo* viene directamente de África, del subgrupo lapes-cocolí.[7]

El origen del sufrimiento de los cocolos ni siquiera estuvo en las oleadas migratorias que vinieron a la República Dominicana. Esto era la continuación de un viejo dolor. Un dolor ancestral. El inicio de ese tratamiento hay que buscarlo en el sistema esclavista que los amos europeos instauraron en el Nuevo Mundo.

Hugh Thomas[8] calcula que entre 1492 y 1870 se hicieron unos 54,000 viajes cargados de esclavos desde las costas de África hacia América. Thomas sostiene que en ese periodo salieron de puertos africanos trece millones de esclavos. Durante la travesía murieron dos millones. Los once millones restantes fueron repartidos por toda América. De ese total, sólo en el periodo que va de 1700 a 1786 los ingleses trajeron a Jamaica 610,000 esclavos y 2,130,000 al resto de West Indies.

Como complemento, entre 1844 y 1917, los británicos trajeron desde East Indies a sus posesiones en el Caribe unos 416,000 hindúes, según afirma Hebert Pérez Concepción[9]. En Haití, cuando todavía era Saint Domingue, al momento de estallar la rebelión de Bois Caimán, en 1791, había quinientos mil esclavos cruelmente dominados por diez mil blancos. El trabajo al que los sometían era tan brutal que los nacidos en territorio americano tenían una esperanza media de vida que rondaba los veinte años. Los que eran traídos, en cambio, no aguantaban más de cinco o siete años de vida. En ese horrendo trato que se les dio a esos once millones de esclavos, cruel e inhumano hasta el extremo, es donde está el origen del dolor que heredaron los cocolos.

Los reclamos antiesclavistas se convirtieron en una oleada indetenible.

Y forzaron a la abolición, que en el Caribe inglés se ordenó en 1838. Pero aunque aceptada con sus bemoles, ésta no trajo el bienestar esperado. En 1850 los antiguos esclavos eran millones de hombres y mujeres libres, abandonados a su propia suerte. Y la suerte en West Indies no era precisamente de color de rosa. Era, como dicen los cantautores Ana Belén y Víctor Manuel en una canción, "quien puso el desasosiego en nuestras entrañas / nos hizo libres pero sin alas / nos dejó el hambre y se llevó el pan." [10]

Lanzadas a una economía de subsistencia, en las colonias inglesas azotaba la hambruna. Ésta empujó a los habitantes de West Indies a buscar opciones. Para sobrevivir salían a vender lo único que tenían: su fuerza de trabajo. La segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX marcaron el periodo de la estampida en las colonias inglesas. Cierto que unos emigraron hacia la sede de su metrópoli (Inglaterra) donde eran acogidos con más resquemores que entusiasmo. Pero la gran mayoría miró hacia sus vecinos del Caribe. Los principales países receptores fueron Panamá, Cuba, la República Dominicana y Puerto Rico.

En Panamá se colocaban en la construcción ferroviaria y en la gigantesca demanda que generó la obra del canal. Gerardo Maloney[11] sostiene que entre 1880 y 1889 emigraron 84,000 trabajadores de Jamaica hacia el istmo, de los cuales retornaron 62,000. Maloney afirma, además, que entre 1904 y 1912 en Panamá fueron reclutados 45,107 obreros, 23,037 de los cuales eran del Caribe inglés, principalmente barbadenses.

En los otros países receptores, la demanda de mano de obra fue producida por una industria azucarera moderna que se convirtió en colosal gracias a la enorme ambición norteamericana. Joel James, José Millet y Alexis Alarcón, en la obra *El vudú en Cuba*[12], sostienen que entre 1915 y 1929 cerca de un millón de braceros antillanos pasaron a la zona oriental de Cuba, de los cuales un 40% provenía de Jamaica. El proceso puertorriqueño como colonia española primero y como territorio norteamericano a partir de 1898 dificulta el acceso a los registros migratorios de la época. Pero allí, entre 1898 y 1942 llegaron a existir cuarenta y tres centrales azucareras. Y hay constancia en la prensa de la época de las oleadas migratorias hacia esa isla desde las

Antillas menores.

Harry Hoetink[13], profesor holandés de antropología y sociología que vivió en la República Dominicana y otros países del Caribe, señala que en la primera década del siglo xx había en el este del país entre tres mil y cuatro mil trabajadores, mayormente súbditos británicos. Sin embargo, el registro de los habitantes de las Antillas inglesas en la República Dominicana adquiere niveles de rigurosidad a partir del censo de 1920, un documento muy citado[14].

Según este censo, de 49,520 extranjeros que vivían en el país, 5,763 eran inmigrantes de las Antillas inglesas. Durante el segundo censo, realizado en 1935, residían en territorio dominicano 9,272 habitantes de las Antillas inglesas. Huelga decir que el número de ilegales era notable y, que por tal situación, éstos no aparecen en dichos censos. La mayor parte de ellos se radicó en los ingenios de San Pedro de Macorís. El segundo asentamiento más importante fue en La Romana. Pero también llegaban a ingenios ubicados en otros puntos de la geografía nacional. Sin importar donde se establecieran, la constante que acosaba a estos ancestros en cada uno de esos lugares fue el lastre de la discriminación.

Pero la persistencia es más poderosa que el vejamen. Los cocolos resistieron. Y en esa resistencia estuvo la clave de lo que Chaplin llamó "el final perfecto". Tomó aún más vida la apreciación despectiva del año 1900 que decía: "Sólo cambian de traje en carnaval para pedir limosnas bailando en las calles públicas". Más que un *carnaval*, era la identidad misma de aquellos inmigrantes lo que ellos revivían en tiempos de Navidad. Entonces eran múltiples las expresiones. Estaba el *pick cook fighters* o la pelea del pajuil. Todavía fresca en la mente de los macorisanos también está la de *David and Goliath*, basada en la leyenda bíblica que representa la lucha entre el bien y el mal. Ya pocos recuerdan a *The bull,* o el baile del buey, concurrida en los años veinte y treinta del siglo xx.

Los personajes iban vestidos de un rojo púrpura con el que representaban bueyes, con rabos y cuernos reales. Se recuerda, además, el baile de los zancos, donde los personajes llevaban chaquetas repletas de espejitos y pantalones de múltiples flecos. Entre los más atractivos estaba el baile

del *momís*. Lo escenificaban mediante leñadores. Todas esas expresiones se convirtieron en retratos que, junto a los colores sepia que deja el tiempo, tomaron el rumbo del olvido.

La única expresión que todavía sobrevive es el *wild indian* o baile de los indios. Ésa es a la que se le llama *guloyas*.

Ese *carnaval*, con el paso de las décadas, dejó de ser de los cocolos que llegaron de Saint Kitts y Nives y se convirtió en los guloyas dominicanos. Esa expresión inmaterial se catapultó convertida en el aporte más concreto que dejaron los cocolos. Fue una fusión que le trajo vida y color a la cultura dominicana. Porque ese *carnaval*, ciento cinco años después, se revirtió. Y de sesenta y cuatro expedientes sometidos a la UNESCO en 2005 se escogieron cuarenta y tres expresiones como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, una de las cuales fue el Teatro Cocolo Danzante Los Guloyas de San Pedro de Macorís. Hoy son un bien cultural de los dominicanos y de la humanidad, que llena el país de alegría y de orgullo. De los guloyas sólo un aspecto todavía nos doblega ante la pena y el dolor. Y es que seis años después de esa declaratoria, las autoridades correspondientes no han comenzado a aplicar el Plan de Salvaguarda. Ese plan forma parte de un compromiso que se asume ante la UNESCO cuando el país solicita dicho reconocimiento. Ojalá que cuando se tome esa decisión no sea demasiado tarde, porque después de la declaratoria ya murió Linda y también murió Rudy. No dejemos que muera lo que queda de los guloyas.

Notas

1. Ver: Luis Castells y otros. *Procesos de nacionalización en la España contemporánea*. Ediciones Universidad de Salamanca, España, 2011.

2. "Inmigración dañosa". Periódico *Listín Diario,* 6 de diciembre de 1900. Citado por Orlando Inoa, en *Los cocolos en la sociedad dominicana*. Letra Gráfica, Santo Domingo, 2005, p. 32.

3. Discurso a la nación del presidente Cáceres el 27 de febrero de 1910. Archivo General de la Nación, 1910. Citado por Orlando Inoa, *Ob. Cit.*, p. 35.

4. Artículo 3 de la ley Nº. 5075 de Inmigración, del 11 de marzo de 1912. Citado por José del Castillo. *La inmigración de braceros azucareros en la República Dominicana, 1900-1930*. Santo Domingo, CENDIA, 1978, p. 44.

5."Mosquitisol". Periódico *Listín Diario*, 9 de junio de 1923. Citado por Orlando Inoa, *Ob. Cit*., p. 33.

6. Stanley Avelino, *Tiempo muerto*. Cololo Editorial, Santo Domingo, 1998, p. 7.

7. Núñez Cerdeño, Rafael. "Desentrañando el término cocolo". Periódico *El Siglo*, en dos entregas. 6 de noviembre de 1999, p. 3C, y 13 de noviembre de 1999, p. 7C.

8. Thomas, Hugh. *La ruta de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Editorial Planeta, España. 1998. Ver para los fines citados pp. 798 y 799.

9. Pérez Concepción, Hebert. "Introducción al Caribe", en: *Pensar el Caribe. Cinco ensayos de interpretación de la región caribeña*. Varios autores. Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2004. p. 32.

10. De la canción titulada *España camisa blanca*, de la autoría de Ana Belén y Víctor Manuel.

11. Maloney Gerardo. *El Canal de Panamá y los trabajadores antillanos. Panamá 1920: cronología de una lucha.* En: bdigital.binal.ac.pa/bdp/tomos/xxix/Tomo_xxix_P3. Pdf.

12. James, Joel; Millet, José y Alarcón, Alexis. *El vudú en Cuba.* Centro Dominicano de Estudios de la Educación (CEDEE), Santo Domingo, 1992, pp. 53-54.

13. Hoetink, Harry. *Santo Domingo y el Caribe inglés, ensayos sobre historia y sociedad.* Fundación Cultural Dominicana, Santo Domingo, 1994, p. 106. (La primera edición es de 1962).

14. En este caso lo hemos tomado de Julio César Mota Acosta, *Los cocolos en Santo Domingo.* Editorial La Gaviota, 1977, p. 19.

Las etnias africanas y su influencia en la sociedad haitiana

Jean Ghasmann Bissainthe

La sociedad haitiana del siglo xx, atada a su pasado, y las etnias africanas, con sus características somáticas y psicológicas, intervinieron en los rasgos culturales que identifican al pueblo haitiano de la actualidad. Las etnias que con mayor vigor han influido en el siglo xvii fueron los mandinga (banmana y malinké) y los dahomeyanos (aradá, mina-popó, mina-nagó), sacados del golfo de Guinea. Los aportes léxicos y morfosintácticos de los banmana (bámbara) en la formación del kréyol muestran con claridad su predominio poblacional en la segunda mitad del siglo xvii. Sin embargo, las etnias y grupos africanos que más han dejado su impronta en la cultura lingüística y religiosa de Haití son los banmana, los nagó (yoruba), los aradá y los congo. En la Revolución haitiana participaron activamente los bafiote y bosongo del Congo, los nagó y ndoquino (carabalí) de Nigeria.

El doctor Jean Price-Mars hizo una clasificación sumaria de las etnias africanas en Haití sin mencionar la cantidad y el lugar de procedencia. Además, comparó los caracteres fundamentales de los negros sudaneses, enfatizando las variedades y subdivisiones basadas en el color de la piel. Según Price-Mars, el grupo nigriciano se divide en cuatro secciones:

a) Los nigricianos orientales o negros nilóticos del Sudán oriental mestizados con sangre camítica o mezclados con los huéspedes de la selva ecuatorial. Éste encarna un bello animal de rasgos sueltos y distinguidos, un símbolo de fuerza latente con un pelo rizado y una cara achatada.

b) Los nigricianos del Sudán central francés, es decir el grupo haoussa.

c) Los nigricianos del Sudán occidental y de Senegal. Entre éstos se encuentran los mandinga, que se mezclaron con los peuls o foufouldé de origen judeosirio.

d) Los nigricianos del litoral o negros de Guinea (Jean Price-Mars, 2000, p. 89).

Duvalier siguió los pasos de su colega, clasificando los africanos en sudanés (senegalés, jolofe, mandinga-bambara), guineano (ibo-nagó, ca-

plaou-fon, aradá-agoua) y congolés (fon, mondongo, mayombé) (Duvalier, 1968, p. 189).

En épocas previas a la colonización, los espacios africanos eran integrados por cadenas de sociedades que coexistían y a menudo peleaban entre sí por el control de la tierra. La colonización se convirtió en una empresa de desarticulación de esas relaciones locales y regionales. A veces, las etnias podían ser universos cerrados que operaban como sociedades acéfalas o segmentarias. En ellas se definen ciertos comportamientos persistentes, transmitidos de generación en generación como la lengua, la dieta alimenticia, las prácticas religiosas, los complejos, etc. En Haití no se puede hablar de una etnia como tal, sino de una comunidad cultural con rasgos específicos expresados en las costumbres, la lengua y las creencias religiosas. No depende del Estado para existir, porque tiene categorías históricas, y los grupos que la componen adquieren funciones políticas en determinadas circunstancias.

Los pueblos africanos son el producto de migraciones diversas, de contactos y cruces raciales que se produjeron durante siglos remotos. Amselle y M'Bokolo sostienen que "debido a la antigüedad y la complejidad de las mezclas (migraciones individuales, esclavitud, uniones interétnicas, etc.), los criterios somáticos no son fiables. En primer lugar, los colonizadores utilizarón la palabra raza no sólo porque la idea estaba de moda sino porque no hubo subyugación más radical que la que marca los rasgos físicos" (Amselle y M'Bokolo, 1999, pp. 115-116). En segundo lugar, definen la raza por la lengua para distinguir a los esclavos por su lugar de origen, de suerte que la autenticidad de las poblaciones banmana y congo dependen de sus lenguas habladas. Así era como los habitantes de lenguas de las familias mandé en Mali, Senegal, Burkina Faso, Costa de Marfil, Guinea Conakry y los de las lenguas bantú del oeste (kongo, kumbundu y umbundu) se distinguían entre sí. De igual manera, hubo diferencias entre los grupos bacongo del sur del actual Gabón que hablan los dialectos vili (fiote, bavili, sivil, tsivili), entre los kikongo o congo parlantes de la costa noroeste de Angola que integra Angola moderna, Zaire y Congo Brazaville, y entre los del noreste de Gabón, es decir los kikumbe, los kikunyi, los kidondo, los kituba, los kiyombé, los kiñanga, los kisigombé y los kintandu. Los otros grupos bacongo, los mundamba, los mumbala, los babembe, los bakamba,

los bambamba, los malemba, los mayombé, los mumbaque, los kariba, los baluba o lubatos del sur del Congo, Zaire o del norte de Angola tenían cierto sentimiento de superioridad sobre los demás. Pero en Haití se reconocían dos grupos superiores del Congo: el mayombé y el monsombé (mosambico). El segundo era de la etnia macua-mosambico de la parte norte de Mozambique, que posiblemente tuvo algún vínculo con los egipcios en tiempos remotos, debido a sus afinidades culturales.

Los soninké, los congo macua-mosambicos, los yoruba y los ibo tuvieron vínculos de parentesco, de amistad y de comercio con árabes, egipcios, hebreos y fenicios (Dos Santos Baptista, 1951, p. 13). La migración de los yoruba hacia los territorios de Ghana y Benín desde la Edad Media dio origen a varios grupos culturales que se mezclaron con otras etnias, grupos y subgrupos en el camino. Así tenemos los adja-ewe, que luego se dividieron y formaron otros grupos llamados popó, aradá, barbas o baribás, gá, lucumí y mina nagó. Según el mito etiológico de la etnia yoruba, todos son hijos de Odudúa, pertenecientes al territorio Ile-Ife del oeste de Nigeria. Otros ejemplos interesantes son los mandinga, los congo y los carabalí; son las etnias de las cuales el pueblo haitiano adquiere mayormente sus características. Los etnólogos reconocen la existencia de veintiséis grupos dentro de la gran familia mandé, originarios del suroeste de Mauritania y Mali, hace aproximadamente dos mil años. No obstante, las afinidades culturales o lingüísticas no impiden que los soninké, los malinké, los bámbara y los diula, que se creían superiores a los demás por sus habilidades y su pasado grandioso, fueran rivales desleales.

La sociedad haitiana no puede ser examinada sin mencionar la filosofía político-militar de los congoleses del siglo XVIII, que combina dos conceptos contrarios: el poder ilimitado (absoluto) y el poder limitado. El Congo fue gobernado siempre por un rey, su poder y la base de su autoridad nunca fueron estáticos. Hubo periodos en los cuales el rey recibía de sus súbditos poderes plenos y en otras ocasiones debía consultarlos para tomar decisiones. En el reino de los yoruba el mismo fenómeno se repite, pero había una tendencia general en limitar el poder del rey. El anhelo de convertirse en rey o jefe supremo se había convertido en una enfermedad de todos los caudillos negros que se encontraban en la colonia de Saint--Domingue. Éstos se adjudicaban grados y se vestían de militar recibiendo

saludos de sus subalternos. Cada localidad tenía un jefe supremo o rey, y sus seguidores eran los primeros en concederles el poder absoluto. Así, entre 1791 y 1795, en la región norteña, Macaya era el rey de l'Acul; Jean François, el líder más importante de los negros, era el rey de Fort-Liberté, Sainte Suzanne, Grande Riviére du Nord y Limonade; Youé, rey de Limbé; Jean Louis Le Parisien, rey de Dondon; Barthélémy, negro de Monsieur Roeforts, excolaborador de Boukman, rey de la Petite-Anse, etc. Toussaint, de origen aradá, combatió y derrotó a los jefes de los campamentos nagó, congo e ibo. El líder congoleño Macaya se escapó de la cárcel y fue recapturado hasta su desaparición (Archivo General de Simancas, Secretaría de Guerra. AGS, s. G. Leg. 7157, exp. 19, #136. Carta de Juan Francisco al gobernador García, a 6 de mayo de 1793; AGS, s.G. Leg. 7157, exp. 14. Carta de Biassou al señor Joaquín García y Moreno, gobernador de la colonia española, Santo Domingo, a 16 de septiembre de 1793; John K. Thorton, 1993, pp. 14-18). Macaya fue uno de los líderes negros que no quisieron pactar con el comisionado francés enviado por la convención para tranquilizar a los esclavos, reconociendo las monarquías como las únicas formas de gobierno inventadas por Dios. Dice Macaya: "Yo no estoy dispuesto a tratar con regicidas, pues soy súbdito de tres reyes, el de Francia, el de España y el del Congo".

Si se toma en consideración los aradá, los popó, los lucumí, los barbas o baribás, los nagó, los gá, los mina-nagó, para enumerar los grupos más conocidos de África sudanesa, son todos de la etnia originaria yoruba. Tanto en Haití como en Brasil los yoruba fueron introducidos como nagó, y otros llevaron el nombre del puerto de desembarque, como Malemba, Mina o Luango, por el hecho de que los traficantes negreros se preocupaban más por el espacio geográfico de donde sacaban sus esclavos que de las etnias o grupos de procedencia de éstos. Desde el punto de vista lingüístico, los que vinieron del golfo de Guinea, desde Senegal hasta Nigeria, se clasificaban en grupos sudaneses, y los de Camerún hasta África del Sur y del Este, en grupos bantúes. Hay un léxico casi común y un sistema morfosintáctico básico que resulta reconocible en casi todo el mundo bantú: el apelativo *bantú* no designa una unidad étnico-racial, sino cultural. Los grupos que mayor impronta han dejado en el pueblo haitiano en términos culturales son los bambara, aradá, nagó y congo. En estudios recientes, hemos llegado a la conclusión de que la lengua haitiana, expresión viva del acervo cultural del

pueblo haitiano, adquiere su base morfosintáctica de las lenguas yoruba y banmana, es decir, de la parte sudanesa. Aun cuando los congo representaban el 60% de la población negra de Haití en la segunda mitad del siglo XVIII, no fueron ellos quienes crearon la lengua haitiana. Desde el punto de vista político-militar y religioso, los congo hicieron un gran aporte a la revolución e independencia haitiana. Esa nueva investigación desmonta la tesis de las lingüistas Suzanne Comhaire Sylvain y Claire Lefèvre, quienes creen que el kréyol proviene del ewe y del fongbe, dos de las lenguas kwa habladas en Togo y Benín, la antigua Dahomey. Aun cuando esas lenguas son de origen sudanés, los dahomeyanos han hecho poco aporte lingüístico al kréyol, mientras sus patrones religiosos transmitidos al pueblo son bastantes fuertes.

En Haití, como ya hemos dicho, algunos grupos se creían superiores a los demás, y citamos los aradá, los mundamba, los macua-mozambicos, los ibo, nagó y los mandinga. Después de la Revolución haitiana, consiguieron inmensas propiedades y ocuparon las posiciones más importantes dentro de la jerarquía militar negra en los siglos XVIII y XIX. Fueron muy tolerantes con la religión de las masas: el vudú. La independencia haitiana fue el producto de las masas haitianas, de la cohesión existente entre los negros y su alianza obligada con los mulatos. Sin embargo, los Gobiernos mulatos de Haití, en connivencia con la Iglesia católica y la protestante del siglo XIX y XX, no pudieron destruir el vudú, que es determinante, como dice Price-Mars, para las más importantes transformaciones históricas, sociales y políticas de la nación. Hoy en día, los Gobiernos no se hacen partícipes directos de esa lucha perniciosa, pero son las iglesias protestantes de países extranjeros las que trabajan por cuenta propia para socavar los fundamentos de la identidad haitiana.

Los etnólogos haitianos están de acuerdo con que los negros más comunes de la colonia de Saint-Domingue fueron los de la costa del Congo y de Angola (Price-Mars, 2000, p. 71). Los congoleños se dividían entre grupos auténticos representados por los mayombé y monsombé y el resto eran falsos congo oriundos de las selvas pantanosas. Saint-Méry fue el primero en establecer esa diferencia, diciendo: "Los verdaderos congos o el Congo franco, para hacer uso de la expresión de Saint-Domingue, salen de los reinos del Congo y de Angola, y son como todos los de esta costa,

de una dulzura y de una alegría que les hace ser apreciados. Amantes del canto, la danza y la apariencia, son excelentes domésticos, y se caracterizan por su inteligencia, su facilidad para hablar puramente el creole, sus rostros sonrientes y sin marca, sobre todo en las mujeres, que no tienen pequeños crecimientos en la frente, y por que toleran la coquetería. Las mujeres congoleñas se distinguen por su cultura, porque están acostumbradas a ella en su país, y en general los congos viven allí de consumir yuca, y mucho más de plátanos, que les gustan tanto que ser congo es sinónimo de comilón de plátanos" (Saint-Méry, 1875, p. 38).

Los mayombé y los monsombé, llamados *franco-congos*, provenían de las costas de Cabinda, Luanda y Benguela. Saint-Méry explica: "Los malimbe, sacados del reino del mismo nombre, son como todos los congoleños, de una talla mediana y de una apariencia intermedia que les sitúa entre los senegaleses y los negros considerados en general como negros de la Costa de Oro". Y continúa diciendo: "Los negros de Zaire, los gabinda y ambris mostraban en su carácter una apariencia ligera de orgullo que no tuvieron sus vecinos" (*ibíd*, p. 38). En cuanto a los esclavos de Benín, Saint-Méry aporta una aclaración interesante debido a que esa nación fue una antigua tribu de Dahomey, que para todos los cientistas sociales de Haití representaba el lugar de procedencia de las religiones de las masas haitianas. Dice así: "Benín no ofrece pocos negros a Saint-Domingue debido a que se acostumbra de sacrificar en ese lugar los prisioneros y hace poco tiempo que se ven allí algunos del reino de Ouaire que es límite de Bien del Sur. Esos últimos son muy mansos a pesar de esa vecindad y son, unos y otros, de una apariencia más oscura que los de la Costa de Oro. No se hace caso de los negros de Benín, entre los cuales provienen los mokos, tampoco a los de Galbar. Así se les presenta como ibos para no despertar la prevención y se usa la misma precaución para los negros del río Gabon, que están aún más al sur que los de Galbar, pero que son también malsanos y enfermizos" (*ibíd*, p. 37). En su obra titulada *Así habla el tío*, Price-Mars señala: "En el Dahomey existe una religión cuya estructura está compuesta de los mismos elementos que nuestro vudú. En el Dahomey ciertas deidades, los espíritus en general, se llaman *vodún*". (Price-Mars, 2000, p. 73).

El fin de la esclavitud en Haití fue posible gracias a la unidad política que se logró como resultado de la homogeneidad religiosa de las masas po-

pulares. Price-Mars analiza el tema de la religión popular en Haití en casi todos los capítulos que componen su ensayo y reconoce que el vudú, no la santería cubana u otros cultos afroamericanos, aunque presente analogías, constituye el factor de cohesión de la identidad haitiana.(*ibíd*, p. 73). Para Duvalier, "el tiempo hará su obra bajo el impulso de los aradá, de los ibo y de los dahomeyanos, los miembros de las diferentes tribus, se encontraron en la jungla para librarse al culto de los dioses de África. Insensiblemente, un trabajo de asimilación debía hacerse: los dioses se mezclaron, los ritos también. Y la religión de la tribu más emprendedora, la religión de los cuadros más sólidos de la jerarquía mejor organizada, debía prevalecer. Es así que el vudú predomina en las creencias y en el culto dahomeyano" (Duvalier, 1968, p. 197). En opinión de Duvalier, los negros de Judá o Aradá, los ibo y los fon son los que han propagado el vudú y de esa manera contribuyeron a la formación cultural del pueblo haitiano (Duvalier, 1968, p. 194).

El misticismo africano es muy poderoso en Haití y abarca todos los aspectos de la vida social. La veneración a los espíritus ancestrales existe; las creencias populares siguen vigentes y la religión voduesca aparece bajo diferentes apelativos. En cuanto a la danza vespertina y nocturna llamada rara, la integran miembros de las congregaciones macayanas o los llamados sanpwèl y bisango. Los bisango son comúnmente llamados en la región del Artibonito *zinminnin*, en recordación de los esclavos azimini-ndoki del este de Nigeria y particularmente de la región de Calabar, que se sitúan entre los primeros esclavos en establecer sociedades secretas en las selvas de la isla. Los bakongo, es decir, la gente de Angola y del Congo han aportado al vudú una clase de espíritus acuáticos (ríos y fuentes) llamados *bisimbi*, los cuales pueden ser interpretados como criaturas alienígenas.

El culto makaya, similar al vudú, fue propagado por don Pedro, un cimarrón originario de la colonia española de Saint-Domingue, que se había convertido en un poderoso brujo asentado en la región de Petit-Goâve. Saint-Méry reporta la presencia de ese famoso personaje negro de origen español en la colonia francesa de Saint-Domingue en las décadas de 1750 y 1760. "En 1768, se ha visto una danza llamada danza, a don Pèdre o simplemente danza Pèdre, causar la muerte a los negros, y los espectadores electrificados por el espectáculo de ese ejercicio convulsivo comparten la embriaguez de los actores y aceleran por sus cantos y una medida rápida,

una crisis que es común a todos. Un negro de Petit-Goâve, llamado Pedro, de origen español, aprovechándose de la credulidad de los de su raza y de su supersticiosa naturaleza y manera de ser, inventó una danza análoga a la del vudú a mediados del siglo XVIII, pero con un ritmo muy intenso. Para que el efecto fuese aún mayor, los negros ponían en la tafia o aguardiente de caña que bebían al bailar pólvora de cañón bien molida. Y los efectos de la pólvora fueron tales que muchos negros morían en medio de fuertes convulsiones. Las autoridades prohibieron la danza de don Pèdre con penas graves, pero ineficientes" (Saint-Méry, 1875, p. 60).

Según Duvalier, hay que colocar la historia mística de los líderes negros como Mackandal, Boukman y Pedro, bajo el imperio de las manifestaciones de los luases Loco, Ogoun Ferraille, Pemba, Caplaou Pemba, que simbolizan la pólvora y el fuego (Duvalier, 1968, p. 203). Posiblemente, el rito petro integrado dentro de Simbi Makaya fue iniciado por el hechicero Padrejuan (Padrejón) alrededor de la década de 1670. Luego, François Makandal lo consolidó en los años 1740 y 1750 y Macaya lo reformó entre 1770 y 1780. Todos ellos eran esclavos fugitivos que organizaron y protagonizaron diferentes revueltas entre 1679 y 1780 en las ciudades de Port-de-Paix (noroeste), Cabo Haitiano (norte), Fort-Dauphin, Quartier Morin, Limonada (noreste), etc. Para los seguidores del rito petro, don Juan Pedro, al morirse, se transformó en un espíritu importante dentro de la secta makayana llamado *ti Jean Petro*, el hijo querido del espíritu femenino Erzulie Dantor. En el rito rada (Dahomey y Yoruba), dos de los tres tambores que se utilizan llevan nombres españoles, tales como el adjunto (la madre de los tambores) de un metro o más de altura, el *hunto* (junto) o *segund* (segundo). El más pequeño, llamado *boulah* (bebé) o gonave, de cuarenta a cincuenta centímetros de altura, recibe su nombre de Allah, el Dios supremo o la energía solar. En el rito congo de Haití se utilizan también tres tambores de distintos tamaños llamados: *manman* (madre), *gran* (grande) y *katabou* (pequeño). En el rito petro de Haití aparecen solamente dos tambores: la *manman* y el *segond*. Saint-Méry observó que en la danza chica (*shika*) o el calenda africano, cuya característica particular son los movimientos de la parte inferior de la cintura, se utilizan dos tambores: el mayor se llama *manman* y el menor se llama "*bam-boulah*" (*ibíd*, 1875, p. 53). En Santo Domingo, los tres tambores del rito rada se componen de dos mellizos (la chivita y el alcahuete) y del palo mayor.

En el aspecto demográfico, a pesar de la multiplicidad de etnias africanas representadas por la población esclava en Haití, algunos grupos eran muy numerosos. Durante el periodo entre 1720 y 1780, África Occidental y África Central aportaron casi un 45% de los esclavos de Saint-Domingue francés. El Golfo de Benín brindó más de un 28%, mientras que los esclavos embarcados desde las costas de Luango, Benguela y Malemba eran mayoritariamente oriundos del Congo, aproximadamente un 60%. Con una población esclava que oscilaba entre cuatrocientos cincuenta mil y medio millón en la década de 1780, los congo representaban casi doscientos setenta mil en la tierra de Saint-Domingue. El dominio numérico de los congo y rada se refleja obviamente en la estructura de la religión vudú, cuyas deidades principales se organizan en ritos complementarios y paralelos llamados rada, congo y petro, de los cuales el último es de origen criollo, nacido en el contexto de la esclavitud y la resistencia a la opresión.

Los congo mondongo, en particular, constituyen el grupo étnico kumbundu, de origen bantú. Saint-Méry afirma que los mondongos eran temidos entre los mismos africanos por su ferocidad y su pasión por el canibalismo, sin establecer ninguna diferencia entre ellos (Saint-Méry, 1875, p. 39). Sin embargo, Duvalier expresa su duda y los ubica probablemente en Guinea, contradiciéndose luego al declarar que todos no fueron congo pelé. Por equivocación, el etnólogo haitiano clasifica los congo moussondi y los mondongo bratassi en grupos distintos aunque pertenecen a la misma etnia. En los tiempos actuales, Bratassi sigue siendo un espíritu superior de la tribu de los moussondi de Moussambé en el Congo. De hecho, los mondongos conservan sus dominantes rasgos hereditarios y sicológicos. Sin embargo, no todos ellos eran malvados, porque los de Calenda tenían buen corazón y representaban elementos de progreso (Duvalier, 1968, p. 201). Pero los de Calenda eran oriundos del Congo y de Angola, es decir de los grupos del ritmo y la danza candomblé que se encuentran aún en Brasil junto con los congo pelé y que fueron traídos a América por los traficantes portugueses.

Casi todos los grupos sobresalientes en la época colonial tenían un apodo denigrante, ya fuera puesto por los colonos o por los propios esclavos. Por ejemplo, a los ibo se les llamaba *ibo pann kò a yo* 'los ibos se cuelgan'; a los congo *volè kabrit* y *mangé bannan* 'ladrones de chivos y co-

milones de plátanos'; a los quiambas y bambara *volè kòden o volè mouton* 'ladrones de pavos y ovejas'; a los aradá *manjé sin* y *ava kòm yon aradá* 'comilones de perros o tacaño como un aradá'; a los mandingos bambara, manni o mahi *volè poul* 'ladrones de gallinas', etc. (Saint-Méry, 1875, p. 36). Esos apodos ofensivos crearon opiniones encontradas entre los negros y les bajaron la autoestima. Muchas veces la reacción del individuo al menosprecio y la ofensa de los demás puede dar como resultado la violencia. Pero, felizmente, cuando sonaron las trompetas de la gran revolución, los esclavos se reunieron para superar sus diferencias religiosas, raciales, sociales y económicas y vencer así a sus explotadores. La influencia cultural de los congoleños era tres veces mayor que la de los rada. Sin embargo, son los cultos rada y petro los que predominan en el sistema del vudú haitiano. La explicación a esa paradoja podría estar en el hecho de que el sistema religioso de los rada era más poderoso y que sus elementos fueron echando raíces rápidamente en la colonia francesa a medida que los esclavos aradá llegaban en masas a dicha colonia en las primeras décadas del siglo XVIII. Sólo a partir de mediados del siglo XVIII, el territorio occidental de la isla había recibido más congo que aradá, por lo que se produjo una convivencia forzada e incómoda entre algunos espíritus (luases), especialmente los que integran los panteones de las tribus nagó, aradá y congo.

Los espíritus que curan, bendicen y dan buena suerte son buenos y el vudú haitiano está repleto de esos espíritus benignos. Sin embargo, hay también espíritus malvados, sanguinarios, donde la zombificación viene siendo la parte degenerativa del vudú. Místicamente hablando, algunas tribus africanas de Calabar (ibo, ibibio, carabli, efik) han tenido una gran influencia en la creencia popular haitiana. Por ejemplo, la palabra *po-ngungun*, utilizada en el dialecto kréyol de Haití, es de origen ibo (ngugu) y se refiere a la cabeza del tabaco, un elemento fundamental dentro de la santería, la magia, la adivinación y de casi todas las religiones africanas. Para los bantuparlantes, el vocablo tiene el sentido de una persona molestosa o un espíritu maligno, mientras que en la lengua yoruba *egugu* significa el espíritu de una persona muerta. En toda la amplia región que abarcan los ríos Níger y Viejo Calabar, el vocablo *egungun* representa un ídolo o un símbolo sagrado que contiene un espíritu vengador, el más fuerte de todos los fantasmas, que aparece cuarenta días después de la muerte de un líder importante. La zombificación es utilizada por malhechores que se dedican

a perturbar espíritus que se encuentran en su viaje dimensional, y esa conducta no puede ser tolerada.

En el plano político-militar, Jean François, el más famoso general negro entre 1789 y 1794 era, según las autoridades españolas, un líder altanero, soberbio, mujeriego y poseedor de un discurso elocuente. Toussaint lo odiaba tanto que en el año 1800 declaraba que el bandido Jean François y sus secuaces deberían ser aniquilados (AGI, Estado 3, # 10, carta de Juan Francisco Pétécou, Cádiz, 10 de mayo de 1803). En cuanto a Biassou, fue desacreditado como jefe por su ferocidad en contra de sus subalternos. Los primeros grupos que manifestaron su descontento fueron los ibo y los mosambé. En revancha, el jefe reveló su furia, y apagó el fuego que empezaba a encenderse por medio de castigos espantosos y ejecuciones macabras de decenas de negros de su entorno. Dessalines, lugarteniente de Toussaint, tenía una ambición desmesurada de poder y usó todos los medios a su alcance para eliminar a su jefe. Desde el año 1802, mostró una fidelidad sin límite a los intereses de Francia, poniéndose al servicio del capitán general Charles Leclerc. Tanto Dessalines como Christophe, ayudaron a los franceses a descubrir las intrigas y los planes de Toussaint, quien estaba preparando una insurrección general de los negros para fortalecer su posición de jefe supremo y lograr una independencia nacional con la ayuda de los ingleses y los norteamericanos.

Durante el proceso histórico de Haití, los clanes no llevaron una coexistencia pacífica y las taras como el odio, la venganza, la intransigencia y el resentimiento siguen siendo una constante. Los próceres y líderes ancestrales de Haití fueron arrastrados hacia el vórtice político por las irresistibles fuerzas de la historia. Formaron una especie de aristocracia militar cuya misión era proteger las fronteras nacionales e inventar guerras. Hubo un sentido de pertenencia grupal que se encuentra en la raíz de un compromiso con la fuerza como principal elemento para perpetuarse en el poder. Este compromiso, con el uso de las intrigas en el desarrollo de las primeras estructuras de la sociedad haitiana, fue intenso hasta el punto de relegar todos los otros rasgos de la psique nacional a una posición subordinada. El clan se disgrega y sus miembros luchan entre sí de modo que la mayor parte de la vida republicana haitiana constituye una serie de escaramuzas y guerras fratricidas. El segmento social mayoritario de la sociedad, inte-

grado por la clase popular y el sector de la clase media, fue y sigue siendo sempiternamente excluido del disfrute de una vida digna por los sucesivos Gobiernos. Esa exclusión fractura su identidad cultural y su autoestima y le priva del disfrute de una buena salud, una buena educación, unos buenos servicios sanitarios, de viviendas adecuadas, de trabajos dignos, etc.

La personalidad haitiana es capaz de robustecerse cuando el individuo logra redescubrir y valorar su propia identidad cultural y sentirse integrado en la sociedad. Los dirigentes sensatos deben luchar para consolidar las tradiciones de las masas ante las amenazas de aniquilación, promovidas por los países hegemónicos. Renunciar a esa lucha de emancipación cultural sería firmar su propia sentencia de muerte, y quien no lo denuncia se convierte en cómplice del genocidio espiritual de una nación expuesta al vandalismo monstruoso de la historia. Esa nueva búsqueda de la identidad cultural ayudaría a Haití a tomar en consideración su diversidad étnica y permitiría asignar a cada grupo social el lugar que le corresponde dentro de la comunidad. Mientras las ambiciones de poder y el afán de lucro conducen a los dirigentes a la barbarie, las instituciones financieras internacionales seguirán tejiendo sus redes, en las cuales el pueblo haitiano caerá siempre. Hay pueblos que son, por la naturaleza de su historia, un solo cuerpo; hay otros que tienen cuerpos diversos y construyen la unidad dentro de la diversidad; hay otros que se definen por el espíritu de dominación constante de un grupo sobre otro. Este último está condenado a sufrir, porque hace crecer el odio y el resentimiento de los grupos desfavorecidos. La justicia social es lo que las masas populares de Haití reclaman desde el primer día de su independencia y que ningún gobierno hasta los tiempos actuales ha podido satisfacer. En consecuencia, crece la inconformidad y el disgusto social que lleva a la nación haitiana a la hecatombe.

Bibliografía

Amselle, Jean-Loup y M'Bokolo, Elikia. *Au coeur de l'éthnie: Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Editions La Découverte, París, 1999.

Comhaire-Sylvain, Suzanne. *Le Créole Haïtien: morfologie et syntaxe*. Stalkine Reprints, Ginebra (Suiza), 1974.

Crosley, Réginald. *The Vodoun Quantum Leap: alternative realities, power and mysticism*. Llewellyn Publications, Saint Paul, (Minnesota), 2000.

Diop Anta, Cheikh. *Les fondéments économiques et culturels d'un etat fédéré de l'Afrique Noire*. Editions Pensée Africaine, París, 1974.

Duvalier, François. *Eléments d'une Doctrine*. Tomo I. Collections Œuvres Essentielles. Puerto Príncipe, 1968.

Firmin, Joseph Anténor. *De l'Egalité des Races Humaines: Anthropologie Positive*. Librairie COTILLON, París, 1885.

Golberry, X. *Fragments d'un voyage en Afrique fait pendant les années 1785, 1786, 1787 dans les contrées occidentales du continent.* Vol. II. Editions Truttel et Wurtz. París, 1802.

Hamilton Johnston, sir Harry. *The River Of Cogo: From its mouth to Bolobolo with a general description of the natural history and anthropology of its Western Basin.* Sampson Low, Marston & Company, Dunstan's house Fetter Lane, Fleet Street, E. C, Fourth Edition, 1895.

Lefèvre, Claire. *The role of relexification and syntactic reanalysis in Haitian Creole: methodological aspects of a research program in afro-american varieties*. Mufwene (ed), the University of Georgia Press, 1993.

Mbongolo, Masengo Ma. *Le Vaudou Haitien Vu Avec les Yeux d'un Kongo D'Afrique*. Malaki Productions, Kinkala, 2003.

Métraux, Alfred. *Le vaudou haïtien*. Editions Gallimard, París, 1958.

Moreau de Saint-Méry, Méderic Louis Élie. *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île Saint-Domingue*. Edité par L. Guérin Et Cte, Théodore Morgand, Libraire-Dépositaire, 2ème édition, París, 1875.

Price-Mars, Jean. *Así habla el tío*. Editora Manatí, Santo Domingo, 2000.

Rigaud, Milo. *Secrets of Voodoo*. City Lights Books, San Francisco, (California), 1985.

La africanidad en la idiosincrasia dominicana

Celsa Albert Batista
"La transculturación y sus particularidades en la República Dominicana"

José Luis Sáez
"El papel social del negro importado en la Iglesia dominicana"

Lipe Collado
"Presencia refleja de lo africano en acontecimientos históricos, conceptos y terminología del dominicano"

Rafael Jarvis Luis
"Los cocolos y Samaná"

Geo Ripley
"Las religiones africanas y sus transformaciones mágico-cristianas en el Nuevo Mundo"

La transculturación y sus particularidades en la República Dominicana

Celsa Albert Batista

La transculturación consiste en la pérdida y sustitución de elementos de la cultura originaria, con fines de explotación y como optimización del trabajo, según afirma Manuel Moreno Fraginals. Sin embargo, entendemos que la transculturación se puede dar en otro tipo de convivencia, como se explica en la realidad histórico-cultural de América. La dinámica de interactuar produce la deculturación y la aculturación, debido fundamentalmente a las condiciones materiales de existencia que obligan a modificar el ser y, de esa manera, el hacer cultura.

La transculturación es un fenómeno social que observamos en la misma conformación de los pueblos indígenas en el Caribe. Tenemos el caso de los igneris, ciboneyes, guanajatabeyes y caribes y el grupo de los taínos de cultura arahuaca procedentes del área del río Orinoco de Venezuela. La convivencia entre estos pueblos da lugar a la aculturación, cuando se nombra como grupo síntesis a los taínos para el caso de la isla Bohío-La Española.

En relación a Europa, y para el caso que nos ocupa, España, podríamos considerar que, al trabajar historia y cultura, el nombre de este país es un concepto que cohesiona elementos comunes. No hay que olvidar que las regiones que la componen se unen por una necesidad política de sacar a los moros, que por más de setecientos años ocupaban las tierras del país. De ahí el conveniente matrimonio de los monarcas Fernando e Isabel, Castilla y Aragón.

Existen aún en nuestros tiempos rasgos diferenciales entre un castellano, un gallego y un andaluz, regiones éstas que en la actualidad se encuentran recuperando los elementos originarios o residenciales de su cultura. Por ejemplo, en Santiago de Compostela, en la Catedral de Santiago, la misa conmemorativa y concelebrada el 25 de julio se oficia tanto en el idioma gallego como en el castellano, esto sin olvidar la influencia de los moros

en su estilo de vida y en los medios comerciales que también van a tener su influencia en España.

Por tanto, en las expediciones del proyecto colombino, por la naturaleza de los componentes que habían pasado por el proceso de deculturación y aculturación, además de los rigores del viaje y, obviamente, del encuentro y desembarco, de alguna manera cambia, agrega y acoge elementos que no le eran propios, cosa que se pone de manifiesto desde la Factoría Colombina en La Española.

Desde el segundo viaje de Cristóbal Colón en 1493 –es posible que sin registrar– ya vinieron africanos en calidad de esclavos domésticos y como parte de las "*cosas*" de las autoridades y de las personas que venían a ocuparse de la administración colonial.

Hay fechas concretas que constatan que los hombres y mujeres africanos fueron traídos antes de la llegada de fray Nicolás de Ovando. Éste, en 1503, preocupado por que los esclavos no querían hacer la tarea impuesta, le escribe a los reyes para que no le envíen más esclavos hasta su aviso. Porque les enseñaban "malas costumbres" a los nativos, se iban a las montañas y se escondían. Entendemos, primero, que si eran malas costumbres se trataba de algo que hacían con frecuencia y, si estaba preocupado, no eran quince o veinte esclavos, sino que se trataba de una cantidad notoria, lo que indica que el rechazo al trabajo forzado esclavo en la isla data desde que los esclavos fueron sometidos a tal sistema.

Definitivamente, la colonización española dio señal de que la Corona se trasladaba a esta isla. Con fray Nicolás de Ovando vienen instituciones imperiales, como el cabildo o ayuntamiento, y la religión católica con diversas órdenes religiosas, cofradías y demás estructuras de la misma. Trae el ganado vacuno, caballar, cabrío y la agricultura. También trae sus estilos arquitectónicos, entre otras cosas.

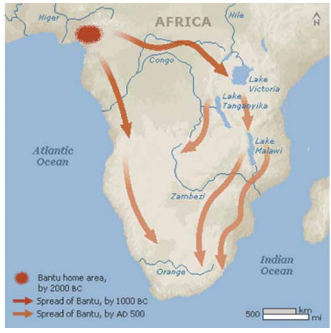
Lo importante de todo esto es que los aproximadamente cuatro mil esclavos existentes en la isla, como afirman los historiadores del periodo, antes de 1511 fueron llamados *ladinos*. Este término significa "transculturado", para los efectos de reconocer que esclavos podrían ser posesión

española. Al principio los ladinos debían ser llevados a Castilla para ser catequizados y bautizados y así adquirir el dominio de la lengua, pues estaba prohibida la práctica de otra religión que no fuera la católica en las nuevas tierras españolas. Según el *Código Negro Carolino III*, se prohíbe "el ejercicio público de otra religión que no sea la católica romana" (p. 35).

Para entender el proceso de transculturación vinculado a la explotación, sólo tenemos que revisar la trata de esclavos atendiendo a todas las características de una diáspora forzada con objetivos concretos. A esas características (hacinamiento, contrabando, enfermedades, muertes, etc.) se suman después los desmanes que significaron los mercados de esclavos y la distribución para su integración. Para dicha integración, los esclavos, hembras y varones, eran clasificados en: esclavos de tala (plantaciones y haciendas); esclavos jornaleros (alquilados en cualquier tipo de servicio que se les requiriera y, de manera especial, como vendedor ambulante), y esclavos domésticos (para todo el quehacer del hogar y también como nanas y nodrizas). Es importante señalar que en la isla los estudios no revelan la utilización del varón como doméstico, tal y como si sucedió en Cuba y Brasil, por ejemplo.

Tanto la trata de esclavos, como la esclavitud y la discriminación racial fueron considerados por la Conferencia Internacional de las Naciones Unidas en agosto de 2001 como tragedia humana y crimen de lesa humanidad, lo cual implica, en cada uno de estos procesos, la deculturación y la aculturación acompañada de tensiones, temores y depreciación.

Para el caso de La Española, la población de origen africano va a estar ligada primeramente al área de actividad de los negreros portugueses en el continente africano, por lo que la mayoría va a pertenecer a la cultura bantú. Como en el mapa elaborado por el Centro Internacional de Civilización Bantú CICIBA, presentado por los directivos en el Seminario Internacional sobre Culturas Bantú en América, el Caribe y Estados Unidos, en Gabón, en 1998, auspiciado por la UNESCO.



Mapa de Africa indentificando el area de cultura Bantu, incluye Somalia y Kenya

Como se puede observar, la vasta área geográfica de intervención de los portugueses es una muestra de que los primeros africanos traídos a La Española eran de la cultura bantú. No obstante, es importante señalar que como España no se dedicó a la trata sino que consumía y compraba a los esclavos a los diversos negreros europeos con la complicidad de africanos de diversas jerarquías, la población que afluyó a La Española durante casi cuatro siglos fue de distintos lugares y de distintas culturas.

Tal fue el caso de España bajo el reinado de Carlos V. España compró esclavos a los banqueros alemanes, a los cuales les había concedido licencia. Así también, obtuvo población esclava a través de los ingleses y franceses, entre otros que bordeaban toda la costa occidental y que tenían capacidad para adentrarse en el corazón de África, a países como Zaire, Nigeria y Benín. En varias ocasiones, estos espacios fueron intervenidos tanto por los ingleses como por los franceses y otros europeos en diversos periodos. Atendiendo a estos orígenes, podemos afirmar que la afrodescendencia dominicana es de cultura bantú y que también hay una considerable presencia de cultura yoruba.

España sólo se dedicó a la trata para sus colonias en América de 1651 a 1662; en las demás ocasiones y durante más de tres siglos se dedicó a negocios con otros negreros europeos. La dinámica de la diáspora forzada despobló gran parte de África, cuantificado en millones. Las características del proceso del viaje eran las mismas: temores, tensiones y deculturación. Entre 1518 y 1520 se inició en La Española el traslado de africanos directamente desde este continente, durante la administración de los padres jerónimos. Éstos fueron denominados *bozales* y los jerónimos se comprometieron con la Corona a transculturizarles en La Española, es decir, catequizarlos, bautizarlos, orientarlos a la asistencia a misa y a fiestas cristianas católicas y enseñarles la lengua.

La urgencia por agilizar el traslado de negros bozales directamente desde África fue por lo siguiente: agotada la industria de la extracción aurífera, los nuevos administradores de la colonia, los padres jerónimos, planificaron emprender el negocio del azúcar, por lo que necesitaban de manera rápida grandes cantidades de personas para dedicarlas a estos menesteres. Hay datos que afirman que antes de 1540 había más de doce mil esclavos,

unos veintiséis ingenios y cuatro trapiches, haciendas, casas de familias, etc., en donde éstos prestaban servicios de acuerdo con las características de su integración (cada trapiche necesitaba como mínimo ochenta esclavos y cada ingenio quinientos).

Esta revisión histórica evidencia las múltiples procedencias de los hombres y mujeres africanos traídos a esta isla para trabajar y desarrollarla bajo el régimen de la esclavitud. Asimismo, nos lleva a la reflexión de que los distintos puntos de procedencia de los esclavos no permitieron que entre sí operara rápidamente un canal de comunicación para enfrentar su situación de manera colectiva. Así que la superestructura colonial, la cual incluye la enseñanza del español, es el núcleo y vehículo que los unifica, es decir, la lengua del amo como elemento de comunicación.

Durante tres siglos y medio, el desarrollo colonial se caracterizó por el mestizaje biológico de los españoles con las indígenas, cuya descendencia fue llamada *mestiza*. De la misma manera, los españoles se mezclaron con las africanas y produjeron una amplia gama de mezclados, denominados *mulatos*. Ahora bien, dado el casi total exterminio de los indígenas, para la primera mitad del siglo XVI, existían muy pocas nativas, por lo que proliferó la mezcla entre españoles y africanas y entre mulatos y mulatas, sobre todo en el siglo XVII. Esta dinámica es lo que el profesor Juan Bosch, en su obra *Composición social dominicana,* denomina *democracia racial*.

Aquí también nacieron los hijos de españoles y africanos, con lo cual tenemos blancos y negros que podríamos llamar *criollos,* constituyendo así un crisol o variedad de colores y rasgos fenotípicos que identifican a la sociedad dominicana. Carlos Larrazábal Blanco, en un estudio que hace a finales del siglo XVIII sobre la población de la parte oriental de la isla –hoy República Dominicana–, expresa lo siguiente:

Esclavos (tanto negros como mulatos)	30,000
Mulatos y negros libres	38,000
Blancos	35,000
Total población negra, mulata y blanca	**103,000**

Otra característica importante del desarrollo histórico la constituyen los levantamientos de africanos rebeldes en busca de su libertad, lo que ha sido llamado *cimarronaje*. Por ejemplo, Carlos Esteban Deive, en una investigación que realiza sobre este tema, nos habla de los diecinueve manieles o recintos de cimarrones entre finales del siglo XVI y el siglo XVII y de una cifra de más de siete mil alzados. Estos recintos eran espacios de libertad de los rebeldes en los que se recreaba y creaba cultura como manera de resolver problemas y satisfacer necesidades. Deive refiere en su obra que en esos recintos se hacía armas blancas, ron y cultivo de corto ciclo, entre otros.

Con la decadencia de la industria azucarera, se desarrolla la economía del hato ganadero, que consiste en grandes extensiones de terreno dedicado a la crianza de ganado y la producción de cultivos menores (jengibre, cañafístula, frutos menores tropicales, etc.). Durante el siglo XVII ocurren en el Caribe insular grandes acontecimientos que van a incidir en la identidad de esta región de América: entre 1605 y 1606 se inicia el proceso de división de la isla La Española con las devastaciones de Osorio, disposición de los reyes para controlar el contrabando ejercido por los franceses en la llamada *banda del norte*. Este traslado forzado de la población de la banda del norte dio origen a las comunidades de Monte Plata y Bayaguana.

Los conflictos entre Francia y España van a cesar con el tratado de Nimega en 1678, mediante el cual España tolera la presencia de los franceses en la parte occidental de la isla. En 1680, los franceses llevan africanos en condición de esclavos desde su factoría en África, fundamentalmente en el área de Dahomey. Con ello empieza la instalación de su más próspera colonia azucarera. En 1697, estas dos naciones celebran un nuevo tratado denominado Ryswick, mediante el cual España reconoce oficialmente a los franceses en la parte occidental, quedando definitivamente establecida de forma convencional la división de la isla y la creación de la colonia francesa de Saint Domingue y de la colonia española de Santo Domingo. A partir de entonces se habla en la isla de "los de aquel lado y los de este lado" concretándose la idea del reconocimiento de la identidad territorial.

En el siglo XVII no sólo hay democracia racial, como afirma el profesor Bosch, sino también crisis económica para la "gente de los dominicos". Hay

un éxodo de inversionistas o colonos hacia el virreinato de la Nueva España y América del Sur. Por la característica de la economía hatera y la crisis económica, hay una cercanía notoria entre la población esclava, negra y mulata libre y las autoridades y el grupo de los blancos españoles e hijos de éstos. Se relajan los rigores de la esclavitud de los primeros ochenta años del siglo XVI, pero no el estatus social.

Desde finales del siglo XVI, las naciones europeas enemigas de España asedian y atacan a la Corona a través de actividades de corsarios y de contrabando, debido al monopolio que ejercía el organismo financiero de la colonia, la Casa de Contratación de Sevilla. Tal fue el caso de La Española en el año 1586, cuando Francis Drake, por orden del rey de Inglaterra, sitia la ciudad colonial, tomando como punto estratégico la Catedral Primada de América; las damas de la época tuvieron que reunir el botín exigido por el corso.

En este mismo siglo intervienen otros contrabandistas y corsarios. Estos ataques tuvieron como consecuencia hechos de significativa importancia social y política para el pueblo de la colonia española de entonces; por tanto, las autoridades y el ejército español se vieron en la obligación de aglutinar negros y mulatos libres y organizarlos para la defensa del territorio, viéndose en la necesidad de formar dos batallones de pardos y morenos libres (mulatos y negros). Éstos van a desarrollar un estatus social y político distinto al de sus iguales, y una preservación y defensa del territorio como algo propio, al igual que los hijos de los españoles nacidos en la isla, las autoridades, etc., independientemente de los prejuicios con que eran tratados en relación a la vestimenta y galardones.

En fin, las naciones enemigas de España le disputaron a ésta el Caribe insular, incluyendo a los holandeses. Así, podemos estructurar esta región insular en: Caribe afrohispano, Caribe afrofrancés, Caribe afroinglés y Caribe afroholandés.

En la segunda mitad del siglo XVII, los ingleses se apoderan de Jamaica y otras islas. Sin embargo, durante el siglo XVIII se desarrolla una aparente estabilidad política en La Española debido al parentesco de los reyes de Francia y España (abuelo-nieto). Es decir, vuelve la dinastía borbónica.

No obstante, hay crisis limítrofes que concluyen en 1777 con el Tratado de Aranjuez. Además, se dinamiza la inmigración de africanos a la parte oriental de la isla a causa de la esclavitud intensiva existente en la colonia francesa. También, tanto en el siglo XVII como en el XVIII, tenemos la presencia significativa de población canaria integrada en el sur, el norte y la capital de la colonia española de Santo Domingo.

A finales del siglo XVIII tiene lugar un hecho de significación histórica: la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (que establece que todas las personas son iguales ante la ley), contenida en la Revolución francesa. Pero estos derechos no se aplican en la colonia francesa. Y el hecho de no aplicar las conquistas de la Revolución francesa en la parte occidental de La Española hace estallar la revolución de esclavos en 1791. En la parte oriental, se firma el Tratado de Basilea entre Francia y España, en 1795. Francia le devuelve territorio de Europa a España y España le cede su colonia. A partir de entonces, pasamos a ser franceses.

En 1801, Toussaint Louverture, líder de la colonia francesa, toma posesión de la parte oriental de la isla en nombre de Francia, abole la esclavitud y establece un gobierno de unidad, que no prospera, ya que Toussaint no contaba con el reconocimiento de Napoleón Bonaparte para llevar a cabo tal acción. Por tanto, en 1802 el general Louis Ferrand, enviado por Bonaparte, inició su gobierno en la anterior colonia española. Ferrand restituyó la esclavitud y comenzó la llamada era de Francia en Santo Domingo.

A pesar de los esfuerzos que hace el general Ferrand por conservar el poder francés, conservadores y liberales no se lo permiten. Los liberales liderados por Ciriaco Ramírez pensaban lograr la independencia, pero éstos fueron retirados por los conservadores bajo el mando de Juan Sánchez Ramírez, quienes atacaron a los franceses y los sitiaron. El general Ferrand se suicidó, lo que aprovechó Sánchez Ramírez para proclamar su victoria en la batalla de Palo Hincado, en el Seibo, en noviembre de 1808, e iniciar la reconquista o vuelta a España, a pesar de la situación política que se gestaba en América y los avances institucionales de España como nación.

En 1809 la reconquista o vuelta a España se desenvolvía sin grandes acontecimientos. Por otro lado, no se gestaba un desarrollo notable de la

economía que impulsara un proyecto político emancipador. No obstante, en 1821 el doctor José Núñez de Cáceres presenta un proyecto de independencia (haitiano-español) que sería llamado más tarde Independencia efímera, ya no sólo por su corta duración, sino porque este proyecto no contenía la abolición de la esclavitud. Además, uno de sus artículos refería que las personas que no sabían leer ni escribir no podían votar ni ser candidatos, factores éstos que impactaron negativamente en la población, pues en aquella época se ansiaba la abolición y pocas personas sabían leer y escribir.

En 1822 el Gobierno haitiano es invitado por algunos hateros de la parte oriental y de la capital a establecer un proyecto de unificación, con lo que se confirmó la preocupación de Núñez de Cáceres y los objetivos del Gobierno haitiano. Éstos pensaban que la población de la parte oriental no tenía la organización ni la preparación técnica para enfrentar a las metrópolis esclavistas y, en enero de 1822, en un acto en el ayuntamiento de la capital, el doctor José Núñez de Cáceres le entrega la llave de la ciudad al presidente haitiano, Jean Pierre Boyer, no sin antes emitir un discurso acerca de los distintos procesos históricos que conformaron los dos pueblos. Acto seguido, Boyer declara la abolición de la esclavitud.

En 1824 y con el propósito de reactivar la economía, el presidente haitiano, Petión, firma un acuerdo con Estados Unidos e integra población libre de origen africano procedente del sur de este país y la ubica principalmente en la Bahía de Samaná y en las provincias de San Cristóbal y Puerto Plata.

El Gobierno haitiano, a pesar de poner en marcha varias medidas positivas para la población en general, realizó actividades y acciones de imposición, tales como la obligación de usar el idioma francés para asuntos oficiales, las contradicciones y persecución a la Iglesia católica y la imposición a la población de la parte oriental de contribuir con el pago de la deuda de "indemnización" exigida por Francia a los haitianos. Estas medidas y otras van a ser rechazadas por la población, rechazo que es catalizado por Juan Pablo Duarte, a la sazón coronel del ejército haitiano. Duarte selecciona desde el aula a un grupo de jóvenes y forma la sociedad secreta La Trinitaria, primera organización política que va a luchar por separarse del Gobierno haitiano.

Lograda la separación e independencia en 1844 con el triunfo de los trinitarios, se forma el primer Gobierno constituido por la Junta Central Gubernativa. El ejército recién formado bajo el mando de Santiago Basora, preocupado por el hecho de que las autoridades de la parte oriental de la isla nunca habían abolido la esclavitud, exige a la Junta Central Gubernativa que ejecute esa acción liberadora. La junta, entonces, declara la abolición de la esclavitud para siempre en la nueva república el 1 de marzo de 1844.

En la segunda mitad del siglo XIX y con el propósito de reactivar la industria del azúcar y adquirir técnicos especializados, se promovió la inmigración de antillanos principalmente afroingleses (nombrados cocolos), ubicándolos en la región Este de la república, en Barahona (parte sur) y en algunos ingenios de la capital. Esta actividad perduró hasta las primeras décadas del siglo XX, en que también tuvimos la primera intervención de Estados Unidos (1916-1924), la inmigración puertorriqueña y la haitiana.

Es importante señalar que durante la colonización a la población esclava y su prole se aplicó una rigurosa legislación que controlaba y marcaba sus funciones y actividades, incluyendo los descansos, las actividades artísticas y las lúdicas. Asimismo, el *Código Negro Carolino* regía sus comportamientos en relación a la coloración de la piel y sus vínculos con los amos y con todos los blancos. Este código, en el capítulo II, ley sexta, refiere lo siguiente:

> Las escuelas públicas de la enseñanza de las primeras letras y rudimentos de la religión abiertas hasta ahora indistintamente para los jóvenes de primera distinción, para los blancos de todas clases y para los pardos y negros libres, de cuya confusión y mezcla derivan respectivamente desde su niñez, las siniestras impresiones de igualdad y familiaridad entre ellos. Estarán cerradas por punto general en adelante para todos los negros y pardos primerizos, que deben dedicarse todos a la agricultura sin que puedan por eso mezclarse con los blancos, los tercerones, cuarterones y demás que pueden ponerse en aulas separadas, pero dirigidas por personas blancas de probidad e instrucción, que impriman desde sus primeros años en el corazón los sentimientos de respeto e inclinación a los blancos con quienes deben equipararse algún día.

Dicha legislación socio-racial se une a las adjetivaciones peyorativas para los negros y mezclados (saltapatrás, tenteenelaire, grifo, pelo malo, zambo, contrahecho, alcatraz, etc.). Esto obviamente incide en la formación de la mentalidad social de La Española: una sociedad racista, disociadora, discriminadora, que debido a ello genera conflictos para asumir su identidad por la determinación negadora de la dignidad de la persona y del desarrollo de su realización personal y social, aun en aquellos considerados libres. También genera complejos de todo tipo, una débil autoestima y comportamientos enajenados y autonegadores. De esta manera, se repiten las actitudes e internalizan los valores con que fueron educados por los amos y esclavistas. Estas deformaciones han constituido un enorme reto de trabajo de concienciación para los investigadores, sociólogos, historiadores, psicólogos, antropólogos, etnólogos, literatos, educadores y demás profesionales que trabajan con la población dominicana desde las ciencias sociales desde hace aproximadamente cinco décadas.

Al cabo de cuatro siglos de convivencia en la que la República Dominicana fue centro de interacción de diversos grupos de europeos, de africanos y de población de origen africano con culturas ya sincretizadas desde finales del siglo xv hasta el siglo xx, ya no puede hablarse de transculturación sino de *sincretismo cultural*, es decir, de la unión de dos o más culturas para el surgimiento o producción de una *nueva cultura*. El pueblo *nuevo* que surge del mestizaje biológico es el protagonista de la construcción de esa nueva cultura. Creatividad, recreación y sincretismo cultural es la dinámica en que se basa la dialéctica histórica que da como resultado: pueblo y cultura dominicanos.

Esta cultura se inicia con el encuentro de tres matrices fundamentales y es enriquecida por otras culturas ya sincretizadas y que en la actualidad ocupan y representan la colectividad dominicana, por ejemplo, la Cofradía del Espíritu Santo de San Felipe de Villa Mella y la Danza de los Guloyas de San Pedro de Macorís, de influencia cocola, reconocidas ambas por la Organización de las Naciones Unidas a través de la UNESCO como Patrimonio de Cultura Inmaterial de la Humanidad en los años 2001 y 2005, respectivamente; el gagá de influencia haitiana; la zarandunga de Baní; el bambulá de Samaná; los atabales o palos, acompañados de cantos como salves y plenas; y danzas rituales y de regocijo en cualquier lugar del país.

Además de instrumentos-utensilios, cabe significar lo siguiente: el merengue y el perico ripiao como danza de regocijo y baile de conocimiento nacional e internacional, donde los instrumentos son de origen africano (tambora, güira de metal, marimba) y de origen europeo (guitarra y acordeón). El variado sincretismo religioso está fundamentado en la religión cristiano-católica y en las diversas creencias en divinidades africanas. Tal es el caso del Servicio a los Seres, con una estructura de veintiuna divisiones. En otros lugares del Caribe el sincretismo religioso se manifiesta en la mezcla de la cosmovisión católica y africana, como en el caso de la santería en Cuba y Puerto Rico, entre otros.

El amplio proceso de la diáspora de personas conllevó también la diáspora de la zoología y la botánica. En el contexto culinario, en la mañana estamos en África, Europa y Asia con el café, la leche y el azúcar, y en Medio Oriente con el pan de trigo. A mediodía sentados ante la mesa estaríamos en Asia con el arroz y en Europa y América con las habichuelas y la carne, pero también en África si usamos guandules, guinea, ñame, molondrón y malanga, o en Europa de nuevo con una rica sopa o cocido y volvemos a Asia con el guineo, el plátano, el mango, etc. Si mezclamos, tenemos moro de guandules y pescado con coco (uno de los platos principales de Samaná); una comida o cena de donplin con bacalao o harina con carne (platos frecuentes en San Pedro de Macorís y La Romana) y un viernes o sábado cualquiera un chacá con dulce o con sal perteneciente a la dieta haitiana y dominicana. Casi todos estos platos y frutas son de origen africano y en la actualidad forman la cocina dominicana.

Este sincretismo se puede apreciar también en las diversas expresiones culturales de la República Dominicana, cuando se usa como fuente de lirismo en la literatura, en los objetos y utensilios como el pilón en sus distintos tamaños, en la sombra de un hermoso flamboyán, etc. Todo esto nos habla de la diversidad, riqueza y fortaleza de un pueblo que reconoce en su historia la construcción de su cultura y, por tanto, de su *ser y pertenecer*. Es decir, reconoce su identidad social y cultural.

Bibliografía

África en América. Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1981.

Albert Batista, Celsa. *Mujer y esclavitud en Santo Domingo.* Ediciones INDAASEL. Tercera Edición. Editorial Gente, Santo Domingo, 2003.

---. *Los africanos y nuestra isla.* Sexta Edición, Ediciones Librería La Trinitaria, editora Búho, Santo Domingo, 2010.

Álvarez Álvarez, Luis. *Nicolás Guillén; identidad, diálogo y versos.* Ediciones Oriente, Santiago de Cuba, 1997.

Andújar, Carlos. *La presencia negra en Santo Domingo. Un enfoque etnohistórico*. Editorial Letras Gráficas, Santo Domingo, 2006.

Balaguer, Joaquín. *La isla al revés. Haití y el destino dominicano.* Editora Corripio, cuarta edición, Santo Domingo, 1984.

Bosch, Juan. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial.* Editora Alfa y Omega, Santo Domingo, 1978.

---. *Composición social dominicana*. Editorial Alfa y Omega, Santo Domingo, 1988.

Cassá, Roberto. *El racismo en la ideología de la clase dominante dominicana.* Revista Ciencia. Vol. 3 N° 1, Santo Domingo, 1976.

Casimir, Jean. *La cultura oprimida*. Editorial Nueva Imagen, México, 1981.

Cela, Jorge. *Dominación ideológica o tarea cultural: reflexiones sobre educación, ideología y cultura.* Edición Centro Poveda, Santo Domingo, 1988.

De Utrera, fray Cipriano. *Santo Domingo: dilucidaciones históricas* (I-II). Editora Centenario, Santo Domingo, 1995.

Del Cabral, Manuel. *Obra poética completa.* Editora Alfa y Omega, Santo Domingo, 1976.

Díaz Soler, Luis M. *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*. Editorial Universitaria, cuarta edición, Puerto Rico, 1989.

Fanón, Frantz. *Escucha blanco*. Editorial Nova Terra, Barcelona, 1970.

Franco, Franklin. *Los mulatos y la nación dominicana*. Impresora Vidal, Santo Domingo, 1998.

García Arévalo, Manuel. *Cimarrón*. Fundación García Arévalo, Santo Domingo, 1986.

---. *La artesanía y su influencia en el desarrollo de la comunidad*. Ediciones Fundación García Arévalo, editora Amigo del Hogar, Santo Domingo, 1987.

Guerrero Bonetti, Gloria (organizadora de la conferencia). *Encuentro con el Merengue*. Santo Domingo, 1978-1979.

Hart, Richard. *Esclavos que abolieron la esclavitud*. Casa de las Américas, La Habana, 1984.

Hernández Soto, Carlos. *Morir en Villa Mella*. *Ritos funerarios afrodominicanos*. Centro para la Investigación y Acción Social en el Caribe, Santo Domingo, 1996.

Iznaga, Diana. *Transculturación en Fernando Ortiz*. Ciencias Sociales, La Habana, 1989.

Jiménez, Blas R. *Caribe africano en despertar*. Editora Manatí, primera edición, Santo Domingo, 2006.

---. *El nativo: versos en cuentos para espantar zombis*. Editora Búho, primera edición, Santo Domingo, 1996.

Klein, Herbert S. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.

"La trata negrera del siglo XV al XIX". Documentos de trabajo en informe de la Reunión de Expertos organizada por la UNESCO en Puerto Príncipe, Haití, del 31 de enero al 4 de febrero de 1978. Serbal UNESCO, París, 1981.

Larrazábal Blanco, Carlos. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*. Julio de Postigo e hijos Editores, Santo Domingo, 1975.

Lebrón Saviñón, Mariano. *Historia de la cultura dominicana*. UNPHU, cuarto tomo, Santo Domingo, 1982.

Lizardo, Fradique. *Cultura africana en Santo Domingo*. Editado por Sociedad Industrial Dominicana en Editora Taller, Santo Domingo, 1979.

Lucena Salmoral, Manuel. *Los códigos negros de la América española.* Ediciones UNESCO, Alcalá de Henares, 1996.

Malangón Barceló, Javier. *Código Negro Carolino (1784)*. Editora Taller, Santo Domingo, 1974.

Malisnowski, Browslaw. *Una florida científica de las culturas*. Editorial Sudamérica, Buenos Aires, 1948.

Martínez Gálvez, Inmaculada y Medina Rodríguez, Valentín. *Nuevas aportaciones al estudio de la migración clandestina de las Islas Canarias a América Latina (1948-1955)*. Ediciones Cabildo Insular de Gran Canaria, Madrid, 1992.

Martínez Montiel, Luz María; Agüero, Selma; Cangabo, Massimango (et al.). *África en América*. Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo, México, 1982.

Meyer, Jean. *Esclavos y negreros*. Ediciones Aguilar, Madrid, 1989.

Mir, Pedro. *Tres leyendas de colores: ensayo de la interpretación de las tres primeras revoluciones del Nuevo Mundo*. Editora Taller, Santo Domingo, 1984.

Mieses Burgos, Franklin. *Clima de eternidad*. Impresora Amigo del Hogar, Santiago, 1986.

Mota Acosta, Julio Cesar. *Los cocolos en Santo Domingo*. Editorial La Gaviota, Santo Domingo, 1977.

Moya Pons, Frank. *Historia del Caribe, azúcar y plantaciones en el mundo*. Ediciones Feriblibro. Santo Domingo, 2008.

Museo del Hombre Dominicano. Boletín 31. *Congos de Villa Mella*. Secretaría de Estado de Cultura, República Dominicana, 2002.

Pérez Memén, Fernando. *La Iglesia y el Estado en Santo Domingo (1700-1853)*. Editora Taller, Santo Domingo, 1997.

Pala, Achola y Ly, Madina. *La mujer africana en la sociedad precolonial*. Serbal-UNESCO, Barcelona, 1982.

Prince, Richard (compilador). *Sociedades cimarronas*. Siglo XXI, América Nuestra, México, 1981.

Rodríguez Demorizi, Emilio. *Sociedades, cofradías, escuelas, gremios y otras corporaciones dominicanas*. Editora Educativa Dominicana, Santo Domingo, 1975.

Rosario Candelier, Bruno. *Los valores negros en la poesía dominicana*. Revista Eme-Eme, vol. III, N° 15, noviembre-diciembre, 1974.

Stein, Stanley y Stein, Bárbara. *La herencia colonial de América Latina*. Siglo XXI, México, 1977.

Tolentino Dipp, Hugo. *Raza e historia en Santo Domingo*. Editora de la UASD, Santo Domingo, 1974.

Tujibikile, Pedro Muamba. *Sebastián Lemba, mártir de la Iglesia naciente y héroe de los excluidos*. Ediciones CEDEE, Santo Domingo, 1993.

Veloz Maggiolo, Marcio. *Mestizaje, identidad y cultura*. Editora Búho, Santo Domingo, 2006.

William, Eric. *Capitalismo y esclavitud*. Siglo xx, Buenos Aires, 1973.

El papel social del negro importado en la Iglesia dominicana

José Luis Sáez

Ante todo, es preciso explicar, primero, que los tres siglos que duró la esclavitud negra en Santo Domingo se caracterizaron por un régimen peculiar, por así decirlo, de relaciones sociales, que se diferenciaba del mantenido en otras colonias españolas de América y de la misma zona del Caribe. Segundo, que muchos autores o simples expositores, sobre todo si dramatizan su oposición al sistema, hacen inferencias de otros sistemas y otros lugares geográficos, con la mayor libertad, pero falseando la historia real de la esclavitud negra en el Santo Domingo monárquico.

Si además se tiene en cuenta el factor económico que hizo degradar la producción y perdió el aliciente del mercado extranjero, la presencia del heredero del negro importado en la sociedad dominicana es un factor con el que hay que aprender a convivir, y que cambiará el perfil del futuro pueblo dominicano. No es nada raro que Juan Bosch en su *Composición social dominicana* se refiriese al estilo de la esclavitud dominicana del siglo XVIII, en tiempos de la prolongada crisis económica, como "una democracia racial en el trato", apareciendo así como un germen el estilo y la mentalidad dominicana del futuro.[1]

De igual modo, la Iglesia dominicana –sería mucho más adecuado decir la Iglesia en Santo Domingo– se mantuvo abierta a la integración del descendiente del negro importado, ciertamente mucho más que la sociedad colonial o sus instituciones políticas. Y aunque en este hecho intervinieron otros factores que no quiero eludir, ésta es la hipótesis que me propongo plantear.[2]

1. El acceso a los sacramentos: bautismo, matrimonio y entierro

Como primera aclaración, creo que no es exagerado decir que un 80% de los esclavos bautizados hasta mediados del siglo XIX son hijos de matrimonios legítimos. Es decir, que de los 11,516 hijos de esclavos bautizados

en la Catedral de Santo Domingo entre 1590 y 1822 unos 9,212 eran hijos de matrimonios legítimos y recibieron el bautismo a los veintiuno o veintitrés días de nacidos. La gran mayoría tenía apellidos castellanos –era una forma de identificación y seña de derecho de propiedad– mientras que los recién llegados o los hijos naturales (entonces se agregaba la etnia a la que pertenecían) a la hora del bautismo eran adultos y en su mayor parte adolescentes. Cuando se habían criado en la casa desde muy niños se les conocía como esclavos de casa, expresión que se fue degenerando y se comenzó a simplificar en los libros parroquiales como "ángel de encase"[3].

Otro factor importante de la identidad del heredero de los negros importados es que son escasas las referencias a negros expósitos. Los expósitos siempre eran blancos; además de aparecer en la puerta del colegio de los jesuitas, lo hicieron en uno de los dos conventos femeninos y se da el caso de los que abandonaron a la puerta de la casa de una partera, e incluso una vez a la puerta de la casa de Clemente Aguilera, un moreno libre.[4] Sólo se constatan en esos tres siglos tres expósitos de raza negra, aunque se use el eufemismo morenos o mulatos.[5]

Una de las muestras de tolerancia de la Iglesia, posiblemente a espaldas del poder político, es el matrimonio frecuente a partir, al parecer, de 1674,[6] entre esclavos de distintos amos y entre esclavas y libertos o viceversa.De igual modo, aunque los casos son reducidos, también hubo casamientos de esclavos con hijas o descendientes de castellanos, como ocurrió el 4 de febrero de 1675 con Juan de la Concepción, esclavo del licenciado Juan Bautista de Saavedra, casado con María de la Peña, viuda.[7] Cinco años más tarde, se registra el casamiento de Lucas Gutiérrez, mulato esclavo de Juan de Mieses, casado en la catedral el 13 de mayo de 1680 con Tomasina de Valdesia, hija legítima de Rodrigo Lino y Francisca de Valdesia.[8] Ese mismo año, un mes más tarde (11 de junio) se registra el matrimonio de Domingo Márquez y Luisa de Figueroa, negra esclava de Rodrigo de Acevedo, celebrado por el licenciado Juan Rodríguez Girón.[9]

El caso contrario, el de castellano con morena libre, sucedió en 1759 con la boda de Gregorio José Reguilto, natural de Las Mesas (Cuenca), con Isabel Catarina Soriano, mulata dominicana.[10] Un caso semejante es el del 17 de noviembre de 1773, en que se registraba el matrimonio de

Pedro Alonso Cabezuda, natural de León, y Antonia Pimentel Fernández, morena libre dominicana y viuda, habiendo cumplido con el requisito de las amonestaciones en tres domingos consecutivos *(inter missarum solemnia)*.[11]

En realidad, a todo esto lo amparaba una Real Cédula de Felipe II (Guadalupe, 1 de febrero de 1570) que prohibía la exportación de esclavos negros casados, a no ser que trajesen también a su esposa e hijos.[12] La norma en cuestión tuvo su precedente cuarenta y tres años antes en una real provisión del emperador Carlos I (Valladolid, 28 de junio de 1527), dirigida a la Real Audiencia, que con la finalidad de poner coto a las rebeliones, ordenaba que los negros de la isla y cuantos fuesen enviados a ella en el futuro contrajesen matrimonio, "porque con esto y con el amor que tendrían a sus mujeres e hijos, y con la orden del matrimonio, sería causa de mucho sosiego de ellos y se excusarían otros pecados e inconvenientes que de lo contrario se siguen".[13] Y para evitar malentendidos, se adelantaba a aclarar que el matrimonio debía ser libre y no premioso, pero que el hecho de casarse no suponía que se fueran a convertir en libres, sino que seguirían siendo esclavos, "como si el dicho matrimonio no pasase".

En cuanto al entierro, tratándose de esclavas domésticas o personales del Convento de Santa Clara, se les daba sepultura en el mismo Convento, ya sea en una cripta del templo o en un espacio dedicado a cementerio, hoy desaparecido. En 1684, por citar sólo dos ejemplos, el presbítero Domingo de Chávarri, párroco de la catedral, ofició en el entierro de Ambrosio, negro esclavo del convento (28 enero de 1684), y de Inés, negra esclava de sor Francisca Costilla (17 noviembre de 1684).[14] Ya en el siglo XVIII, hay más de dos o tres casos de entierros en criptas o en algunos espacios abiertos en las naves laterales de la catedral. El 1 de enero de 1713 se enterró a Manuel de Vega, esclavo del capitán Felipe de Lara, y el 14 de abril de 1762 se hizo otro tanto en "el tramo penúltimo de la nave de la epístola" con Juan de la Cruz, negro libre, vecino de Los Mina, casado con Teresa, esclava del teniente Jaime de Aponte.[15]

No dejan de ser reveladores los casos de esclavos o libres de raza negra que reciben sepultura en capillas de cierto privilegio, mientras que la mayor parte de los fallecidos son conducidos al cementerio o camposanto

de la catedral, la actual Plazoleta de los Curas. En la cripta de la capilla de San Cosme y San Damián (donde está el mausoleo del arzobispo Meriño), se enterró, el 3 de enero de 1764, a Juan Ventura de Lara, moreno libre de nación boruca, casado con Catalina Girón.[16] Mientras, en la cripta de la capilla de San Juan Bautista, recibió sepultura el 22 de febrero de 1763 Domingo de Chalas, fallecido repentinamente en la hacienda de su amo, don Diego Phelipe.[17] En la capilla de la Candelaria sería enterrada, el 4 de noviembre de 1763, Bernarda Landeche, morena liberta, viuda de Juan de Altagracia, también moreno libre.[18] Cinco meses después (el 4 de abril de 1764), sería enterrado en la misma capilla Francisco Salinas, negro mina, casado con Ana Valdés, también mina.[19] Súmense a éstos, dos esclavos más enterrados en los tramos de la nave de la epístola y uno en la del evangelio entre abril y diciembre de 1763.

Por último, se dio también el caso de José Hinojosa, un esclavo "de los bienes que quedaron por muerte de don Ignacio Hinojosa", que fue enterrado en la cripta de su cofradía (probablemente la ya citada de San Juan) en el Convento de Santa Clara, el 20 de abril de 1779.[20] Sólo en algunos casos y tratándose siempre de "pardos libres" y probablemente de buen nivel económico, se enterraron en capilla propia, como sucedió con Agustina Rondón o Rendón, "parda libre", que recibió sepultura el 12 de diciembre de 1782 en el templo de las Mercedes.[21]

El asunto del nivel económico se evidencia también en el caso de la fundación de algunas capellanías. Entre el amplio registro de capellanías del siglo XVIII que se conservan, destaca la que mandó fundar en la parroquia de Santa Bárbara el 13 de noviembre de 1735 Francisca Juliana, morena libre, con un capital inicial de cuatrocientos pesos. El primer capellán, según lo ordenado en el testamento de la fundadora, fue el presbítero José Lino del Castillo.[22]

2. Creación de cofradías y hermandades: solidaridad y protección

La importancia que la Iglesia dio a las cofradías y hermandades queda demostrada en el capítulo primero del título sexto del primer sínodo diocesano de Santo Domingo. "Todas las cofradías y hermandades, que

por devoción y aumento de la religión cristiana están erigidas y fundadas en este arzobispado –decía el documento del sínodo convocado por el arzobispo fray Domingo Fernández de Navarrete, O. P., el 5 de noviembre de 1683–, mandamos que se visiten todos los años por nos o por quien lo cometiéramos, para que se reconozca si perseveran en su loable instituto, y que hagan sus constituciones".[23]

Asimismo, el primer concilio provincial de la arquidiócesis, convocado y presidido por Fray Pedro de Oviedo Falcón, (21 de septiembre de 1622-1 de enero de 1623), en el capítulo diez de su sesión quinta (19 de diciembre de 1622), insiste en que las cofradías están sujetas a la autoridad del obispo, sin el cual no pueden ser creadas, y por la misma razón deben ser visitadas por el mismo obispo o sus delegados.[24] De todos modos, aun sabiendo que algunas cofradías de morenos criollos habían cumplido ya treinta años, no detalla a qué tipo de cofradías se refiere en particular.

Aparte de la bien conocida Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios del Carmen y Jesús Nazareno, fundada por los morenos criollos en el Hospital de San Andrés el 2 de julio de 1592, cuya capilla se conserva en su integridad, actualmente denominada Parroquia del Carmen, los descendientes del negro importado dispusieron de otras hermandades o cofradías, incluso en la misma Catedral de Santo Domingo. En la capilla de San Juan, última del lado de la epístola, hoy desaparecida, tuvo su sede la Cofradía de San Juan Bautista, fundada el 9 de julio de 1602 y compuesta también de morenos criollos, es decir negros nacidos en la isla. Como ya se mencionó, en la capilla de San Cosme y San Damián de la misma catedral existía la cofradía del mismo nombre, compuesta de negros ararás, y en la de la Candelaria estaba la sede de la cofradía del mismo patronazgo, compuesta de negros biafras y mandingas, fundada en 1602 por Antón López y, según Carlos Larrazábal, en 1613 ya contaba con trescientos miembros, admitiendo ya cofrades de raza blanca.[25] De igual modo, en la capilla de la Magdalena estaba la sede de la cofradía de ese nombre, compuesta de negros zapes.

Fuera de la catedral e incluso en varias parroquias de la isla, existía la Cofradía del Espíritu Santo; surgió al parecer en el valle de Baní, entre los esclavos de la zona de los ingenios, se originó en algún momento del siglo

XVIII y parece ser que disponía de una casa u hospital para alojar a los esclavos enfermos.[26]

3. La promoción del descendiente del negro importado en la Iglesia

La reducción del personal eclesiástico de origen castellano, el crecimiento de la población y la inseguridad de un seminario para la adecuada formación del clero futuro determinaron, ya en la segunda década del siglo XVII, la promoción a las órdenes sagradas, incluido el sacerdocio, de los descendientes del esclavo de origen africano, al parecer, contrariando o haciendo caso omiso de lo dispuesto por el Primer Concilio Provincial de Santo Domingo (septiembre de 1622-enero de 1623).

Este concilio, el único que celebró esta provincia eclesiástica, determinó dar, por así decir, la "mayoría de edad" a los indígenas y a los negros. A ambos se les concedía la recepción de los sacramentos y la asistencia a misa, en el caso de los obreros del campo, al menos seis veces al año, aunque a ambos excluye de las órdenes sagradas. Tratándose de los segundos, el capítulo tercero de la sesión segunda (6 de noviembre de 1622) estableció que los negros *(fusco colore affecti)* no fuesen admitidos a sagradas órdenes, a no ser que distasen del "tronco etíope por tres generaciones". [27]

De los promovidos al sacerdocio, el primero y más notable fue, sin duda, Tomás Rodríguez de Sosa (c. 1605-1670), maestro de niños, experto latinista, muy buen predicador y capellán de la Real Audiencia, que fue ordenado sacerdote en 1625.[28] Y no fue éste el único. A finales de ese mismo siglo y sobre todo gracias a las gestiones del arzobispo Francisco de la Cueva Maldonado (1662-1667), ya habían sido ordenados ocho más de los "manchados con esa mácula", como decían algunos documentos de la época, a pesar de la redundancia.[29] Es más, el 15 de enero de 1665, el mismo arzobispo sugirió al rey Felipe IV ordenar de mayores a Diego de Quesada Torres, nieto del oficial de la Real Audiencia, y a Jerónimo López de Torres, que nació esclavo.[30] Diego de Quesada, hijo legítimo de Jerónimo de Quesada y Melchora de Torres, había sido bautizado por el canónigo Melchor de Torres el 22 de marzo de 1645.[31]

Además del conocido racionero Antonio Sánchez Valverde y Ocaña, otros eclesiásticos de origen negro durante el siglo XVIII fueron el licenciado Nicolás de Aguilar (m. 1741), Juan de Gálvez, José de Quesada, el maestro Lázaro de Acevedo (cura de San Andrés), su hermano Francisco de Acevedo, Gabriel de Piña y Urdaneta, José Luis de Fonseca (cura de Baní en 1723) y Juan Antonio Aguilar (m. 1741).[32]

Pero como el prejuicio es libre y no se ataca ni con leyes ni con represión –y más cuando su proyección económica es la que lo determina–, pasaría mucho tiempo antes de que descendientes de esclavas y blancos y viceversa formasen parte –sin obstáculos de nadie– del cabildo de la Catedral de Santo Domingo, un grupo ciertamente elitista. Y el evidente botón de muestra del prejuicio está en el rechazo a que, a pesar del nombramiento real, ocupase la posición de canónigo doctoral el prestigioso licenciado Pedro Agustín Morell de Santa Cruz y Lora (1694-1768), que desempeñaría tan honroso papel, primero, como obispo de Nicaragua (1749-1753) y más tarde, en Santiago de Cuba, como su trigésimo obispo (1753-1768). Y todo ese rechazo por parte de los canónigos dominicanos sólo por el hecho de que su abuela era mulata.[33]

Los descendientes de africanos, ordenados sacerdotes probablemente a finales del siglo XVII y que ocuparon luego cargos en el cabildo eclesiástico de Santo Domingo fueron José Fernández de Villafranca (chantre, 1716); Juan Agustín de Castañeda (tesorero, 1723); doctor Nicolás Antonio de Valenzuela (vicerrector de la Pontificia Universidad de Santo Tomás, 1777-1778); Francisco Antonio González (canónigo, 1784); doctor José Rengifo Pimentel (provisor del arzobispado, 1725-1729 y 1743-1745); y el doctor Melchor Carrión (arcediano, 1739). Los dos últimos fueron los únicos que alcanzaron la codiciada posición de deán en 1729 y 1749, respectivamente.[34] Es obvio que, además de la dignidad, la posición de deán, ya a mediados del siglo XVII, estaba dotada con 560 pesos, mientras una canonjía devengaba 267 pesos y la simple ración 150 ducados.

Lo cierto es que cuando desaparece la esclavitud como institución en el siglo XIX con el primer régimen republicano, se define también mejor el perfil de la sociedad dominicana –aquí no es necesario hablar de crisol de razas o el manoseado *melting pot*– y, por la misma razón, antes de iniciarse

el siglo XIX, la Iglesia contará con clérigos e incluso dignatarios mulatos, pero al menos con nombres y apellidos castellanos, y no con esa "marca indeleble" del nombre de tribu. Esos mismos descendientes fueron ampliando su presencia en el cabildo, por lo menos hasta su desaparición virtual durante la unificación de la isla bajo un solo gobierno en 1822. Durante la segunda época colonial española de 1861, reaparece como una ficción compuesto en su mayoría por personal español. Cuando por fin, casi como una caricatura del creador, el 12 de mayo de 1512 se organiza el llamado cabildo honorario, en 1875 ya no hay que hablar de presencia africana en sus filas, sino de un nuevo tipo de dominicano que ahora forma parte del clero secular y que pronto será parte del clero regular.[35] Y ésta es la historia que vivimos en este siglo XXI, con nuevas estructuras económicas y un perfil racial bien definido, pero que empezó a incubarse a mediados del siglo XVII.

Notas

1. Bosch, Juan, *Composición social dominicana. Historia e interpretación.* Alfa y Omega, Santo Domingo, 1979, p. 79.

2. Aunque no he cambiado lo principal de lo expuesto en mi obra *La Iglesia y el esclavo negro en Santo Domingo. Una historia de tres siglos* (Patronato de la Ciudad Colonial, Santo Domingo, 1994), lo expuesto aquí, además de una concreción y ampliación, supone cierto avance y más amplio uso de las fuentes directas del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Santo Domingo (ASD).

3. En los libros de defunción del arzobispado de Santo Domingo, entre el 5 de febrero de 1667 y el 18 de junio de 1669, se registra la muerte de veintisiete niños en esa categoría de "ángel de encase", correspondientes a otros tantos amos. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro I Entierros* (1666-1701), ff. 33-46v.

4. *Cfr.* ASD. *Libro X Bautismos* (1758-1762), f. 340.

5. El primer caso es una "morena de casta Anagro" (22 de mayo de 1757), seguido de dos mulatas sin más especificación (15 de julio de 1781 y 15 de agosto de 1781). *Cfr.* ASD. *Libro IX Bautismos* (1753-1758), f. 216v; *Libro XVI Bautismos* (1779-1782), ff. 193-201.

6. Se trata del matrimonio del esclavo de los jesuitas Manuel de Soto (casta angola) y Ana de Suero (libre), celebrado el 26 de diciembre de 1674. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro III Matrimonios* (1674-1719), f. 1v.

7. *Cfr. ibíd.,* f. 14v.

8. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro III Matrimonios* (1674-1698), f. 44. El oficiante fue el bachiller Juan Rodríguez Girón, teniente cura de la catedral, y los testigos Diego González y Francisco Benítez. Sobre la familia véase C. Larrazábal B. *Familias dominicanas* IV (Santo Domingo, 1978), 214.

9. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro III Matrimonio* (1674-1698), f. 138v.

10. Al ocurrir un lapso en los libros de matrimonio, no ha quedado más constancia de este matrimonio que el bautismo de su primer hijo (José de la Rosa), el 19 de septiembre de 1759. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro X Bautismos* (1758-1762), f. 59v.

11. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro V Matrimonios* (1771-1775), ff. 237-237v. El oficiante fue el presbítero Manuel Hernández, cura teniente de la catedral, y la partida aclara que no se velaron por ser viuda la novia.

12. *Cfr*. AGI. *Contratación*, 5012; repr. Diego de Encinas, *Cedulario indiano* IV (Madrid, 1946), 385; Richard Koneztke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica* I (Madrid, 1953), p. 451.

13. *Cfr.* AGI. *Indiferente*, leg. 421, lib. 12, f. 151; repr. *Recopilación de leyes de Indias* (Madrid, 1680), lib. 7, tit. 5, ley 5; Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica I. 1483-1810,* (Salamanca 1953), pp. 99-100.

14. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro I Entierros* (1666-1701), ff. 143-158.

15. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro V Óbitos* (1758-1767), ff. 83-83v.

16. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro V Óbitos* (1758-1767), f. 126v; Carlos Larrazábal B., *op. cit*., p. 160.

17. *Cfr.* ASD. Catedral, *loc. cit.,* f. 104v.

18. *Cfr.* ASD. Catedral, *loc. cit.,* f. 122.

19. *Cfr.* ASD. Catedral, *loc. cit.,* f. 130.

20. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro VI Entierros* (1778-1798), f. 45. Ofició la ceremonia el presbítero Juan de Mena, teniente cura de San Miguel, interinamente en la catedral. El ayudante mayor Ignacio Hinojosa Jobel, nacido en 1699 y casado con Petronila Valerio, falleció el 2 de septiembre de 1778. *Cfr.* C. Larrazábal, *op. cit*., p. 70.

21. *Cfr.* ASD. Catedral. *Libro VII Defunciones* (1778-1798), ff. 100v-101.

22. *Cfr.* ASD. *Libro II de capellanías* (1749-1753), f. 167; repr. J. L. Sáez, *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo* (1994), p. 402.

23. Primer sínodo diocesano celebrado por el arzobispo de Santo Domingo, don fray Domingo Fernández Navarrete, el 5 de noviembre de 1683. En él se hicieron y se incluyen las constituciones y aranceles. AGI. *Santo Domingo,* 93, Nº. 258/A, f. 90.

24. *Cfr.* Fray Cesáreo de Armellada, O.F.M. Cap. (ed.), *Actas del Concilio Provincial de Santo Domingo. 1623-1623* (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1970), p. 92.

25. *Cfr.* Carlos Larrazábal B. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo.* Julio D. Postigo e hijos, Santo Domingo, 1975, pp. 136-137

26. *ibíd*., p.136.

27. *Cfr.* Fray Cesáreo de Armellada, O.F.M. Cap. *op. cit.* (1970), pp. 25-26. Véanse los comentarios de Mons. Hugo E. Polanco B. en "El Concilio Provincial de Santo Domingo y ordenación de negros y de indios", *Revista española de derecho canónico* XXV:72 (Madrid, septiembre-diciembre, 1969), pp. 697-705.

28. Sobre este destacado clérigo mulato, véase mi ensayo "P. Tomás Rodríguez de Sosa: un esclavo que se entregó a otro señor", en *Cinco siglos de Iglesia dominicana.* Amigo del Hogar, Santo Domingo 1993, pp. 47-60.

29. *Cfr.* José L. Sáez, *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo*. Patronato de la Ciudad Colonial, Santo Domingo, 1994, pp. 60-63.

30. Así lo recogía fray Cipriano de Utrera en *Noticias Históricas de Santo Domingo VI*. Fundación Rodríguez Demorizi, Santo Domingo, 1983, p. 257. A su vez, López de Torres era hijo de padre blanco y una negra esclava, aunque su padre le concedió posteriormente la libertad. *Cfr.* C. Larrazábal. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo* (1975), pp. 140-141.

31. *Cfr.* ASD. *Libro II Bautismos* (1638-1673), f. 73, Nº. 388. Como apuntaba Larrazábal, el hecho de usar el don o doña delante de los nombres, además de cierta degradación social, puede referirse a la condición de descendientes de esclavos.

32. *Cfr.* C. Larrazábal B., *op. cit*., 138-141. A varios de ellos se refiere fray Cipriano de Utrera, O.F.M. Cap. en su documentado estudio *Morell de Santa Cruz*, en *Clío* XIX: 90 (C. Trujillo, mayo-agosto 1951), 71, col. 1-2.

33. Al respecto, véase el docto ensayo de fray Cipriano de Utrera *Morell de Santa Cruz*, en *Clío* XIX:90 (mayo-agosto 1951), pp. 57-74.

34. *Cfr.* Raymundo González, "Nómina de los prebendados del cabildo de la Iglesia Catedral de Santo Domingo (1629-1811)", *BAGN* LXXI: 123 (enero-abril 2009), pp. 258-268.

35. *Cfr.* Rafael Bello P. *Cabildo Honorario de la Catedral de Santo Domingo* (Santo Domingo, 1986), pp. 39-68.

Presencia refleja de lo africano en acontecimientos históricos, conceptos y terminología del dominicano

Lipe Collado

En la sociedad dominicana existen perfiles trascendentes de una enculturación protagónica polidireccional de la negritud derivada de la africanidad, que, a pesar de sus evidencias, suelen ser saltados y, cuando no, arrinconados por una legión de historiadores y de sus vecinos, inciertos narradores e intérpretes al vuelo tenidos por el público como historiadores, porque enfocan a veces con pertinencia los acontecimientos de primer orden y los hechos menudos de trascendencia cultural, política, social y económica embutidos en nuestro decurso como nación.

Esos perfiles trascendentes resultan y vienen a ser destellos expresivos de la presencia africana –como cuando se ven destellos de luz en una piedra vidriada–, que denomino *presencia refleja de lo africano*, y que permite encapsular el efecto refractario de la africanidad en nosotros. En otras palabras, la presencia refleja de lo africano es una cápsula de enculturación específica. Es una manera de frisar lo africano que ha contribuido a moldear a la nación a través de una omnipresencia frecuentemente oblicua.

He ahí que el primer presidente del primer gobierno dominicano es un destello de la africanidad, Francisco del Rosario Sánchez, de veintisiete años –menos diez días– de edad, un *saltapatrás*, denominación que se da al hijo de una mulata parda y un negro. Este saltapatrás liberal dirigió, planificó y ejecutó en los días finales decisivos la conspiración patriótica de un grupo mayoritariamente blanco criollo, que desembocó en la proclamación de la independencia la noche del 27 de febrero de 1844, enarbolando, entre otros principios, el establecimiento de un sistema democrático, la libertad de imprenta y la abolición "para siempre de la esclavitud", igualando "los derechos civiles y políticos sin atender a las distinciones de origen y de nacimiento"[1].

Del Rosario Sánchez asumió la presidencia de la Junta Central Gubernativa el 28, y un día después, el 29 bisiesto, renunció para cedérsela al blanco conservador Tomás Bobadilla.

A los tres meses y once días, el 9 de junio, reasumió la presidencia del gobierno cuando su sector liberal dio el primer golpe de estado dominicano. Pero un mes y cuatro días después, el 13 de julio, fue derrocado por el sector conservador encabezado por el general hispanófilo blanco Pedro Santana, quien sería desde el 6 de noviembre nuestro primer presidente constitucional.

El general Santana traicionó por partida doble a la patria al propiciar la pérdida de la soberanía y de la independencia, anexando en marzo de 1861 la nación al imperio español, e hizo fusilar el 4 de julio al patricio Sánchez, quien fuera herido y apresado al poco de llegar al país, a la cabeza de un grupo armado contrario a la anexión.

En consonancia con la grave injusticia interpretativa de historiadores y de sus vecinos –probablemente empujados por un inconsciente racial– el hispanófilo Santana es tenido como el primer presidente dominicano; y es que en la galería de presidentes de la República Dominicana en el Palacio Nacional aparece Tomás Bobadilla y además como el primer presidente. Pero no. Debe ser reconocido y colocado primero el saltapatrás dos veces presidente Francisco del Rosario Sánchez, porque le corresponde y porque es la expresión de nuestro ideal nacionalista y liberal.

¿Bajo cuáles argumentos de interpretación histórica y de lógica política se escatima su primacía presidencial? ¿Que fue presidente efímero de una junta central gubernativa provisional preconstitucional? Entonces, ¿por qué Bobadilla, presidente de esa junta, aparece en la galería de presidentes dominicanos del Palacio Nacional y en la relación de presidentes? ¿Y por qué el general Antonio Imbert Barreras, presidente del Gobierno de Reconstrucción Nacional de facto[2], ideado e instaurado por las tropas de ocupación de Estados Unidos de 1965 para confrontarlo al Gobierno constitucionalista provisional del coronel Francisco Alberto Caamaño Deñó[3]? Y, finalmente, ¿por qué figuran también en aquella galería y en la lista de quienes han sido presidentes los que fueron presidentes de juntas gubernamentales de los patriotas durante la guerra de la Restauración? ¿Por qué éstos? ¿Por qué él no? ¿Por qué aquéllos? ¿Por qué él no? ¿Por qué el blanco Bobadilla? ¿Por qué él no? ¿Acaso Bobadilla no le sucedió a él en la presidencia? ¿Acaso él no le sucedió luego a Bobadilla en la presidencia? ¿Por

qué no aparece de presidente ni de primero ni de tercero esta presencia refleja de lo africano en nuestro primer día y primeros meses de vida republicana independiente?

Lo africano en sesenta y tres años de dictaduras

Hasta hace relativamente poco tiempo era una constante de la interpretación histórica dominicana dar por sentado que durante la ocupación haitiana de veintidós años, de 1822 a 1844, los dominicanos no se mezclaron con los haitianos por la ausencia de intereses e ideales comunes[4]. En el fondo de la interpretación había un sustrato racial que podría equivaler a "gracias a Dios que no nos mezclamos con esos prietos". Pensar así en la cúspide intelectual de una nación de muchos mulatos, pocos negros puros y poquitos blancos daba por sentado que se hablaba desde una sociedad de blancos. Pero no. Al elucidar ese criterio y su ensamblaje argumental visto desde hoy nos damos cuenta de que ya había cuajado en la sociedad el concepto de que negro dominicano sólo es el ser social marcadamente africano; y que, por lo tanto, dada nuestra hibridación, éramos unos *no negros* pero *no blancos*. Para muchos dominicanos –líderes de opinión sobre todo– negro es igual a prieto[5], que es igual a haitiano, que es igual a africano. He ahí entonces el concepto de negro encapsulado en el haitiano, que es reflejado en el espejo africano. Ser negro dominicano es ser como el africano.

Como si se tratara de una burla de Atenea a los hispanófilos, conscientes o inconscientes, hemos tenido perfiles trascendentes de expresión refleja de lo africano encapsulados en sesenta y tres años de dictaduras –con aristas tiránicas sangrientas– ejercidas por descendientes de haitianos cuando no de esclavos africanos, a saber, Buenaventura Báez, cinco veces presidente[6], que gobernó por trece años, el prieto mañé[7] Ulises Heureaux Lebert, tres veces presidente, que gobernó por diecinueve años[8], y el mulato blanqueado Rafael Leónidas Trujillo Molina, tres veces presidente, que gobernó por treinta y un años[9].

Buenaventura Báez fue el hijo que tuvo una mulata esclava con el hijo adúltero del sacerdote blanco Juan Sánchez Valverde. El ex embajador norteamericano en la República Dominicana Sumner Welles afirma en el

tomo 1 de su obra *La viña de Naboth. La República Dominicana 1844-1924* que "mostraba en su aspecto físico pocas señales de la sangre africana que heredó de su madre, notable sólo en su cabello crespo y en el tinte grisáceo de su tez" (p. 101).

La presencia refleja de lo africano que destellaba en él lo favoreció para ser impulsado por primera vez a la presidencia de la República en 1849, porque "la herencia de sangre africana de Báez podría atraer los elementos de color a considerarse con participación en el Gobierno, evitando así la posibilidad de una nueva invasión" (p. 101) de los negros, valga decir, de los prietos haitianos, lo que juzgo como una gravitación in situ, cual espada de Damocles, de lo africano sobre una sociedad que querría olvidarlo, aunque es parte importante de su origen y moldeado; algo así como una imposición racial y política por la ley de la gravedad de lo africano en la vecindad.

Sin embargo, en este caso –que será una constante en los demás dictadores de origen negroide– el origen aflorará con impresionante frecuencia como dato para el ataque vengativo. El mulato Báez –ciertamente inescrupuloso, entreguista y negador de los valores nacionales– recibió una carga pesada de calificativos que, sin embargo, fueron amenguados al confrontar a los gobernantes blancos criollos merecedores de los mismos por inescrupulosos, entreguistas y negadores de los valores nacionales, como en el caso del dictador Santana.

Pareciera ser que la presencia refleja de lo africano contribuyó entre 1860 y 1870 a que no fuéramos anexados a Estados Unidos. Las evidencias a ojos vista de la marcada presencia africana en la sociedad dominicana de entonces y en el propio Báez se habrían constituido en un factor que presionó a algunos congresistas que en el Congreso de Estados Unidos se opusieron a la anexión solicitada por éste, y, además, el mulato general Luperón, caudillos locales y los haitianos se unieron en acciones militares y políticas para derrocar a Báez e impedir que los estadounidenses impusieran en la isla un régimen "de opresión de los negros".

Samuel Hazard, quien acompañó a un comisionado del Gobierno de Estados Unidos que en 1867 recorrió el país para evaluar las ventajas o no

de anexárselo, en su obra *Santo Domingo, su pasado y presente,* "negrea" despectivamente con frecuencia a los dominicanos, aunque asume en la página 218 el curioso papel de protector y descargador de una especie de culpabilidad racial del presidente anexionista Báez: "Tiene cincuenta y siete años justos, y en ningún caso se le podría tomar por otra cosa que por español si no fuera por su cabello, cuando gira la cabeza, presenta una cierta semejanza con el pelo característico de los africanos… Los retratos que han circulado representándole como negro son completamente falsos". Y lo blanquea más al decir que "habla el francés tan bien como el español, pero el inglés sólo tolerablemente". A sus ojos dominar idiomas blanquea, lo que se infiere de lo dicho por él en la página 370: "Sin embargo, el secretario del general, que a pesar de ser negro, parecía dominar varios idiomas…".

Es ese mismo autor, protector racial y, por lo tanto, blanqueador del presidente anexionista, el que en la página 217 nos habla de "los sucios negros" de aquí; e insiste en la 368 diciendo: "Como 'Federico' era un militar blanco de buen aspecto y apariencia, esta pequeña ceremonia [de darle un abrazo] no me pareció mal, pero cuando el general 'tal', un fornido negro como el betún, acercó su caballo al mío y dijo 'Yo también, señor', confieso que mi patriotismo[10] se debilitó ligeramente, pero aún le permití darme un estrecho abrazo, cuidándome de evitar la amenaza de subsiguientes abrazos…de otros negros".

De su parte, Ulises Heureaux Lebert, *Lilís*, dictador durante diecinueve años, viene a ser nuestro arquetipo político y humano simbólico de la máxima expresión refleja de lo africano: hijo de un oficial haitiano mulato prieto, nacionalizado dominicano, venido a su vez de un francés y una negra haitiana; e hijo de una mulata prieta, saintomeña, establecida en Puerto Plata, lugar donde él nació el 21 de octubre de 1845. Tenido generalmente como un negro puro porque resaltaban en él las facciones africanas, durante su ejercicio del poder, lo racial se constituyó en un factor político de rechazo de lo negro tirando a africano como asociado a lo malo, superpuesto a cierto rechazo estético que ha caracterizado al racismo oral dominicano. Éste ejerció el poder en una atmósfera impregnada de acciones, expresiones, términos y consideraciones racistas a tal grado que el propio Lilís se negreaba y negreaba a los negros y a los mulatos.

Desde sus primeros días en el poder, atrajo hacia sí a negros de todos los matices –entre ellos mulatos negruzcos– en la construcción de una base sociopolítica sobre los pilares de igualdad racial frente a blancos de poderes sociales y políticos tradicionales[11]. Tanto es así que por muchos años, hasta su muerte, tuvo de comandante militar de la fortaleza de la segunda ciudad, Santiago, al coronel negro Pedro Pepín, como si con su presencia señera abofeteara racialmente a los políticos y comerciantes poderosos e influyentes de allí tenidos como puros blancos.

Ciertas características singulares de su ejercicio del poder han pervivido en el imaginario popular a través de un anecdotario avalado documentalmente y referido por testigos de primer orden, en el que se mezclan lo racial y lo político, lo racial y lo social. Inhumano como todos los tiranos, era disciplinado, frío, práctico, voluntarioso, implacable y, sobre todo, inteligente, fronterizo con el cuasi genio. El conjunto de su anecdotario basado en lo racial se encapsula como presencia refleja de lo africano en los ripios del pensamiento dominicano, porque en éste el negro negrea al negro y, por encima de todo, porque el propio Lilís es un muestrario de en qué modo las referencias a su fisonomía africana impactaron en su inconsciente y consciente raciales.

Para él, blancos y negros debían tener diferentes menesteres, como se lo hizo saber a un joven prieto de Dajabón que le había manifestado su interés de abrazar la carrera sacerdotal: "Procura de cambiar de vocación, muchacho, porque los que como tú y yo hemos salido del horno demasiado 'quemaos', si estudiamos el latín nos volvemos locos".

En otra ocasión, con motivo de una disputa con el consulado francés porque se negaba a reintegrar cierta suma de dinero a un banco de socios franceses, recibió en su despacho al comandante de una flota armada francesa, almirante Abel de Librán, que llegó para exigir la solución del problema a favor de los franceses. Una vez escuchadas las amenazas, el presidente Lilís le preguntó al comandante De Librán si creía en la teoría de Darwin, y de inmediato él mismo respondió: "Yo sí creo a pies juntillas en la veracidad de ella y estoy convencido de que el negro desciende del mono, y usted sabe, almirante, que cuando un mono agarra una cosa jamás la suelta".

Ese mismo prieto, que se negreaba y parecía burlarse de sí mismo, fue quien fusiló al poeta Juan Isidro Ortea y ordenó enterrarlo con el recorte de un poema escrito por éste en latín en el que lo burlaba racial y políticamente; y que recibió en su despacho a un ex enemigo que lo había negreado desde el exilio, dejándolo parado una hora ante su escritorio sin mirarlo, y que luego preguntó a su secretario, que estaba en otro escritorio cercano, si la palabra *humillación* se escribía con "h" o sin "h"; y que al saber que un ayudante no se había presentado a trabajar porque "le había nacido un angelito", preguntó por el color del hijo y al saber que era negro dijo: "Angelito no, muertico, porque angelitos no son sino los blancos".

Sería la de no acabar, pero por su significación al tenor de los propósitos de esta exposición voy a consignar ciertas expresiones y decires conexos con el Gobierno del prieto Lilís como la de que "el que sea prieto que hable claro" (para que no lo confundan con un haitiano); "éste es el Gobierno de los 'mañeses'"; que Lilís "duerme desnudo al aire libre para ponerse blanco"; que "se está nublando" (cuando los contrarios veían pasar a Lilís); que "todos tenemos el negro tras de la oreja"; que "si ves a la mesa a un blanco y a un negro en su compañía, o el blanco le debe al negro o es del negro la comida"; que Lilís bailaba "la cuadrilla" tan bien que "se veía blanco".

De otra parte, también brillan destellos de africanidad atrapada en sus orígenes tanto en el general Gregorio Luperón, egregio nacionalista, uno de los próceres de la Guerra de la Restauración que en 1865 desalojaron al imperio español y restablecieron la independencia y soberanía nacionales, como Rafael Leónidas Trujillo Molina, que gobernó el país con puño de acero de 1930 a 1961, quien era hijo de José Trujillo Valdez, a su vez hijo del español José Trujillo Monagas y de la mulata dominicana Silveria Valdez; y de Julia Molina, hija del campesino dominicano Pedro Molina, y de Luisa Erciná Chevalier, hija ilegítima a su vez de un oficial haitiano prieto de las tropas ocupantes de 1822 a 1844 y de la haitiana Diyeta Chevalier.

Este tirano, mulato blanqueado, se esforzó por "mejorar la raza", esto es, blanquear a los dominicanos promoviendo inmigraciones de españoles, árabes, alemanes judíos y de otras nacionalidades no negras; y a contrapelo de ser un destello de la presencia refleja de lo africano, ordenó en 1937 el

genocidio de miles de haitianos, trazando con sangre la línea fronteriza entre las dos naciones.

El tíguere: presencia refleja de los africanos

El término que etiqueta al personaje típico dominicano, *tíguere*, es una herencia oblicua de la cultura africana. La palabra *tigre*, que designa a esa fiera selvática, pronunciada arrastrando la ere, "tiguerrrrr", deriva en el término *tíguere* en el habla dominicana, y parece haber sido popularizada por las tropas haitianas ocupantes para designar a los jóvenes que deambulaban libremente por las calles y lugares baldíos haciendo y deshaciendo, sobreviviendo con sus propias garras de seres sociales desheredados de la suerte, y que se aproxima a quienes hoy llamamos *palomos*[12]. ¿Acaso el africano esclavizado por los franceses en Haití buscó en ese ser humano semejanza con aquella fiera de su tierra?[13]

Desde poco antes de finales del siglo XIX el término *tíguere* se popularizó[14] y posteriormente se categorizó como concepto que designaba y definía a ese ser social singular del incipiente entorno urbano, que luego se elevaría a personaje típico: el tíguere dominicano.

"Ser un tíguere" ha sido una conducta global proveniente de reglas de comportamientos básicos regidos por la ley vertebral de sobrevivir a costa de todo. Al tíguere se le define por sus acciones y por la ley principal que lo gobierna: "caer parado", "salir bien" de cualquier situación, sin importar las armas a emplear; una suma de reacciones lo tipifican: modos de conducirse, tonos al hablar, gestos, ademanes y otras características singulares. A partir de y durante la asunción de su liderazgo social desde los años treinta a los cincuenta en barrios emblemáticos de Santo Domingo, su conducta y psicología impregnaron a la sociedad capitalina, lo que se extrapoló a nivel nacional. He ahí que para comenzar a conocer al dominicano y a lo dominicano hay que conocer al tíguere, que como figura popular de concentración es un fragmento magnificado de la sociedad, y negarlo supondría aproximarse a una negación de gran parte del todo.

La palabra tíguere se asocia con el ser social negro de los bajos fondos, de modo tal que al hablar de los tígueres de los barrios se habla ipso facto

de individuos pobres de piel ennegrecida. Aunque en los últimos cuarenta años la mayoría de la población dominicana se ha matizado más y más hasta amulatarse –por no decir "blanquearse" al modo de las mezclas del café con leche y del chocolate con leche, según los casos–, por eso resalta dicha asociación a medida que nos acercamos a los barrios de seres sociales con fisonomía africana en y cercanos a los antiguos bolsones de esclavos, por ejemplo, en Los Minas viejo y sus periferias, y en la periferia oeste de Arroyo Hondo.

Por el accionar de los tígueres, la presencia refleja de lo africano implícita en sus orígenes y en su piel ha jugado papeles importantes en las luchas sociales y políticas debido a que han vivido en barrios segregados económicamente. El accionar revolucionario constitucionalista de las "bandas de tígueres" –grupos de prietos pobres– sirvieron de argumento al presidente norteamericano Lyndon B. Johnson cuando el 29 de abril de 1965 justificó ante su país el desembarco e intervención de las tropas norteamericanas en Santo Domingo para impedir el restablecimiento en el poder del presidente constitucional Juan Bosch. Aunque Johnson usó la palabra *tigres*, como se le llama en español a esa fiera, bien sabemos que se refería a los negros tígueres cuando dijo: "Los tigres se especializaron en asesinar policías, haciendo que éstos rompieran sus uniformes y se escondieran. La ley y el orden se quebrantaron".

Quienes participamos en la revolución constitucionalista de abril de 1965[15] y concurrimos a la famosa batalla del Puente Duarte[16], ya sea como combatientes o como auxiliares de combatientes o como carne de cañón en respaldo de los combatientes militares y civiles constitucionalistas, sabemos que la gran masa de resistentes civiles impactados por las metrallas y cohetes de los aviones y los tanques de guerra de las fuerzas "leales" a Estados Unidos estaba conformada preponderantemente por prietos con características africanas de los barrios segregados económicamente, como Los Mina, Katanga, Guachupita, Gualey, Mono Mojao, Mendoza, Los Guandules, residuos urbanos del desaparecido Faría, Villa Faro, el nueve.

Simpatizantes en su mayoría del Partido Revolucionario Dominicano, el partido de los hijos de "machepa" –los pobres, los prietos, los tígueres– provenían de bolsones de ex esclavos sembrados por lo que más tarde fue

el Distrito Nacional y que tuvieron como su líder señero, que los llamó a luchar por la reposición de la Constitución de 1963, a José Francisco Peña Gómez, un prieto dominicano de características africanas, hijo de una mulata dominicana y de un negro haitiano, salvado milagrosamente en 1937 de la matanza de haitianos, quien al postularse para presidente de la República en dos ocasiones en los noventa, fue víctima de una campaña racista basada en sus rasgos de negro africano puro y en su ascendiente haitiano, descendiente a su vez de africano.

Valga anotar ahora que, salvo excepciones, en la amplia bibliografía sobre la revolución constitucionalista, que fue factor de universalización del país, son auscultados y mencionados como factores claves en la lucha callejera los tígueres, esto es, los negros barriobajeros con rasgos psicológicos de tígueres. Tanto es así que en la versión en español de la obra *Pueblo en armas: revolución en Santo Domingo,* de José Moreno, la palabra *tíguere* se menciona cincuenta veces.

Observaciones finales

La terminología racial de los dominicanos –con sedimento racista– está pendiente de investigación y estudio detenidos por nuestra parte. Como se desprende del pensamiento lógico, implicaría auscultar lo social enlazado con lo racial y viceversa. Por cierto, ¿quién se ha ocupado del "rayano", ese ser social singular de piel negruzca de los dos lados fronterizos, para el cual ni existe la frontera ni lo haitiano ni lo dominicano ni el contrabando, sino los seres humanos que comparten el concepto de igualdad ante Dios y que sencillamente hacen negocio en el día a día al margen de la división imaginaria de las autoridades y de los tributos fiscales?

Implicaría también desentrañar palabras y expresiones como las de mondongo; bembú; mañé; mangú; mofongo; sancocho; sancocho prieto; engañutado; pajón; papaúpa; cachumbambé; guay; mandé; canchanchán; papábocó; culí; biembién; baquiní; sarandunga; patatú; alapatroso; tolete; melopea; negro retinto; blanco jipato; blanquitos de por allá adentro; maldita prieta; moño malo; nariz de coditos; nariz "pará"; nariz de blanco; nariz fina; él es fino; nariz de fronono; nariz platanoide; nariz de prieto; él es ordinario; arreglar la raza; mejorar la raza; el negro negrea al negro; es un ñame (un bruto); ñame con corbata; pelo bueno; pelo fino; pelo malo; pelo

de pimienta; pelo de pasitas; pelo de alambritos; pelo duro; pelo pajoso; pelo "revoltiao"; saber lo que es un peine en moño malo; papaúpa de la matica; el león de la matica; el león de la Metro; el negro es comida de puerco; en mi casa negro el caldero y yo; si el negro te causa espanto recuerda que de negro "viten" la iglesia, jueves y "ei vieines" Santo de negro ponen "ei" manto en aquel sagrado recinto; indio claro; indio oscuro; indio "lavao"; indiecito; dañó la raza; tiene buen vientre; tiene mal vientre; me dañó el muchacho; nació ordinario; negrito come coco; el negro si no la hace a la entrada la hace a la salida; algún día ahorcan blancos; algún día ahorcan blancos y negro será el verdugo; algún día ahorcan blancos: cuando ya no haya un negro vivo; es negro pero piensa como los blancos; es prieto pero tiene el corazón blanco; es negro pero tiene el cerebro de blanco…

Y es que, como bien sabemos todos los reunidos aquí, en todo lo radiografiado por nosotros, hay un corpus dibujado de hechos y palabras sobre un crucigrama pendiente de llenar, pero hay que admitir que lo ha dibujado la realidad oral y la de los hechos sociales e históricos en razón de que nada ni nadie viene de la nada.

Notas

1. El historiador Franklin Franco consigna, en las páginas 92 y 93 de su obra *El pensamiento dominicano 1780-1940,* que antes de que incorporaran a varios negros a la conspiración independentista parecía racista "de los descendientes puros o casi puros de europeos"; y que el 28 de febrero, para conjurar un conato de sublevación de soldados negros, se decretó que "la esclavitud ha desaparecido para siempre del territorio dominicano, y el que propague lo contrario será considerado como delincuente y castigado si hubiere lugar".

2. El general Antonio Imbert Barreras fue presidente del denominado Gobierno de Reconstrucción Nacional del 7 de mayo al 30 de agosto de 1965.

3. El coronel Francisco Alberto Caamaño Deñó fue designado presidente de la República el 3 de mayo de 1965 por el Congreso Nacional que había sido elegido el 20 de diciembre de 1962, y que pudo reunirse el 3 de mayo en medio de la revolución constitucionalista. Renunció a la presidencia el 3 de septiembre para dar paso a un gobierno provisional acordado por las partes en pugna.

4. El historiador Franklin Franco, autor de una numerosa bibliografía en la que enfoca los perfiles raciales de los sucesos históricos dominicanos, es de los pioneros en el análisis histórico opuesto a esa corriente de pensamiento. Ha demostrado la conjunción de intereses dominico-haitianos y de qué modo la ocupación haitiana contribuyó a la igualación de las razas y el estímulo de los esfuerzos de desarrollo económico, social y político de los dominicanos.

5. *Prieto* es el negro de piel muy oscura o "retinto".

6. Buenaventura Báez gobernó trece años. Fue presidente de la República en cinco ocasiones: 1849-1853; 1856-1857; 1865-1866; 1868-1873, y 1876-1878.

7. *Mañé* significa en patois "tocar". Según una versión socorrida, los haitianos les gritaban a los dominicanos en su patois "¡no *mañé*!" cuando luchaban cuerpo a cuerpo, esto es, "¡no tocarme!", pero como clamando "¡no herirme!", "¡no matarme!". De ahí que muchos dominicanos llamaran *mañé* a los haitianos y a los dominicanos prietos con facciones africanas.

8. El general Ulises Heureaux *Lilís* fue presidente sólo por doce años, aunque ejerció el poder hegemónico efectivo por diecinueve años. Fue presidente de la República en tres ocasiones: 1878; 1882-1884, y 1887-1899.

9. El general Rafael Leónidas Trujillo Molina fue presidente sólo durante diecisiete años, aunque ejerció el poder hegemónico efectivo por treinta y un años, de 1930 a 1961. Fue presidente de la República en dos ocasiones: 1930-1938 y 1942-1951.

10. "Mi patriotismo" se explica en el contexto de que actuaba en consonancia con la creencia de que a su país le convendría la anexión y que, por lo tanto, debía ser cortés con los nacionales del país que los comisionados norteamericanos evaluaban para informar sobre la pertinencia o no de la solicitud de anexión.

11. Diversas referencias apuntan a que el presidente Lilís, enterado de que algún dominicano negro de influencia simpatizaba con un blanco opositor, lo visitaba para convencerlo de que debía apoyarlo porque era negro como él.

12. Los dominicanos denominaban y denominan aún *palomos* a los niños y preadolescentes, mayoritariamente negros, que deambulan en grupos por las calles en lucha por su sobrevivencia.

13. Las puntas originarias de mucho de lo nuestro tenido como importante y tradicional suelen perderse en las nebulosas de un pasado que no tolera que busquemos un solo origen. Somos sincréticos.

14. Uno de los protagonistas de la novela *Eusebio Sapote,* de Enrique Aguiar, que recrea la vida de Santo Domingo de finales del siglo XIX, es un "tíguere bimbín". Una nota al pie de página define al tíguere bimbín. *Tíguere* podría asumirse como la palabra más utilizada por los dominicanos después del sanantonio *coño* y que tiene multiplicidad de aplicaciones diarias.

15. El 24 de abril de 1965 hubo un estallido cívico militar para restablecer en el poder al presidente constitucional Juan Bosch, que había sido derrocado el 25 de septiembre de 1963. Tropas de Estados Unidos empezaron a desembarcar el 28 de abril para impedirlo. Las confrontaciones militares y políticas contra lo norteamericanos y los "leales" (a Estados Unidos) se extendieron hasta el 3 de septiembre de ese año, dando paso a un gobierno provisional. Ese periodo de lucha del 24 de abril al 3 de septiembre de 1965 se denomina "revolución constitucionalista".

16. Dentro del contexto de la revolución constitucionalista, el 27 de abril estalló una batalla decisiva en las inmediaciones del puente Duarte, que une las partes oriental y occidental de Santo Domingo, cuando las tropas *leales* avanzaron protegidas por más de veinte tanques de guerra y vehículos blindados de asalto por el puente Duarte desde la parte oriental hacia la occidental, después de que se produjeran ametrallamientos y bombardeos de aviones sobre militares, civiles armados y masas de negros indefensos que reclamaban el retorno al régimen constitucional. A pesar de que debido a su superioridad bélica causaron varios centenares de muertos civiles y militares, los leales fueron derrotados, lo que provocó que desde la noche del día siguiente intervinieran las tropas de Estados Unidos para impedir la reposición del Gobierno constitucional de Bosch.

Los cocolos y Samaná[1]

Rafael Jarvis Luis[2]

Todavía muchas personas confunden a los cocolos de San Pedro de Macorís, La Romana, Barahona y Puerto Plata con los angloparlantes radicados en Samaná. Esa falsa percepción se acentuó debido a diversos factores comunes entre ellos, como el idioma inglés, la asunción del protestantismo en su concepción religiosa y por el respeto y veneración guardados a los mayores. Desde los primeros días en que cohabitaron en el nuevo terruño, grandes diferencias en lo cultural existieron entre ellos, que no fueron advertidas fácilmente por el grueso de la población nacional.

Aun cuando los dos grupos de obreros arribaron a la isla en el siglo XIX, ambos lo hicieron por circunstancias diferentes. Procedían de lugares muy distintos y los motivos que los impulsaron a abandonar su lar nativo no se asemejaban así como tampoco los años en que llegaron a la isla.

Los afrodescendientes radicados en Samaná procedían de Estados Unidos, país que obtuvo su independencia de Inglaterra el 4 de julio de 1776. Muchos de ellos habían huido del sistema de plantación de los estados sureños fomentados por las sociedades de filántropos compuestas por banqueros y comerciantes, que compraban esclavos para integrarlos a la producción capitalista. Para entonces, gobernaba la nación estadounidense James P. Monroe, su quinto presidente, que no interpuso impedimentos a esas actividades desarrolladas por entidades privadas en beneficio de los que habían dejado atrás tan espantoso sistema.

Incluso el noble esfuerzo realizado por las instituciones destinadas al rescate de los numerosos hombres, mujeres y niños esclavizados recibió un notable impulso cuando los gobernantes estadounidenses formalizaron un acuerdo con las autoridades británicas, dueñas de Sierra Leona, en África Occidental, para asentar en una porción de ese extenso territorio algunos libertos que desearan trasladarse al lugar. En 1822, fundaron Liberia con algunos de los emigrados.

La situación política en Haití en el momento de la creación de Liberia era inquietante. La muerte del monarca Henri Christophe, el 8 de octubre de 1820, facilitó las condiciones para que el presidente Jean P. Boyer unificara el Estado occidental. El 9 de febrero de 1822 toda la isla quedó bajo su administración política. Mientras estos acontecimientos se desarrollaban, el presidente haitiano mantenía negociaciones con Francia para que le reconociera la independencia de su patria. Al transcurrir varios años de negociaciones diplomáticas, el 25 de abril de 1825 los galos aceptaron el insistente pedido haitiano. Para comunicar la decisión, enviaron la noticia con una poderosa flota que impuso la firma de un pagaré ascendente a ciento cincuenta millones de francos para reconocer el reclamo que hacían los dirigentes haitianos.

Ante esa disyuntiva, el presidente haitiano optó por aceptar la imposición con el propósito de mantener la paz. Pasado ese mal momento, éste orientó sus energías en fortalecer el aparato productivo para honrar el compromiso pecuniario contraído con el Estado francés y procedió a ubicar en ventajosas posiciones sociales a oficiales del antiguo reino de Henri Christophe, con el interés de producir bienes destinados al mercado mundial. El lugar natural capaz de satisfacer esas condiciones gracias a la fertilidad de las tierras y las condiciones políticas favorables era la parte del Este. Y en ella fijó los ojos para alcanzar sus propósitos cuando unificó bajo un régimen político a todos los habitantes de la isla.

El historiador haitiano Dantes Bellegarde afirmó que Boyer en 1822 había pensado "en una inmigración extranjera con objeto de aumentar la población y también intensificar la labor agrícola, y su selección se había centrado en los negros de Estados Unidos".[3]

En 1823, Boyer entró en contacto con la Sociedad de Colonización Africana, radicada en Nueva York, y manifestó, a través de su enviado, J. Granville, su interés de recibir a varios negros libertos. Para entonces, la densidad poblacional en la parte del Este era muy baja –no alcanzaba las cien mil personas– y abundaban las tierras aptas para la producción agrícola.[4] Con el propósito de hacer uso de los terrenos desocupados, propuso mediante la ley del 8 de julio de 1824 que las propiedades eclesiales, los mayorazgos, las ubicadas en las zonas rurales y los bienes de la Corona fueran declarados propiedad del dominio público. A estas confiscaciones

se sumaron las mobiliarias, las rentas territoriales, las propiedades de la Iglesia y las pertenecientes a los ausentes.[5]

Jean-Marie Dulix Théodat, historiador que se refirió al tema, afirmó que en octubre de 1824 llegó un primer grupo de afroestadounidenses a Samaná que representaba el 17% de la población, lo que la hizo ascender a 1,721 habitantes.[6] En 1828, a cinco años de que las autoridades haitianas iniciaran las gestiones para traer a los libertos, habían desembarcado trece mil personas en toda la isla.[7] De ese número, seis mil constituyeron el grupo inicial. Muchos entraron por el puerto de Santo Domingo, desde donde fueron redistribuidos a otros pueblos de la parte del Este.[8] Samaná se vio muy favorecida con el repartimiento, lo que elevó de manera significativa la población, ya que en 1819 la urbe tenía 754 habitantes y en 1824 había ascendido a 1,721.[9] Para que Boyer lograra atraer tan elevado número de personas en tan breve tiempo, prometió pagar entre seis y diez dólares semanales a los que tuvieran oficios especializados y además cubrir los gastos de pasaje. A la anterior oferta le agregó la distribución de tierras, instrumentos de labranza y semillas.[10] Detrás de esas promesas fueron a parar a Samaná doscientas familias destinadas a la siembra de víveres.[11] Las razones que hicieron posible el asiento de afrodescendientes en Samaná tuvieron un origen político. El tiempo estipulado para la permanencia de esos trabajadores era definitivo y la voluntad del presidente Boyer fue decisiva para que se produjera. Factores ajenos a la voluntad de los involucrados llevaron al borde del fracaso este proceso de inmigración. Una epidemia de tifus se apoderó de la vida de muchos de los inmigrantes estadounidenses asentados en otros lugares del territorio y otros retornaron al lugar de partida continental.[12]

Al parecer, los establecidos en la península se repusieron bien rápido de los devastadores efectos de la maligna enfermedad, porque en 1851 se informaba que el número de ellos era de trescientos, mientras que en otros lugares no quedaban de los que habían arribado de Estados Unidos.[13] En 1876 se notaba el progreso material entre los inmigrantes de la nación norteña radicados en la península por la posesión de solares en el casco urbano.

A diferencia de los inmigrantes estadounidenses asentados en Samaná, los cocolos procedían de posesiones coloniales inglesas ubicadas en el

océano Atlántico y el mar Caribe. Los primeros arribaron al mediar la decimonovena centuria a los pocos años de proclamada la separación de la parte del Este de la isla de los dominios de Haití, en febrero de 1844. Su presencia estuvo amparada en el Tratado de Paz, Amistad, Comercio y Navegación firmado el 6 de marzo de 1850 entre Inglaterra y las autoridades dominicanas. Correspondió a Buenaventura Báez promulgarlo el 7 de mayo de ese mismo año en su condición de presidente de la República.

Puerto Plata fue el lugar por donde entraron los que procedían de las islas Turcas y Caicos, quienes vinieron a rendir jornadas laborales en las salinas. Desde aquellos iniciales años, mujeres cocolas también se desplazaron a trabajar en actividades domésticas. Generalmente agotaban trabajos temporales y regresaban a sus lugares de nacimiento. De esto se desprende que los motivos que hicieron posible esa inmigración fueron los económicos.

La presencia de los primeros cocolos produjo una reacción de rechazo por parte de algunas autoridades y personas, al contrario de lo que había sucedido con los estadounidenses cuarenta y seis años antes. El factor que había influido en ese comportamiento era el prejuicio. Así lo informó Breff, vicecónsul inglés en Puerto Plata, en julio de 1850, en una comunicación enviada a Robert Hermann Schomburgk, cónsul general de Inglaterra radicado en la capital dominicana: "(…) En verdad parecería, de todo lo que ha dicho y hecho el ministro, que los súbditos británicos no son bienvenidos aquí y posiblemente no podrán entrar fácilmente al país. Ningún hombre de piel oscura es bienvenido aquí aunque sea súbdito británico. A tales personas todo les está prohibido (…)".[14]

Quince años después de iniciada la industria azucarera moderna dominicana en 1870, los súbditos ingleses del Caribe Oriental arribaron. Su advenimiento se produjo por la estrepitosa caída de los precios en el mercado mundial, empujados por la competidora azúcar de remolacha. Para los administradores y dueños de ingenios, fue la única mano de obra especializada disponible que laboró en la industria azucarera nacional por aquellos irrisorios salarios. Desde entonces, la importancia de las relaciones capitalistas de producción estaba cambiando en el mundo. El epicentro

del capitalismo se desplazaba lentamente de Europa Occidental a Estados Unidos y ese cambio implicaba nuevas modalidades en su desarrollo.

Para incrementar la plusvalía era necesaria la movilidad de la mano de obra internacional. En ese nuevo esquema fueron tomados en consideración los obreros afrodescendientes de las posesiones inglesas del arco antillano para emplearlos en la inestable agroindustria de la caña en la República Dominicana.

La contratación de esa gran masa obrera en el territorio nacional estaba directamente vinculada con la previa experiencia laboral de la división técnica del trabajo. Esto se vio presente en la construcción del ferrocarril Sánchez-La Vega, una de tantas actividades donde se puso de manifiesto. La presencia de un elevado número de ellos en esa porción geográfica dejó como resultado la fundación de Sánchez por cocolos.[15] Baud afirmó que trescientos cincuenta fueron los que jugaron ese rol protagónico.

La participación laboral de otros cocolos se hizo presente en la primera refinería de petróleo que hubo en la República Dominicana. En 1898 operaba en La Romana con capital del cubano Enrique Dumois. Pero donde más participó la mano de obra cocola fue en la agroindustria azucarera.

Ahora bien, independientemente de que los dos grupos de inmigrantes fueran colonizados por anglosajones y compartieran idioma común, no coincidían en otros factores. Diferencias culturales existían entre unos y otros. La cultura de los residentes de la península de Samaná la explicó la antropóloga Soraya Aracena, cuando en una investigación participante en los años ochenta del siglo xx, observó que en las labores agrícolas practicaban el convite, actividad desarrollada con cánticos para realizar la cosecha. Hacían el bamboulá, conocido también como la ronda, que consistía en un baile circular con la alternancia de varones y hembras agarrados de las manos, acompañados de la música de atabales. Otro baile que practicaban era el isidora, que consistía en rondas con tres pasos hacia delante y tres hacia atrás acompañados de instrumentos como la tambora, el tres, la guitarra, la güira y la marimba. Jugaban a la pelota. En la cocina se distinguía el *ginger beer*, cerveza a base de jengibre. Y elaboraban un *johnny cake* al que le añadían leche de coco, entre muchas otras actividades de su cotidianidad.[16]

De esas prácticas ejercidas por largos años y de interactuar con la cultura material y espiritual dominicana, se produjo de manera lenta una transculturación. Algo parecido sucedió con los cocolos que se asentaron en Puerto Plata, San Pedro de Macorís, La Romana y Barahona. Una de las actividades fundamentales que diferenciaron a los afrodescendientes de Samaná con los cocolos fue la orientación de su principal actividad laboral. Mientras los que procedían de Estados Unidos se ocuparon de la agricultura, los del Caribe Oriental lo hicieron de las actividades fabriles. Y los cocolos que se dedicaron al trabajo agrícola se dedicaron a la cosecha de la caña, materia prima de la agroindustria, nunca a la producción de víveres para abastecer el mercado interno, como sí lo hicieron los de Samaná.

Los cocolos introdujeron el juego del *cricket*. En su variedad culinaria hacían el calalú, caldo con abundantes molondrones que le daba color verde. Lo más peculiar de aquellos inmigrantes lo constituyó su baile del guloya, teatro danzante sobre la pelea de David y Goliat, que fue reconocido el 25 de noviembre de 2005 como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Las circunstancias, la procedencia, los motivos y los años en que cada grupo emigró a la isla fueron diferentes, así como las actividades económicas a las que se dedicaron. La práctica cultural marcaba una diferencia entre ambos, así como su aporte a la sociedad dominicana en el proceso de transculturación.

Notas

1. Profesor de Historia en la PUCMM y miembro, electo, de la Academia Dominicana de Historia.

2. Bellegarde, Dantes. *La nación haitiana. Sociedad Dominicana de Bibliófilos*, Santo Domingo, 1984,

3. Bellegarde, Dantes, *La nación haitiana*, Santo Domingo, Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1984, p. 132.

4. Amiama, Manuel A. *La población de Santo Domingo*. S/l, s/e y s/f.

5. Price-Mars, Jean, *La República de Haití y la República Dominicana*. Sociedad Dominicana de Bibliófilos, tercera edición, Santo Domingo, 1995, p. 203.

6. Dulix Théodat, Jean-Marie, Haïti. *Republique Dominicaine.* París, Editions Karthala, p. 124.

7. Cordero Michel, Emilio. *Cátedras de historia social, económica y política*. Escuela de Economía, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Autónoma de Santo Domingo (Mimeografiadas), Santo Domingo, 1970, p. 259.

8. El número y lugar donde los llevaron fueron: trescientos a Las Caobas, Las Matas de Farfán e Hincha, mil repartidos entre Altamira, Santiago, Moca, San Francisco de Macorís y La Vega, y mil doscientos entre Santo Domingo, El Seibo, Higüey, Monte Plata, Boyá, Bayaguana, San Cristóbal y Baní. García, José Gabriel. Compendio de la historia de Santo Domingo. Tomo ii. Central del Libro, quinta edición, Santo Domingo, 1982, p. 119.

9. Moya Pons, Frank, . *La dominación haitiana, 1822-1844.* UCMM, tercera edición, Santiago, 1978, p.73.

10. Cordero Michel, Emilio. *Ob. cit.*, p. 260.

11. García, José Gabriel. *Ob. cit.*, p. 119.

12. Cordero Michel, Emilio. *Ob. cit.*, p. 260. García, José Gabriel. Ob. cit., p. 119.

13. Rodríguez Demorizi, Emilio. *Samaná, pasado y porvenir*. Editora del Caribe, (segunda edición, aumentada), Santo Domingo, 1973, p. 42. (Sociedad Dominicana de Geografía, Vol. V.)

14. *Public Record Office*, Londres.

15. Baud, Michiel. *Historia de un sueño. Los ferrocarriles públicos en la República Dominicana 1880-1930*. Fundación Cutural Dominicana, Santo Domingo, 1983, p. 105.

16. Aracena, Soraya. *Los inmigrantes norteamericanos de Samaná*, Helvetas, Santo Domingo, 2000. Un resumen de ese trabajo puede ser consultado en Soraya Aracena, *VII Festival Antropológico de Culturas Afroamericanas. África en Samaná*. Helvetas, Santo Domingo, 2000.

Las religiones africanas y sus transformaciones mágico-cristianas en el Nuevo Mundo

Geo Ripley

Quiero dedicar esta conferencia a Ricardo Alegría, de Puerto Rico, quien falleció recientemente y fue, durante toda su vida, una columna fundamental en la definición de la identidad de Borinquen, Puerto Rico.

Voy a saltar rápidamente los procesos ya estudiados de la trata, la captura, la factoría, la unión de las diferentes etnias, de los diferentes grupos, la travesía, la incomunicación intencionalmente creada durante la trata, el nacimiento de las lenguas criollas, del patois, del creole, del bozal, de la lengua palenquera, etc. Y trataré sucintamente de las lenguas de la libertad.

Las lenguas de la libertad permitieron, aun a pesar de las diferencias, crear la comunicación hablada y luchar por la abolición de la esclavitud y la independencia.

Las diferentes lenguas se fusionan. Aparece un lenguaje rudimentario que se consolida por el uso, iniciándose así la comunicación; los grupos de diferentes procedencias y en muchas ocasiones hostiles conspiran juntos.

En San Juan de Puerto Rico se ha encontrado que grupos que practican la bomba y la plena tienen diferencias y grandes problemas entre ellos y quizás esas diferencias sean debidas a las reminiscencias de los orígenes africanos y se mantienen hasta nuestros días, aun sin saberlo.

Surgen los procesos de conversión al catolicismo, el bautismo cristiano; estábamos en la época de la Contrarreforma. A la persona se le da un nombre de un santo cristiano para que sirva de intermediario entre él y Dios, se le enseña a rezar y seguidamente se le da la imagen de ese santo para crear una devoción. Ese esclavo pierde su concepción de divinidad africana , que es reemplazada por la de un santo católico.

Vemos, por ejemplo, la imagen de san Cosme y san Damián, los santos

médicos que se transforman en los ibeyis, en los mellizos divinos, en los Jimaguas, los Marasas. Son santos muy jóvenes.

Aquí en la República Dominicana, san Carlos Borromeo, que tiene una vestimenta roja, un gallo y un campanario, se transforma en un Candelo, a camino entre éste y un chango.

Asimismo la imagen de san Antonio Abad, *el Ermitaño*, que es un viejo rodeado de animales, llamado también San Antonio de la Crianza, se recrea en un legbá, su nombre Papá Legbá Manosé, jefe de las veintiuna divisiones, jefe de la división Legbá.

Papá Legbá abre las fronteras.
Papá Legbá abre las barreras.

Los servidores del misterio lo llaman al inicio y al final de toda celebración.

Personalmente creo que el proceso de sincretismo se dio fundamentalmente en un momento en que los grupos africanos no se entendían entre sí o tenían una comunicación mínima.

De ahí tenemos que en la República Dominicana surge constantemente la polémica de que Ogún es petro, que Ogún es rada (ararás), no que Ogún es congo, etc.

Ogún fue recreado en Santiago Mayor, llamado en nuestro país San Santiago. Y, ¿por qué pasa eso? Lo que sucede es que en un momento de ese proceso de sincretismo que se dio entre los grupos africanos, los ararás lo conocían de una manera, lo adoraron y Ogún asumió una forma con las características de esa etnia; pero en el nacimiento del petro, Ogún asume otras características y es adorado de otra forma, con otros servicios, con otras formas particulares, incluso, su manifestación en estado alterado de conciencia (posesión ritual) es diferente.

Ése es, para mí, el real sincretismo que se da entre los grupos africanos; Belié Belcán, bajo la imagen de san Miguel Arcángel, división rada,

se coloca sobre el altar, que es el altar llamado de los blancos, es el altar de los dulces, que se asemeja al altar cristiano donde también encontramos a Ogún.

Varían las fuerzas, las divisiones, las formas de adoración.

Encontramos la fuerza y división Guedé. La imagen de san Miguel Arcángel recreado en Belié Belcán; el que está colocado en el altar rada se transforma y en esa división se convierte en Belié macutico, el cual responde como un Guedé, habla como un Guedé y asume las características y trabajos de un Guedé.

Pero, asimismo, hay un Belié Belcán, y tiene un punto Congo, se transforma en Bosú Tres Cuernos, el poderoso, tiene una coloración totalmente diferente, su sermón responde a una forma distinta y es adorado de otra forma eliminar.

El problema es que hay que estudiar el punto en que se manifiesta esa entidad, esa espiritualidad específica, con relación a esa recreación a través de la imagen del santo cristiano que asume la regencia espiritual que la Iglesia católica le da con sus celebraciones, fiestas, oraciones, etc.

Están los fundamentos que caracterizan a ese misterio; detrás de la imagen de san Miguel Arcángel tenemos sus servicios, léase sus servicios como su centro, su *axis mundi*, su punto central donde se hacen las ofrendas y los elementos rituales para que esa fuerza esté constantemente en ese punto. Son entidades animistas porque guardan una relación con la animación del espíritu de todas las cosas, pero en un momento dado está también la manipulación "animatista", donde los sacerdotes, a través de la palabra sagrada, consagratoria, de los elementos rituales de comida, bebida, baños, plantas y ofrenda, apoyados en la sacralización de los objetos, hacen que esa esencia espiritual radique en el mismo.

Nosotros encontramos en cualquier punto de la geografía de la isla que en un altar hay una piedra específica y esa piedra cura gente y dice cosas y sirve de protección y camina y desaparece; esa piedra se la ceden a alguien para que lo proteja en una determinada acción y cuando la va a buscar no

aparece y resulta que está en el altar.

Ésa es la idea animista y "animatista" a través de todas estas propiedades adquiridas por el reforzamiento del trabajo espiritual. Cuando se hace una iniciación, nunca encontramos la imagen de un santo católico en el centro del sitio donde se llevan a cabo las acciones consagratorias ni esa imagen del santo católico se coloca sobre la cabeza o sobre los lugares donde se entrega el fundamento; lo que encontramos son los objetos que responden al inicio africano de este proceso de mezcla. Lo que se suele llamar sincretismo de los santos europeos cristianos yo lo llamo recreación, ocultamiento, creación, por qué no; ésta es la única forma en que se pudo mantener la tradición, colocándose detrás de estos santos católicos que en un momento, por la importancia espiritual y por la fuerza, asumieron la regencia espiritual.

También, según las últimas investigaciones del doctor Ivor Miller, el uso de las imágenes cristianas es una unión de poder.

Los espíritus africanos, al recrearse en las imágenes cristianas, aumentan eliminar sus poderes esenciales.

Los luases africanos son las fuerzas materiales.
Las imágenes cristianas son las fuerzas espirituales.

He estado en ceremonias de vudú en muchos sitios y a veces Guedé, que es una de las cuatro fuerzas actuantes en el vudú dominicano, se manifiesta y habla de un luá, de la división rada, y cuando son los blancos los que están sobre el altar, habla pagringo, porque los gringos son blancos "Ah, sí porque ellos hablan nasalmente, ah, pues este gringo en un momento dado"- y lanza un escupitajo diciendo "veinticinco pechos" (veinticinco pesos).

Recordemos que en un momento de la historia la libertad de un esclavo se compraba por veinticinco pesos.

En la conferencia de Frank Moya Pons se estaba hablando de Juan Vaquero (Jean Vaqueo), y comenté que Jean Vaqueo –que fue uno de los ini-

ciadores del cimarronaje en la isla– en un momento dado se convirtió en un muerto divinizado, o sea, es un Luá de la división petro. A él lo lograron matar por una traición y en una canción dice: "Ay, yo no tengo amigos, yo no tengo amigos, yo soy Jean Vaqueo", y Frank dio un salto de quinientos años y todavía persiste en la memoria histórica.

Quiero especificar que estoy hablando de un vudú de hace treinta o cuarenta años, o incluso más; cada ser, cada misterio, cada luá –que son conceptos espirituales diferentes pero que se unifican en términos funcionales– tenía acciones específicas. Si uno tenía problemas económicos, se remitía a Belié Belcán; si los problemas eran sentimentales, se buscaba a Anaisa o Metresili. Si eran problemas relacionados con las peleas, las luchas, se buscaba a Belié Belcán, pero si estaba muy fea la cosa se buscaba un petro o un congo.

Con el nuevo vudú de los últimos años nos vamos acercando mucho más al concepto de Regla de Ocha, que es la santería cubana, y yo me pregunto: ¿No estará esto influenciado de alguna forma por la cantidad de dominicanos que viven en Estados Unidos? Porque antes toda persona, independientemente de cuál fuera su luá tutelar o su misterio protector, si tenía un problema económico, acudía a Belié Belcán; ahora no, ahora cada persona se ve primero con quien mantiene un vínculo espiritual religioso de un misterio y ése es el misterio que le va a resolver toda las cosas, perdiéndose así la especificidad que tenían los misterios hace treinta, cuarenta o cincuenta años atrás.

El imaginario actual que asigna esas nuevas funcionalidades también le da un nuevo sentido. Hace muchos años encontrábamos, por ejemplo, la imagen de la Inmaculada Concepción, una virgen preciosa; la cromolitografía, en este caso, era una reducción de una pintura de Murillo, en la cual la virgen está sobre la luna, símbolo de María, con su corte celestial de doce estrellas, una culebra a sus pies, que es Aída, y en la parte de abajo, las aguas de la Tierra.

Encontramos, por ejemplo, que la imagen de Santa Marta la Dominadora se utiliza también como Aída Wedo, y en algunas casas templo de la parte haitiana encontré una fotografía de Marilyn Monroe

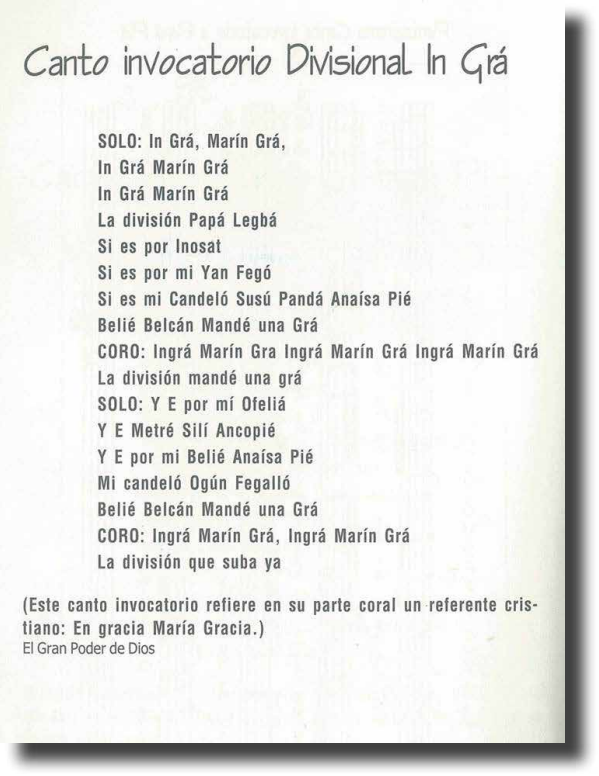
como Aída Wedo, incluso tengo documentos fotográficos del nacimiento de la Venus de Boticceli como la Belle Venus, a camino entre ésta y Aída Wedo. Eso es debido a que son religiones vivas que están en un constante proceso de cambio.

Algo muy interesante que quiero compartir con ustedes es que tan pronto fallece Juan Pablo II, hoy el beato Juan Pablo II, en una casa templo vudú en el batey Los Chicharrones, de mi hermano y amigo Baba Natán, encontré en el altar rada una imagen que pertenecía a un calendario al que le habían recortado los meses y yo le pregunté: "¿Qué hace aquí nuestro difunto papa?". Y me dijo: "Ése era un santo, oye lo que te digo", y me regaló la imagen, que guardo en mi casa. Hace poco les comenté a unos sacerdotes de la alta jerarquía que un sacerdote vudú me había dicho eso, y ahí terminó la conversación.

Lo interesante es que las distintas religiones se han ido complementando en el Caribe. Los cultos llegan en muchas otras completos, pero en muchas ocasiones llegan incompletos y se complementan. La tradición cubana empieza con el niño, con el joven que tiene luces y empieza viendo espíritus y se convierte en espiritista; después viene un proceso de tradición conga, donde al rayado (inciado) se le da prenda, pero si de ahí tiene que pasar a Ocha, se le corona santo, y si va camino de la sabiduría entra a Ifá. Sin embargo, en la tradición de Ifá no hay que hacer esa ruta, porque primero es la tradición conga, el palo, y la tradición yoruba. Ifá tiene su propio ancestro, que sería el culto a Egungun, porque si estamos vivos es porque estamos pisando sobre nuestros ancestros.

Mientras hacía un trabajo de investigación encontré una música y la grabé; era una salve criolla invocatoria de las veintiuna divisiones. Rápidamente la traduje al latín, la canté al estilo clásico, integramos un laud antiguo y después de eso añadimos los tambores.

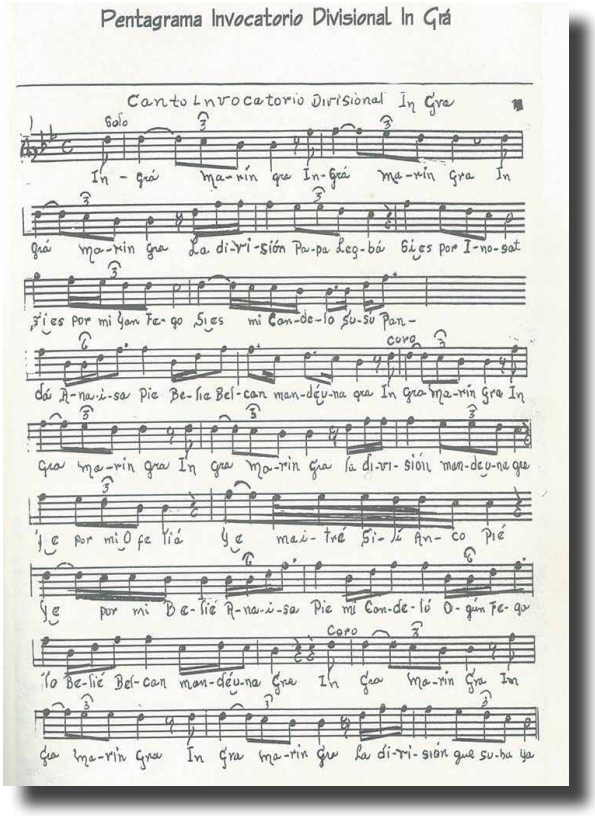
Anexo la letra.



Canto invocatorio Divisional In Grá

SOLO: In Grá, Marín Grá,
In Grá Marín Grá
In Grá Marín Grá
La división Papá Leghá
Si es por Inosat
Si es por mi Yan Fegó
Si es mi Candeló Susú Pandá Anaísa Pié
Belié Belcán Mandé una Grá
CORO: Ingrá Marín Gra Ingrá Marín Grá Ingrá Marín Grá
La división mandé una grá
SOLO: Y E por mí Ofeliá
Y E Metré Silí Ancopié
Y E por mi Belié Anaísa Pié
Mi candeló Ogún Fegalló
Belié Belcán Mandé una Grá
CORO: Ingrá Marín Grá, Ingrá Marín Grá
La división que suba ya

(Este canto invocatorio refiere en su parte coral un referente cristiano: En gracia María Gracia.)
El Gran Poder de Dios



*Mis agradecimientos a Alexandra Amele Ripley Mateo, quien copió y trabajó en este material, y a mi madre, Aída Gómez Rueda de Ripley, correctora final del trabajo.

Hacia una estética negra: la creación del panafricanismo

Mateo Morrison
"Aimé Césaire y la relación del movimiento de la negritud con la literatura dominicana"

Delia Blanco
"Léopold Sédar Senghor: La poesía de la africanidad"

Roger Toumson
"Un movimiento de dos: Césaire y Fanon, afinidades y contradicciones"

Aimé Césaire y la relación del movimiento de la negritud con la literatura dominicana

Mateo Morrison

Como sabemos, el amplio y diverso mosaico cultural que exhibe la región del Caribe tiene su origen en las luchas coloniales de diversos países europeos que se disputaban su hegemonía, lo que devino en diferentes lenguas oficiales y expresiones de creole que reflejaban ese dominio sobre el territorio caribeño, generando un proceso de hibridación que caracterizó todo el devenir histórico de esta región.

A diferencia de otros países de América como México, Perú, Ecuador, Bolivia y Guatemala, donde perviven culturas aborígenes, en el Caribe sus pobladores son fundamentalmente originarios de Europa o de África, a través de un proceso esclavizante infrahumano que tenía como objetivo central el aumento de las riquezas que hicieron más poderosos a algunos países europeos.

En el plano cultural, hubo un sincretismo donde se mezclaron múltiples manifestaciones culturales, pues ni en Europa ni en África las culturas eran uniformes sino de una gran variedad. En la región del Caribe se fueron construyendo nuevas expresiones culturales con un fuerte arraigo de origen africano, pero con una cultura oficial cuyo espacio dominante era inglés, francés, español u holandés.

Estos idiomas oficiales convivieron con una oralidad que permitió la comunicación de los sectores más empobrecidos, formando en algunas de las islas del Caribe verdaderos idiomas, denominados creoles.

Los países colonizados por Inglaterra, como Jamaica o Trinidad y Tobago, lograron su independencia después de muchos años de convivir con las metrópolis y adoptaron peculiares formas de relación.

En el caso de las dependencias de Holanda, como Curazao o Aruba, existieron expresiones de relación política íntimamente ligadas a la metrópoli hasta nuestros días, con niveles de autonomía administrativa.

Entre los que pertenecieron al dominio español están la República Dominicana, que adquirió su independencia en el año 1844, y Cuba, en el año 1895. Con la limitación de la Enmienda Platt impuesta por Estados Unidos, Puerto Rico dejó de ser una colonia española para convertirse en una norteamericana y, a partir de la década de 1950, en un Estado Libre Asociado de Estados Unidos.

Islas dependientes de Francia como Martinica, Guadalupe y Guayana Francesa, después de un largo proceso colonial y de luchas autonómicas e independentistas, devinieron en territorios franceses de ultramar con peculiares características. El caso de Haití se considera excepcional, pues en el año 1804 obtuvo su independencia, siendo el primer país esencialmente negro que obtuvo su liberación, y se convirtió, sin duda, en una fuente de inspiración para todos los afrodescendientes. Éstos vieron en ese gesto la posibilidad de superar los niveles de esclavitud y de opresión a que eran sometidos millones de seres humanos en el mundo por su origen racial.

Todo esto es importante señalarlo antes de adentrarnos en el tema de la negritud y en particular del significado de Aimé Césaire como figura esencial de esta corriente y el poeta más importante de la misma.

El movimiento de la negritud no surgió en el Caribe, sino en París, a través de un conjunto de publicaciones, la primera de ellas *Legítima defensa,* aparecida en 1932. Esta publicación denunció el proceso anexionista de la burguesía francófona caribeña y tomó como estandarte los valores de la cultura negra. Por su parte, en la *Revué du monde noir* Césaire, Damas y Senghor planteaban las bases doctrinarias de una tendencia a favor de la diáspora panafricana.

No es casual que dicho movimiento surgiera en Francia. Éste no era sólo el país de la gran revolución que hablaba de igualdad y fraternidad, sino que durante los inicios del siglo xx había acogido a artistas de diversas partes del mundo negro y eran comunes las manifestaciones culturales de jazz o las pinturas basadas en las máscaras africanas.

Aimé Césaire, que había nacido en Martinica en junio del año 1913, fue captando las características de su propio entorno, lo que fue creándole

una conciencia de su realidad como negro y como martiniqueño. Su inclinación a la literatura le fue llevando a crear toda una cosmovisión expresada en ensayos, obras teatrales y poesías.

Su *Discurso sobre el colonialismo* y otros trabajos publicados en la importante revista *Tropiques,* que se suman a tres obras de teatro como *Et les chiens se taisaient, Une tempete,* y *Une saison au Congo*, no alcanzarán, sin embargo, la trascendencia universal de su gran poemario *Cuaderno de un retorno al país natal*, publicado en el año 1939, donde se mezclan la fuerza telúrica de la cultura negra con la mejor tradición de la lírica francesa a través de los extraordinarios valores revolucionarios lingüísticos del movimiento surrealista.

Para el gran escritor Agustí Bartra, "la palabra del poema era francesa, surrealista y africana, pero no se adhería a ninguna de estas denominaciones". Aimé Césaire dirá: "Palabras, ah sí, palabras /más palabras de sangre nueva, palabras que / son marejadas y erisipelas / paludismos y lavas y fuegos / de manigua, y llamaradas de carne, / y llamaradas de ciudades".

El encuentro de Césaire con Bretón en Martinica en el año 1941 se puede considerar determinante para la proyección de este texto, que luego el gran escritor Jean Paul Sartre insertaría dentro de la literatura de compromiso, expresándolo de la siguiente forma: "Se puede hablar aquí de una poesía comprometida y aun dirigida y automática, no porque existiese aquí la intervención de la reflexión, sino porque sus palabras, las imágenes expresan continuamente la posesión. El surrealismo encuentra en su interior el alivio. Césaire haya en su fuego la intransigencia de las exigencias y de la sed de venganza".

Césaire estudia en el Liceo Luis Legrand de París y ahí conoce a Léopold Senghor, negro de Senegal, expresando: "Cuando conocí a Senghor me dije africano".

La evolución de Césaire, desde el punto de vista político, lo llevó desde los criterios de independencia hacia el autonomismo y a apoyar el proceso del estatus actual de Martinica, y al mismo tiempo lo hizo evolucionar hacia criterios menos excluyentes que sus ideas originales. Por eso en el

año 1959 dijo lo siguiente: "Partiendo de la conciencia de ser negro, lo que implica hacerse cargo de su destino, de su historia, de su cultura, la negritud es el simple reconocimiento de este hecho y no comporta ni racismo ni negación de Europa ni exclusivismo, sino al contrario, una fraternidad con todos los hombres de raza negra, no en función de su piel sino más bien de una comunidad de cultura, de historia, de temperamento".

Voy a leer algunos fragmentos que considero esenciales para penetrar en este texto de factura universal que es *Cuaderno de un retorno al país natal:*

> Y ni el maestro en su clase ni el sacerdote en el catecismo podrán sacar una palabra a ese negrito soñoliento, a pesar de la manera tan enérgica con que ambos tamborilean sobre su cráneo rapado, porque es en los pantanos del hambre donde se ha hundido su voz de inanición (una palabra-una-sola-palabra y os-libro-de-la-reina-Blanca-de-Castilla, una-palabra-una-sola-palabra, ved--ese-pequeño salvaje-que-no-sabe-ni-uno-de-los-diez-mandamientos-de-Dios)
>
> porque su voz se olvida en los pantanos del hambre, y no se puede sacar nada, verdaderamente nada, de ese pequeño granuja, salvo un hambre que ya no sabe trepar por las jarcias de su voz en hambre pesada y floja, un hambre enterrada en los más hondo del hambre de ese famélico morro.
>
> Volveré a hallar el secreto de las grandes comunicaciones y de las grandes combustiones. Diré tormenta. Diré río. Diré tornado. Diré hoja. Diré árbol. Seré mojado por todas las lluvias, humedecido por todos los rocíos. Rodaré como sangre frenética sobre la lenta corriente del ojo de las palabras, en caballos locos, en niños lozanos, en coágulos, en tapaderas, en vestigios de templo, en piedras preciosas lo suficientemente lejos para desalentar a los mineros. Quien no me comprenda tampoco comprenderá el rugido del tigre.
>
> ¿Quiénes y cuáles somos? ¡Admirable pregunta!
> A fuerza de contemplar los árboles me he convertido
> en un árbol y mis largos pies
>
> de árbol han cavado en el suelo anchos
> sacos de veneno altas ciudades de osamentas
> a fuerza de pensar en el Congo

me he convertido en un congo rumoroso
de bosques y de ríos
donde el látigo restalla como un gran estandarte
el estandarte del profeta
donde el agua hace
likuala-likuala
donde el relámpago de la cólera lanza su hacha
verdosa y domina a los jabalíes de la putrefacción
en el hermoso lindero violento
de las ventanas de la nariz.
Aduaneros ángeles que montáis ante las puertas
de la espuma la guardia de las prohibiciones
yo declaro mis crímenes y que no hay nada que decir
en mi defensa.
Danzas. Ídolos. Relapso. Yo también
he asesinado a Dios con mi pereza
mis palabras mis gestos mis canciones
obscenas.

¿Qué relación tendrá entonces el movimiento de la negritud, fundamentalmente proveniente de las islas francesas de ultramar, pero que también estaba relacionado con los movimientos de retorno a África, de Jamaica y otras islas del Caribe, o el sólido movimiento de defensa de los valores negros a través de obras como *Así habló el tío,* de Jean Price-Mars?

En el caso del Caribe español, son conocidos los importantes aportes al tema negro a través de autores como Fernando Ortiz y Lidia Cabrera, en el campo de la investigación histórica, o de Emilio Ballagas y Nicolás Guillén, en el campo de la poesía. En Puerto Rico también se desarrollan movimientos históricos y literarios que culminarán con los textos poéticos de Luis Palés Matos, que junto a la República Dominicana, con *Pilón y Trópico negro,* de Manuel del Cabral, van a ser de los textos más trascendentes del tema negro, sin olvidar las incursiones de los poetas Rubén Suro, Francisco Domínguez Charro, Abel Fernández Mejía, Antonio Fernández Spencer, Norberto James, Tomás Hernández Franco y Francisco Domínguez Cha, entre otros.

Sin embargo, tratar el tema negro no significa asumir la negritud. La mayoría de nuestros escritores hispanohablantes que han tratado el tema lo hacen no con una identificación ideológica como fue la negritud, sino, en algunos casos, como un acto de compasión o de solidaridad contra la

opresión y, en otros, coincidiendo con el movimiento de Marcus Garvey que planteaba el retorno a África. Del primero de los casos podemos ver el poema "Trópico picapedrero", de Manuel del Cabral.

Hombres negros pican sobre piedras blancas,
tienen en sus picos enredado el sol.
Y como si a ratos se exprimieran algo…
lloran sus espaldas gotas de charol.
Hoy buscando el oro de la tierra encuentran
el oro más alto, porque su filón
es aquél del día que pone en los picos
astillas de estrellas, como si estuvieran
sobre la montaña picoteando a Dios.

Y del segundo tenemos el poema "Viejo negro del puerto", de Domínguez Cha, que en la parte final dice:

¡Viejo negro del puerto!
¿Qué deseo te taladra?
¿Qué mística idolátrica penetra en tus entrañas
que, inmóvil como estatua, te embriaga de fulgor
de mil estrellas lánguidas…?
Inútilmente sueñas con tu retorno al África.
Si pudieras tejer con tus brazos
un pedazo de jungla flotante
y dejarte arrastrar por los mares…
o tejer con clarores de luna
un velamen muy blanco y extraño
Y dejarte impulsar por el aire:
¡Qué aventura tan grande!
¡Viejo negro del puerto!
¡Quisiera consolarte!"

La negritud es más bien una pasión surgida de un estallido. Un lenguaje que trata de crear un espacio nuevo, ardiente con una semilla surgida de las mismas esencias reivindicativas de una cultura marginada y de unos hombres y mujeres que se pensó en algún momento que no tenían la sangre roja y que por tanto no formaban parte esencial de la humanidad.

Valoramos en toda su dimensión todas las manifestaciones de la poesía de tema negro o negrista, pero para entender la ausencia en la República Dominicana de una identificación con este movimiento habría que

partir en primer lugar de las características de nuestro país, con una clase dominante históricamente prohispánica.

La intelectualidad tradicional dominicana entendió por décadas que sólo era cultura lo proveniente de España o de otras culturas europeas, posteriormente, de Norteamérica, pero viendo Norteamérica a partir de las expresiones de una cultura blanca y no como la vio la clase dominante haitiana. Este páis hizo que centenares de habitantes de Estados Unidos de origen negro llegaran a la isla de Santo Domingo y de ahí las poblaciones afrodescendientes que se ubicaron en lugares como Samaná y dieron continuidad a sus manifestaciones culturales, muchas de las cuales perviven, como, por ejemplo, el bambulá, como expresión danzaria.

Otras presencias de origen africano en la República Dominicana, tanto provenientes de África y de Haití como de las islas inglesas del Caribe, no variaron la percepción hispanófila eneste páis y, con la llegada de la tiranía trujillista de 1930 a 1961, se acentuaron esos criterios, marginando las expresiones afrodescendientes y obstaculizando el surgimiento de cualquier expresión que se pudiera ni siquiera parecer a la negritud.

Por eso, el nacimiento de este movimiento en 1932 y la salida en 1939 de *Cuaderno de un retorno al país natal* no podían ejercer si no alguna influencia en un país donde la mayoría de los mulatos se consideraban blancos y la mayoría de los negros aspiraban a blanquear la piel y no sentía su origen africano como algo positivo, sino como un atraso de su raza, ligando lo negro fundamentalmente al vecino país haitiano. Aunque en la actualidad hemos superado significativamente esta situación, al ubicarnos en el periodo de nacimiento y esplendor de la negritud, teníamos que caracterizar el momento histórico y social que explica esta realidad que nos hacía vivir de espaldas a la mayor parte de las islas del Caribe y a sus expresiones culturales.

Dos ejemplos que me parecen esenciales podrían ilustrar lo que a nuestro juicio es la presencia de la negritud en la República Dominicana. La más importante es la de Aída Cartagena Portalatín, que se produjo a partir de la visita de André Bretón a nuestro país después de haber estado

en Haití. Es la misma Aída Cartagena que en su libro *Culturas africanas, rebeldes con causa*, nos señala:

> El hombre vivo está hecho de recuerdo, de celebraciones que, si son aptas, desea que se repitan. Como ejemplo, recuerdo cuando se estrechaban las manos de André Bretón con las mías en el segundo piso del edificio La Gloria en la calle El Conde. Eugenio Fernández Granell, que además de crítico es pintor e ilustraba los cuadernos de la *Poesía Sorprendida*, llevó a La Gloria a los poetas del grupo para saludar a Bretón, quien, después de terminada la Segunda Guerra Mundial y antes de regresar a Francia, quiso llegar a Santo Domingo para ponerse en comunicación con los poetas surrealistas cuyas obras conocía. El gran poeta galo regresaba a su país con el Segundo Manifiesto de su tendencia literaria. Eran los días más recientes de la posguerra. En los cuadernos de la *Poesía Sorprendida* se disfrutaba la lectura de poemas inéditos de Juan Ramón Jiménez, Jorgue Guillén, Dámaso Alonso, Altolaguirre, León Felipe y otros grandes de los que se quedaron o salieron de España cuando su guerra. Enviaban sus colaboraciones para que se publicaran en Santo Domingo.
>
> En un aparte conversaba con André. Yo citaba nombres de los poetas europeos cuyas obras se leían y discutían en nuestras reuniones. En un momento abrió su maletín y tomó, para regalármelo, el último número de *Tropiques* que publicaba el poeta martiniqués Aimé Césaire. Todo el material era literatura de la negritud, poesía de cepa negroafricana y negroantillana que se alimentaba de las fuentes del gran país natal, África. Con este ser vivo, lleno de preocupaciones, esa misma noche comencé la celebración de los rituales de aquel encuentro que se multiplicaría: Bretón-Césaire-Senghor-la negritud. Desde esa misma noche vi otro mundo dividido no en países sino en hombres blancos y en hombres negros. Parecía bastante idealista admitir el hecho de que, en la comunidad de los negros, la función del poeta o del artista en general es celebrar la existencia y permanencia de los valores y no su destrucción, como en el mundo de los blancos.

A diferencia de sus otros compañeros de la *Poesía Sorprendida*, Aída vio en la presencia de Bretón un puente para llegar al mundo africano. Su estadía en Francia le permitió conocer a los grandes intelectuales de la negritud, entre ellos a Aimé Césaire, y llegaría a África de manos de Sédar

Senghor. Sin duda influida por esta experiencia, en su libro *La tierra escrita*, la intelectual dominicana escribirá:

> Mi madre fue una de las grandes mamá
> del mundo.
> De su vientre nacieron siete hijos
> que serían en Dallas, Memphis o Birminghan un problema racial.
> (Ni blancos ni negros).
> Lala al servicio de la casa por más de treinta años
> no la olvida.
> En cada frío que se hace en nuestro valle
> la recuerdan también los que recibieron en el pueblo
> sus frazadas baratas.
> Mamá ignoraba las Teorías Políticas. (Encíclicas y a Marx).
> Sólo entendía que el pobre sufre hambre, reclama pan y necesita abrigo.
> Un periodista dijo que ella era un programa privado
> de Asistencia Social.
> Mujeres de vida buena y de vida mala aún la lloran.
> Sus cosas eran deber de amor.
> Mamá. Olimpia. Mamá. El público no debe por fundas de alimentos
> ni frazadas y techos
> levantar estatuas. Deber de amor son esas cosas.
> Deber del hombre por todos los HOMBRES.
> ¡POBRE NEGRA la niñera! Mi casa era un circo.
> (pelotas, muñecas, columpios, patines, gritos, castigos y vainas).
> Durante diez años Negra tendió sobre mi cuerpo
> la sabanita blanca.
> (¡¡QUE DIOS HAYA REPARTIDO CON ELLA EL LATIFUNDIO DE SU REINO, Y QUE DESCANSE EN PAZ!!).
> Porque luego Negra corrió con muchos varones en Curazao.
> Más, es necesario que hable de ella con AMOR ADMIRACIÓN
> Y DIGNIDAD
> porque cuando cuidó mi infancia
> su vida estaba pura de respeto
> y llena de renunciamientos.
> Para buscar el sueño yo unía mi pensamiento al suyo
> y su silencio al mío.
> Ahora los brazos de mi soledad se extienden como alambres
> hacia su recuerdo. De todos modos:
> ¡NEGRA!, ¡NEGRA!, muy alto grito: ¡¡NEGRA!!
> Negra muerta: te digo en esta página

que, a veces, el recuerdo de un muerto es pesado
e indigesto.

Lo cierto es –me explicó un psiquiatra–
que el recuerdo para ser correctamente asimilado
necesita estar pegado a un sentimiento de amor, gratitud,
admiración, odio, sexo, o cualquier otro tema…

El otro caso es el del poeta Juan Sánchez Lamouth, precisamente de origen martiniqueño, reflejado en su poema "Los Lamouth", donde se refiere a su origen. Juan Sánchez Lamouth, poeta negro cuya diversidad literaria e ideológica lo llevó a las más variadas posiciones en sus treinta y nueve años de vida (24 de junio de 1929-18 de noviembre de 1968), formó parte de una generación, entre 1948 y 1960, de un grupo de poetas independientes entre los que estaban también Ramón Francisco y Marcio Veloz Maggiolo. Parte de su obra poética la dedicó a la exaltación del tema negro y a la discriminación.

Mientras muchos de nuestros poetas admiraban a España, a Norteamérica, a Francia, o simplemente se referían a los aspectos políticos de la experiencia nacional, Lamouth, que le escribió a tantas cosas sin casi descuidar ningún tema, tiene a mi juicio los más auténticos poemas de temas negros surgidos de un poeta de su raza, que padeció el prejuicio racial incrustado en el corpus de la sociedad dominicana en las primeras décadas que le tocó vivir.

Y a diferencia de Aída, que viajó por todo el mundo, Lamouth nunca salió de nuestro país. Su experiencia vital y sus lecturas fueron construyendo un espacio particular para la negritud, movimiento que aunque fue cuestionado posteriormente por la creolité, llenó un extraordinario espacio en la cultura y en el grito de libertad de una población importante de la humanidad.

Pienso que el mayor homenaje a Césaire en este encuentro internacional, efectuado en nuestro país con el auspicio de la Fundación Global, Democracia y Desarrollo, y Global Foundation for Democracy and Development, es leer algunos textos de nuestro poeta Juan Sánchez Lamouth por la cercanía a ese mundo que construyó ese poeta martiniqueño y universal que fue Césaire.

Varios trabajos líricos van a señalar la relación de nuestro poeta con este importante movimiento y con su esencia. Veamos el texto "Señas de identidad":

Mi nombre Juan
color
negro latino
residencia
la aldea
ocupación
poeta
bienes
la poesía
seña particular
una herida profunda
que me supo abrir
la oligarquía

Otro poema emblemático de nuestro poeta es "Maldición al poeta Jules Romains por no haber cantado a los hombres negros":

> Bien debería el mar penetrar hasta la tierra enferma de tus huesos por haberte llenado de silencios viendo a los hombres negros. Tú dices que Dios es blanco; yo contradigo; Dios no tiene color. Ese canto a los hombres blancos fue un poema que hiciste sin provecho. Ahora que mi canto viaja a tu tierra ciega en mi bosque de luto te maldicen los pájaros. ¡Maldito seas! ¡Mil veces! Hasta en las lámparas de los locales subterráneos. Hasta las mismas aldeas te maldicen con sus niños desnudos y sus árboles ahora que el carbón y los murciélagos no pueden ser horrores de tu alma…
>
> …Maldito seas, por ti fue más difícil traducir a los ángeles de la iglesia de Pedro; he aquí a Mayakouski señalando todas tus piedras varias; porque odiaste a los negros hasta los cementerios declaran huelgas de hambre en contra de tus huesos, sé que hasta las pirámides te maldicen. Dios no tiene color, desgraciado poeta.

El otro poema es "Saludo conjunto al poeta Léopold Sédar Senghor":

> Pastor de los negros de la Iglesia del mundo, que aún luchas por llevarnos hacia la tierra santa de tus prédicas. Saludo tus fuerzas misteriosas hasta en los tréboles negros que tienen las barajas. Tú que llenaste tu corazón de tierra frente al otoño oscuro de los pobres, te saludo en nom-

> bre del polvo de estos barrios; parece que estas tierras de América no son muy buenas para que crezcan las plantaciones de la justicia. Señor de las bellas palabras, tu alma es la plazoleta donde pueden hablar las gentes negras. Ved: corazones coléricos siguen manchando de rojo la piedra doméstica del pueblo. Borra el statu quo de los judas como lo hizo el reverendo King al sonar su trompeta salvadora.
>
> Nosotros, los negros de América, te saludamos unánimemente. Te saludan los niños que aún cortan flores para adornar el mutismo de los ídolos blancos.

Y, finalmente, "Versos para recitarlos con melopeas de violines haitianos", que exalta el criterio de la poesía negra con una identidad sin fronteras y de valoración de su cultura y su historia.

> Sea entre el vudú, o el clerén celoso
> quiero melopeas de violines negros,
> violines haitianos surcados de duendes,
> violines que tengan fuertes amuletos.
> Si en mi alma hay flores, son flores morenas,
> también mis auroras, son auroras negras;
> por eso deseo saludar a Haití
> con mi voz florida de muchos poemas.
> Melopeas haitianas lleguen a mis versos,
> abran sus estuches violinistas negros,
> tomen en sus manos los arcos mestizos
> que la diosa África aplauda mis versos.
> El negro es romántico, sus signos atávicos
> hace que en la tierra trabajen cantando,
> sus poetas cantan con fuerzas telúricas
> canciones de siembras, de bueyes y arados.
> Por eso deseo melopeas morenas,
> melopeas rebeldes, ritmos embrujados;
> que sean calientes como sus clerenes
> y contengan notas de tierras sembradas.
> Violinistas negros, abran sus estuches,
> que aromen los arcos sus oscuras manos;
> mis versos rebeldes, mis versos de trópico
> son para leerse con música haitiana.

En la entrega del doctorado honoris causa a Aimé Césaire, la presencia de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, de cuya delegación formé parte en Martinica, constituyó un momento álgido de reconocimiento a un poeta universal. Pudimos homenajearlo en vida y manifestarle nuestra admiración por sus aportes a la humanidad.

Léopold Sédar Senghor: la poesía de la africanidad

Delia Blanco

Pocos intelectuales y políticos del siglo xx se podrían concentrar en una sola personalidad y en tantos significados como Léopold Sédar Senghor. Este brillante intelectual, poeta, ensayista y lingüista, quien además fue un hombre de cultura y de paz, nació en el año 1906 en Joal, Senegal, y murió en Verson, Francia, el 20 de diciembre de 2001.

Perteneciente a una familia acomodada, inicia sus estudios en la misión católica de Ngasobil, en el colegio Libermann, y tras acabar la secundaria en Dakar, se traslada a París, al Liceo Louis-le-Grand y, más tarde, a la Universidad Sorbona. En 1935 obtiene el doctorado en Lengua. Mientras imparte clases de Lengua y Literatura en el Liceo Descartes, en Tours (1935-1938), sigue los cursos de lingüística negro-africana de Lilias Homburger en la Escuela de Estudios Superiores de Paul Rivet, de Marcel Mauss y de Marcel Cohen, en el Instituto de Etnología de París. No es de extrañar que la República Francesa lo integrara como uno de los inmortales de la Academia Francesa.

Este africano de la comunidad sereré se bautizó católico a los 7 años, ya que fue adoctrinado en la congregación de los Padres Espiritados, que tenían una misión en Joal, su pueblo natal.

El elemento cristiano fue fundamental en su formación escolar y creó las bases para que en su edad adulta lograse su formación académica y espiritual, que consiguió encarnar en su misión de jefe de Estado, logrando ser un humanista, pionero de la democracia en África negra y apóstol del diálogo.

Nombrado profesor del Liceo Marcellin Berthelot de Saint-Maur-des-Fossés en 1938, es movilizado en 1939 y hecho prisionero en junio de 1940. Tras pasar dos años en un campo de internamiento nazi, es puesto en libertad por enfermedad en enero de 1942. Luego, se une a la Resistencia en el Frente Nacional Universitario. Desde 1944 hasta la independencia de Senegal, ocupa la cátedra de Lenguas y Civilizaciones Negro-Africanas en

la Escuela Nacional Francesa. El año 1945 marca el inicio de su carrera política, al ser elegido diputado. En 1948, fundó el Frente Democrático de Senegal y, como candidato de este partido, fue reelegido por un amplio margen en las elecciones de 1951 y 1956, para la Asamblea Nacional, logrando ser elegido secretario de Estado en el Gobierno de Edgar Faure (1955-56). Posteriormente, también es elegido alcalde de Thiès, centro ferroviario de Senegal. Miembro de la Asamblea Consultiva del Consejo de Europa, es, además, varias veces delegado de Francia en la Conferencia de la UNESCO, y en la Asamblea General de la ONU. También, ministro-consejero del Gobierno de la República Francesa en julio de 1959 y, finalmente, es elegido primer presidente de la República de Senegal, el 5 de septiembre de 1960, después de haber sido el eminente negociador de la independencia.

Su trayectoria política es la de un hombre constructor de paz y de diálogo, ya que siempre asumió sus responsabilidades con ética y mesura. Gobernante solidario, incluso, con Francia, el país que le permitió crecer y desarrollarse, lo que lo lleva a comprometerse contra la ocupación alemana en dicho país y a incorporarse a la resistencia contra el nazismo en el año 1940.

En sus gobiernos, intentó modernizar la agricultura de Senegal, combatió enérgicamente la corrupción y la ineficacia de los órganos públicos, forjó una mayor amistad con los países de su entorno y mantuvo la cooperación con los franceses. También defendió un socialismo africano basado en la realidad africana, abierto, democrático, un socialismo humanista, huyendo de propuestas y eslóganes tales como "la dictadura del proletariado". Fue un portavoz vigoroso para los países del sur, protestando por los términos injustos en que se desarrolla el comercio internacional, en el que se dan enormes ventajas a las naciones industrializadas con respecto a las agrícolas. Reelegido presidente de la República en los periodos 1963-1968 y 1973-1978, se retiró del cargo el 31 de diciembre de 1980.

En cuanto a su labor literaria, ya en 1934, crea con otros estudiantes la revista *El estudiante negro,* pero no será hasta 1945 cuando comienza a sobresalir con obras tales como *Cantos de sombras,* 1945*; Hostias negras*, 1948; *Cantos para Naëtt*, 1949; *Etiópicas*, 1956; *Nocturnos*, 1961; y *Cartas de invernadero*, 1973, entre otras. *Cartas de invierno,* de 1973, y *Elegías*

mayores, de 1978, marcan una poética del ritmo y de la imagen en las que los sonidos de la sabana africana se sienten a perpetuidad.

Léopold Sédar Senghor es de los poetas que consagraron su escritura sobre la base de su propia experiencia, tanto en gozo como en sufrimiento, como hombre o como pueblo. Sédar se alimentó de sus bases primigenias, que vienen a ser el pozo o manantial al que acuden los poetas a beber, para transformar el grueso caudal de la memoria. Tal es el caso de Senghor, cuya obra poética se alimenta de tres géneros esenciales: el personal, el histórico –en fácil deslizamiento hacia lo legendario y lo mítico– y el poético, aquel que le aporta el conocimiento de la tradición poética anterior, tanto oral como escrita, tanto africana como europea.

Si bien los dos primeros determinan esencialmente los perfiles temático e ideológico de su obra, el último contribuye sobre todo a configurar la musicalidad del poema mestizo de ritmos africanos y europeos, así como a modelar, y a modular, la sustancia metafórica que hace definitivamente posible la creación poética. La genialidad de Senghor consiste en darle al lenguaje poético la resonancia de la africanidad a través del ritmo de la palabra y de los versos, con un sentimiento de nostalgia y de ensoñación, cuya musicalidad dinamiza la memoria y convierte el pasado en un poder sensorial del presente.

El poemario *Cantos de sombras* evoca su desplazamiento a Europa, y se convierte en un espacio metafórico, mágico, en que las cosas adquieren diferentes significados a través del filtro de la distancia espacio-temporal. "He vivido en ese reino, he visto con mis ojos, he escuchado con mis oídos seres fabulosos por encima de las cosas, los kouss y los tamarindos, los manatíes, que cantaban a los ríos, los cocodrilos guardianes de manantiales, los muertos del pueblo de mis antepasados que me hablaban, invitándome a la verdad alternada de la noche y del mediodía".

El poeta nos entrega una naturaleza magnífica a través del recuerdo de las gentes de su infancia, tomando una profundidad en el recuerdo para evocar el terruño de su querido pueblo sereré, simbolizando los seres y las costumbres y las cosas de antaño, que mantiene guardadas con celo por las tinieblas fieles de su memoria negra. En *Hostias negras*, la historia cobra un

protagonismo, que se mantendrá en toda la obra para remontar el curso del tiempo en un espacio colectivo y beber de las fuentes de la africanidad. El poeta integra en la memoria colectiva el devenir histórico de su pueblo y de su continente maltratado, creando un recordatorio del África precolonial, para condenar con mayor evidencia la colonización y sus consecuencias, consiguiendo crear una conciencia en el lector sobre el futuro. *Hostias negras* es una epopeya cuya función ideológica apela a una nueva vía de honor, valor, fraternidad y, sobre todo, dignidad.

Léopold Sédar Senghor concluyó –y lo deja ver en sus obras– que la memoria sirve para apuntalar la propia identidad. Recién vivida la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, es su memoria la que le dicta a partir de ese momento toda la masacre de los fusileros al pueblo senegalés. Desde ese instante, el poeta remonta el curso del tiempo pasando por los avatares de la colonización, de la trata de esclavos, de la inmisericorde explotación humana y económica, y se detiene, presentándolos en sus sueños como auténticos *reinos de infancia del hombre africano,* en los tiempos precoloniales. Todo esto nutre y recupera la historia del África precolonial, y se convierte en la materia de un poeta comprometido políticamente, y constituye el germen de una nueva visión del tiempo pasado, en ocasiones idealizada y, por lo general, muy reivindicativa.

La reflexión sobre el devenir histórico de un pueblo maltratado constituye el soporte temático de un libro (*Hostias negras*), que integra el tono de la epopeya y cuya función ideológica no deja muchas dudas: se trata de reivindicar el pasado, así como de apelar a un nuevo esplendor por vía de la recomposición social y política en una África desfigurada. Numerosos episodios de la historia, no sólo de Senegal, sino también de otros pueblos africanos, se revisan en este segundo poemario que anuncia, al tiempo que denuncia, atroces avatares.

Es el caso de las *Epístolas a la princesa,* en las que se transcriben las apocalípticas predicciones de los profetas, ya tristemente cumplidas, que vienen a resumir el devenir de la humanidad en tres etapas, sus muertes sucesivas: las eras del Descubrimiento, de la Razón y de la Técnica (Senghor, 1990:142), en las que el hombre demuestra una enorme capacidad para autoaniquilarse.

Por otra parte, es bastante habitual que la recreación de figuras prehistóricas se contamine de ficción, sobre todo cuando se trata de héroes responsables de un pasado de gloria cuya biografía se convierte casi en hagiografía, como ejemplo de aquellos valores eternos que para Senghor han de regir la vida del hombre africano, siempre en relación con una ética heredada, tales como los códigos del honor, del valor, de la fraternidad o de la generosidad, entre otros.

Caso aparte resulta la figura de Chaka, guerrero responsable de la expansión del imperio Zulú a costa no sólo de su valor y del de sus hombres, sino también del pillaje y del crimen, al que el escritor dedica un largo poema polifónico en *Etiópicas*. Personaje oscuro, convertido en el centro de una leyenda de valor contradictorio, Chaka ilustra la problemática moral del jefe militar escindido entre los intereses políticos y militares, por un lado, y la observancia de estrictas normas éticas y morales, por otro.

En otros casos, los personajes históricos sirven de referencia de un universo sociopolítico que desaparece con el proceso de colonización: tal es el caso de Koumba Ndoféne Dyouf, último rey del Sine o del Kaya-Magan, representante de una dinastía malí. La recuperación de estas figuras es casi siempre intencionada, pues responde a la voluntad de magnificación de una idea o de un valor, de un pueblo o de toda una sociedad.

> *J´ai vécu le mythe, essentiel de l´Afrique. D´une part, l´Afrique depuis cinq siècles, comme le Christ, crucifiée pour la Traite des Nègres et la colonisation, mais l´Afrique rédimée et, par ses souffrances, rachetant monde, ressuscitant pour apporter sa contribution á la germination d´une civilisation pa humaine; d´autre part, l´Afrique noire. Féminité. Amour. Poésie, qui apparaîtra ici dans la dernière des Elégies majeures, sous la figure de la reine de Saba, avec qui, pendant des années. J´ai vécu en adoration.*

La ensoñación del tiempo mitificado se encarna muy a menudo bajo los rasgos femeninos de la reina de Saba, convertida en madre de África. Tres poemas, incluidos en tres libros diferentes, desarrollan de manera significativa lo enunciado en el texto metadiscursivo anterior: "A l´appel de la race de Saba", *(Hostias negras)*, "El ausente" *(Etiópicas)* y "La elegía para la reina de Saba" *(Elegías mayores)*.

El poema senghoriano se construye a partir de varias isotopías hábilmente entretejidas bajo los rasgos de la reina de Saba-mujer-madre-África-creación poética, en un entramado que va desde la constatación de la ausencia a la celebración de la presencia lograda a través de la palabra poética, cuyo germen dinamizador será el amor.

Volviendo al recurso senghoriano de la memoria, lo que entendemos que es para este intelectual memoria: desasosiego, incertidumbre, desarraigo… renuncia al presente hostil; función del recuerdo, según Bachelard: *"Les souvenirs sont la récompense d´un refus préalable de vivre autre chose que ce qu´on disidi"*. Luego, en su segunda etapa le atañe lo colectivo, recupera la historia, corresponde al compromiso social y político bajo el sueño de una sociedad más justa e igualitaria. Después viene la tercera etapa, la de ubicarse en el camino de la paz. Todas estas etapas están reflejadas en sus obras literarias.

Definitivamente, Léopold Sédar Senghor fue un intelectual de una erudición sin competencias. Tenía un gran sentido de las lenguas grecoromanas y adoró la lengua francesa. Cuando hablaba, siempre se sentía al poeta detrás de cada palabra; por ello fue considerado un "mago de la palabra", a través de la cual encarnaba la belleza del alma africana. Partiendo de estas observaciones, podemos considerar la morfología y la función de los diversos caudales contenidos en la poética senghoriana como poderosos principios y elementos activados por una poderosa memoria capaz de conjurar el olvido y su riesgo inherente: la pérdida de las raíces que supone también la disolución de la propia identidad.

Como ya se sabe, el germen poético en Senghor no sólo será africano, sino también europeo, en su caso adquirido a través de formarse gracias a múltiples lecturas realizadas con avidez durante sus estudios francófonos: Hugo, Baudelaire, Bimbaud, Mallarmé, Apollinaire, Claudel, etc. Senghor bebe, pues, de las fuentes poéticas del simbolismo y del surrealismo, que son determinantes en su concepto de imaginación simbólica, de sintaxis y de prosodia que ayudan a forjar sus bases rítmicas, orquestando y logrando una poesía con la magia del mestizaje.

Según lo expuesto, es lógico que la crítica literaria francófona y angló-

fona considerara a Senghor el mayor escritor de lengua francesa de toda África y del conjunto de los países francófonos.

El escritor asumió todos sus roles con mucha altura e imborrable dignidad, sin compromisos ni deudas morales. Y logró ser, en su generación, el africano que alcanzó el mayor título académico de Francia: "La agregación de letras y gramática", considerada la mayor reválida y título académico de la escolástica francesa. Debemos ubicarnos en el año 1928, es decir, en plena era colonial de Francia en África del Norte y del Oeste, lo que nos permite conocer el talento y el don que pudo tener desde niño Senghor para lograr un bachillerato francés con tanto brillo, así como ganar el concurso de entrada a las clases preparatorias de las Escuelas Normales, como lo es el Liceo Louis le Grand, de París, el más emblemático y prestigioso.

Estas clases preparatorias de khágne ejercían sobre los estudiantes la exigencia del método. En sus memorias, Léopold Sédar Senghor confiesa:

> Semana tras semana, año tras año, he podido avanzar en el conocimiento del duende greco-latino, cuya mayor heredera es la civilización francesa. He podido poco a poco descifrar el sentido de la historia, que está dentro de los hechos económicos y sociales, al igual que el sentido de la filosofía, que reside en la dialéctica: el diálogo del sujeto y del objeto, de la inteligencia y de la materia, de la razón y de los hechos, del hombre y de la naturaleza.

Léopold Sédar Senghor se convirtió en uno de los máximos exponentes del llamado movimiento de la negritud, junto al intelectual Aimé Césaire –nacido en Martinica en el año 1913 y fallecido en el año 2008–, a quien se ha considerado el ideólogo del concepto de dicho movimiento, cuya obra está marcada por la defensa de sus raíces africanas. Este gran intelectual y luchador incansable con iguales principios a los de Senghor también se forma en París, donde es becado por el Gobierno francés, tras su formación en el Liceo Victor Schoelder en Fort-de France. En septiembre del año 1931, se traslada a la capital francesa y entra a estudiar en uno de los más famosos liceos de París, el Liceo Louis-le-Grand, en el cual conoce desde el primer día al futuro presidente de Senegal, Léopold Sédar Senghor, con quien entablará una amistad que durará hasta la muerte de este último.

El concepto de la negritud se logra gracias al contacto de Aimé Césaire y Senghor con los jóvenes africanos, como el senegalés Birago Diop, quienes en esos años se encontraban estudiando en París. Así como también León Gontran Damas, de la Guayana Francesa, y el guadalupeño Guy Tirolien, entre otros, quienes juntos van descubriendo una parte desconocida de su identidad, el componente africano, víctimas de la alienación cultural característica de las sociedades coloniales de Martinica y Guayana Francesa. Éstos logran, con Senghor y Césaire a la cabeza, desarrollar sus ideas usando como plataforma el periódico *El estudiante negro*, donde aparece por primera vez el término *negritud*, concepto original ideado por Aimé Césaire como reacción a la opresión cultural del sistema colonial francés, cuyo objetivo principal fue, por una parte, rechazar el proyecto francés de asimilación cultural y, por otra, fomentar la cultura africana, desprestigiada por el racismo surgido de la ideología colonialista.

Edificado, pues, en contra de la ideología colonial francesa de la época, el proyecto de la negritud es más cultural que político. Se trata, más allá de una visión partidista y racial del mundo, de un humanismo activo y concreto destinado a todos los oprimidos del planeta.

Notas biográficas acerca de Léopold Sédar Senghor

A lo largo de los años, su trabajo va siendo reconocido internacionalmente. Léopold Sédar Senghor es Medalla de Oro de la lengua francesa; Gran Premio Internacional de Poesía de la Sociedad de Poetas y Artistas de Francia (1963); Medalla de Oro al Mérito Poético del Premio Internacional Dag Hammarskjoeld (1965); y Gran Premio Literario Internacional Rouge et Vert (1966). Al mismo tiempo, como presidente de Senegal, se convierte en un gran animador cultural, destacando, en 1966, la celebración en Dakar del Primer Festival Mundial de las Artes Negras. Premio de la Paz de los libreros alemanes (1968); premio literario de la Academia Internacional de las Artes y Letras de Roma (1969); gran premio internacional de poesía de la Bienal de Knokke-le-Zoute (1970); premio Guillaume Apollinaire (1974); Príncipe de la Poesía (1977); Premio Duca Cino (1978); Premio Internacional del Libro, concedido por el Comité Internacional del Libro (Comunidad Mundial del Libro, UNESCO, 1979); Premio por sus actividades culturales en África y sus trabajos para la paz, concedido por el presidente Sadat (1980); Medalla de Oro de la CISAC (*Confédération Internationale des Sociétés D'auteurs et Compositeurs*); Primer Premio Mundial Aasan (1981); premio Alfred de Vigny (1981); Premio Athénaï, en Atenas (1985); Premio Internacional del León de Oro, en Venecia (1986); Premio Louise Michel, en París (1986); Premio Mont-Saint-Michel de los Encuentros Poéticos de Bretaña (1986); y Premio Intercultura, en Roma (1987).

Además de todos estos premios de reconocimiento a su obra, fue nombrado doctor honoris causa por treinta y siete universidades, entre ellas Sorbona, Estrasburgo, Lovaina, Burdeos, Harvard, Óxford, Viena, Montreal, Fráncfort, Yale, Meiji, Nancy, Bahía y Évora. Fue miembro de la Academia Bábara (1961); miembro asociado de la Academia de Ciencias Morales y Políticas (1969); miembro de la Academia de Ciencias, Bellas Artes y Artes de Burdeos; miembro de la Academia de Ciencias de Ultramar (1971); miembro de *The Black Academy of Arts and Letters* (1973); miembro de la Academia Mallarmé (1976); y miembro de la Academia del Reino de Marruecos (1980). Fue propuesto varias veces para el premio Nobel de Literatura sin que le fuera concedido. El 2 de junio de 1983, fue elegido miembro de la Academia Francesa.

Murió en Verson, Francia, a la edad de noventa y cinco años.

Un movimiento de dos: Césaire y Fanon, afinidades y contradicciones

Roger Toumson
Traducción: Delia Blanco

1. Una ruptura epistemológica: la negritud

La reflexión que nos interesa introducir tiene por objeto –tratándose de la genealogía histórico-antropológica de las herencias africanas, de la sedimentación en las Américas negras de las descendencias africanas– discernir las circunstancias y las condiciones de una emergencia, es decir, de una ruptura epistemológica, la de la negritud. Aimé Césaire, Nicolás Guillén, Luis Palés Matos, Frantz Fanon, Georges Lamming, Guy Tirolien, Manuel Rueda, por citar algunos, han explorado las fuentes de una poética radicalmente innovadora, tanto en el orden del lenguaje y de las formaciones discursivas como en el orden de las ideas y de las sensibilidades, de los conceptos y de los imaginarios. Me propongo aquí examinar uno de los episodios más relevantes de la batalla de las ideas, cuyo discurso de la negritud se sitúa en el terreno de la excelencia. Este episodio de la lucha por "la plenitud del concepto", dicho de otra manera partiendo de la palabra de Nietzsche, de "la lucha del concepto por la vida", enfrenta a dos figuras canónicas, Aimé Césaire[1] y Frantz Fanon[2].

2. Una teoría de conjunto

La negritud se desarrolló al terminar la Segunda Guerra Mundial, durante toda la mitad del siglo xx, en un momento histórico caracterizado por el acceso, real o en proyecto, a la independencia nacional de los pueblos sometidos hasta entonces bajo el dominio colonial europeo, en el África negra y en África del Norte, en Asia, en el Caribe y en América Latina. El movimiento de la negritud tiene desde su primer enfoque una causalidad y una finalidad política. Pero, si tiene un alcance político, el discurso de la negritud no es a priori de naturaleza política. Es, ante todo, un discurso de estatus teórico. En este discurso, lo que se elabora es una teoría de conjunto. Dicha teoría implica, a la vez, una teoría de la historia y de la condición

histórica de las sociedades humanas, una filosofía del sujeto, de la naturaleza y de la cultura. Como tal, la negritud tiene fundamentalmente una dimensión filosófica. Sin tener el nombre ni el estatus, es una filosofía del acto, una filosofía del pensamiento y de la acción. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, de las sensibilidades y de los discursos, la negritud aparece hoy en plena luz en su función crítica radical. El argumentario de la negritud tiende a levantar un riguroso requisitorio en contra de todos los postulados de la lógica europea de la dominación, postulados jerárquicos, egocentristas, monocentristas, afirmando, en todas las órdenes del pensamiento y de la acción, la superioridad de los blancos por un lado y, por otro lado, la inferioridad constitutiva de los negros.

La negritud es a la vez un requisitorio y una plétora de demandas. En todas sus obras, los fundadores de la negritud precisan que ese movimiento del pensamiento tiene como motivación la rehabilitación de la raza negra, la revalorización de las civilizaciones africanas y de las culturas negro-africanas, tanto a escala de un continente negro como a escala de la diáspora negra. El discurso de la Negritud es un discurso de conjunto en el sentido de que sus teóricos han querido entregar, con una vista totalizante, todas las experiencias históricas de los pueblos negros, partiendo del presente inmediato al pasado más lejano, a escala de toda la Tierra. Césaire inventó la palabra y el concepto en su obra Cuaderno de un retorno al país natal. Es el mismo Senghor el que lo dijo. Y la intervención crítica de Frantz Fanon doblegó la trayectoria.

Es importante crear un inventario como balance de los argumentos y contraargumentos que han dado forma y sustancia al diálogo contradictorio que se instauró, en posición oblicua o frontal, filosófica o ideológica, entre el maestro Aimé Césaire y su discípulo Frantz Fanon. Dos textos fundamentales de Aimé Césaire Cuaderno de un retorno al país natal, y, Discurso sobre el colonialismo, y dos textos igualmente fundamentales de Frantz Fanon, Piel negra, máscaras blancas y, Los condenados de la tierra, llaman nuestra atención.

3. La intervención crítica de Frantz Fanon

Frantz Fanon fue alumno de Aimé Césaire en el Liceo Schoelcher, en

Fort-de-France, Martinica. Su admiración inicial se expresa abiertamente dentro de su primer ensayo, Piel negra, máscaras blancas. La negritud que reclama Aimé Césaire en el Cuaderno de un retorno al país natal es un arma de combate contra la alienación que sufre el negro colonizado. Frantz Fanon se adhiere enteramente en un primer momento a la dialéctica y a la retórica de este requisitorio. Pero la evolución de su pensamiento será rápida. Pronto expresará su desacuerdo con el postulado ontológico, según él, racializante de la negritud, desacuerdo que lo opondrá a Aimé Césaire y que durará hasta su muerte. Oposición entre estas dos concepciones sobre el hombre, entre dos filosofías del humanismo, entre un humanismo abstracto y un humanismo concreto. Este debate de dos filosofías encuentra su proyección en el escritor y filósofo martiniqueño Édouard Glissant, inventor del concepto de lo diverso, que según él hay que sustituir por el de universo, reemplazando el concepto de lo diversal, por el de lo universal.

4. Las etapas de una maduración

Frantz Fanon nace el mismo año que Patricio Lumunba, en 1925, y los dos mueren también el mismo año, en 1965. ¿Habría que ver en esto más que una coincidencia sin importancia? Psiquiatra, ideólogo de la resistencia de los pueblos colonizados bajo la opresión colonial, Fanon ha sido, durante su vida, y sigue siendo hoy, cincuenta años después de su muerte, una figura emblemática del intelectual militante que, tanto en la teoría como de la práctica, se implicó en combatir, describir y analizar las estructuras y las lógicas implacables del sistema colonial en el paroxismo de las luchas iniciadas después de la Segunda Guerra Mundial, a escala tricontinental.

Después de la relevante publicación, en 1952, de *Piel negra, máscaras blancas*, en el primer Congreso de los Artistas y Escritores Negros celebrado en la Universidad Sorbona de París en 1956, Frantz Fanon demostró su fuerza motriz intelectual pronunciando una conferencia que fue un acontecimiento dentro del acontecimiento[3]. La conferencia se tituló "Racismo y cultura: el racismo no es una constante del pensamiento humano, es una disposición inscrita en un sistema determinado". En 1959, se publica El año v de la Revolución argelina, reeditado como Sociología de una revolución[4]; en 1961, Los condenados de la tierra[5]; y en 1964, Por la Revolución africana[6].

5. Alienación-desalienación

Una reflexión sobre la obra de Frantz Fanon sólo es pertinente hoy con la condición de volver a reexaminar sus significados en función del uso que se hace de ciertos conceptos, nociones y esquemas analíticos, como los conceptos de alienación y desalienación, por un lado, y la noción de violencia y de esquemas dialécticos de la independencia nacional, por otro lado. El discurso de Fanon moviliza las fuentes de una ideología y de una mitología cuyas hipótesis deben ser soslayadas. Dicho de otra manera, ¿qué es lo que conviene hoy, según los conceptos de Fanon, para la resolución de los problemas de los pueblos en lucha? Esta sencilla pregunta nos lleva a discernir los límites de la intervención crítica de Fanon en el pensamiento político del momento. Lo que llama la atención al releer sus textos es su fuerza de percusión y su heterogeneidad. Basándose en los dos textos más notables –Piel negra, máscaras blancas y Los condenados de la tierra– es importante plantearse la pregunta a partir de la cual Fanon nos transmite un mensaje esencial. Como muy bien subrayó Francis Jeanson, Los condenados de la tierra es la confirmación de Piel negra, máscaras blancas, y ofrece a su vez una mayor aclaración. Tanto en un texto como en el otro, Fanon describe las figuras del deseo de reconocimiento, figuras que se le presentan como formas patológicas e inmaduras.

Tomada en su conjunto, la obra de Frantz Fanon, en efecto, constituye, en el sentido que Hegel otorga a esta palabra, una fenomenología de la conciencia olvidada. La transformación de la conciencia dominada en conciencia de sí, efectiva, desalienada, actúa según un proceso que en Los condenados de la tierra Fanon describe en tres fases. Primera fase: asimilación por parte del colonizado de la cultura del colonizador; segunda fase: des-asimilación, el colonizado decide recordarse; tercera fase: "periodo de lucha".

Piel negra, máscaras blancas describe la conciencia dominada, alienada por la situación colonial, y desemboca en la necesidad de una transformación convertida en transmutación. Los análisis políticos de Los condenados de la tierra se compenetran con la dimensión psicológica, filosófica y política de Piel negra, máscaras blancas. En Los condenados de la tierra, Fanon describe el mecanismo de una introspección y de un gran salto. La

conciencia pasa del plano de la raza al plano de la cultura y al plano de la nación soberana, como pasa de lo individual a lo colectivo. La tesis según la cual la violencia es regeneradora está inspirada en el concepto hegeliano de "una lucha a muerte por el reconocimiento". Ya en Piel negra, máscaras blancas el capítulo titulado "El negro y el reconocimiento" pone en relieve este aporte de Hegel. Frantz Fanon llega entonces a "atribuir a la lucha armada casi una virtud mágica"[7]. Pasa de la noción de violencia al hecho de la lucha armada sin explicar la analogía. Pasa "sin transición del terreno político o histórico al terreno existencial"[8]. La lucha armada se convierte así, según él, en la forma más significativa de violencia, que, en el contexto colonial, rige las relaciones entre dominantes y dominados.

En la dedicatoria a Berténe Juminer de su Sociología de una revolución, Frantz Fanon añade: "La acción es incoherencia y agitación si no reestructura la conciencia del individuo". En la página doce de la misma obra precisa: "Hay una nueva naturaleza del hombre argelino, una nueva dimensión de su existencia". Esta transformación se dirige a la conquista de la independencia nacional y a la construcción de la nación. En Los condenados de la tierra concluye que "la descolonización actúa sobre el ser". (…)La descolonización es verdaderamente una creación del hombre nuevo.(…) La cosa colonizada se convierte en hombre en el mismo proceso a través del cual se libera"[9]. Así, pasa de un concepto fenomenológico sacado del existencialismo a un concepto ontológico, del que hace a Césaire responsable.

Lo que perturba de esta situación es sin duda la ausencia de un concepto metodológico adecuado. En el poema en forma de elogio que escribió en homenaje a Frantz Fanon, Aimé Césaire celebró el heroísmo del "guerrero del sílex". Pero se trataba, de hecho, para Césaire, de celebrar no el heroísmo de las armas, bayoneta o cañón, sino el heroísmo intelectual, titanesco, de Frantz Fanon.

Notas

1. Césaire, Aimé. *Antología poética*. Prefacio de Roger Toumson. Edición de la Impresora Nacional, colección "La Salamandra", París, 1996.

2. Memorial de Frantz Fanon. Prefacio de Roger Toumson. Ediciones Presencia Africana, París, 2004.

3. Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Prefacio de Francis Jeanson. Ediciones de Senil, París, 1952.

4. ---. *El año v de la Revolución argelina. Sociología de una revolución*. Francois Maspero Editores, París, 1959.

5. ---. *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean-Paul Sartre. Francois Maspero Editores, París, 1961.

6. ---. *Por la Revolución africana* (obra póstuma). Francois Maspero Editores, París, 1964.

7. Nge Nguyen, Frantz Fanon y otros, cita en el *Memorial internacional, Frantz Fanon*. Presencia Africana, París, 2004, p. 53.

8. Nge Nguyen, ídem, p. 53.

9. Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Francois Maspero Editores, París, 1961, cita p. 30.

La cultura política negra en el siglo xx

Franklin Franco
"Racismo e inmigración en Santo Domingo"

Melina Pappademos
"Changüí político: raza, cultura política y activismo cívico negro en los inicios de la República de Cuba"

Racismo e inmigración en Santo Domingo

Franklin Franco

I

Como se sabe, la industria azucarera dominicana, principal fuente de trabajo para los inmigrantes y base fundamental de nuestra economía durante casi cien años, que pasó a ser patrimonio de la nación en 1961 después de la muerte de Trujillo, prácticamente ha desaparecido.

La mató el neoliberalismo, que además está liquidando nuestra actividad agrícola y ganadera, y transformando todo nuestro aparato productivo, convirtiéndonos en una sociedad dedicada a los servicios.

Esa brusca transformación de la economía nacional se produjo cuando nuestra industria azucarera ocupaba en sus labores a miles de braceros haitianos, fuerza de trabajo que buscó rápidamente amparo, con el beneplácito de hacendados y empresarios nacionales, en otras actividades productivas, tales como la recogida del café, la siembra y mantenimiento del cultivo del arroz y la industria de la construcción.

Esa transformación acelerada de nuestra economía, a su vez, ocurrió en los precisos momentos en que Haití, ya considerada la nación más pobre de nuestro continente, comenzaba a sacudirse de encima la dictadura de la familia Duvalier y a saborear las primeras migajas del "manjar" de la democracia representativa con la llegada al poder por medio de elecciones del presidente Arístides, su líder popular de mayor arraigo. Sin embargo, poco tiempo después, una nueva tanda de golpes militares provocaron en la patria de Toussaint una situación de inestabilidad política y el intervencionismo de las grandes potencias, tortuoso proceso que culminó con la ocupación militar de Estados Unidos, esta vez en nombre de la ONU, bajo la excusa de la necesidad de restaurar allí el "orden, la paz y la democracia".

Como se sabe, durante ese tumultuoso periodo, miles de haitianos se lanzaron al mar hacia las costas de Estados Unidos en frágiles embarcacio-

nes y, al mismo tiempo, otra cantidad mayor, en masiva peregrinación e impulsada por el hambre, el desempleo y el caos político, buscó refugio en nuestro país, donde poco a poco se fue insertando en el aparato productivo agrícola e industrial.

La irrupción de esa nueva oleada de campesinos desposeídos y obreros haitianos desempleados en nuestro territorio (fenómeno que aún no se ha detenido) ha desatado aquí todos los demonios del racismo, envuelto bajo el ropaje del nacionalismo, reviviendo y fortaleciendo todos los viejos prejuicios antihaitianos surgidos en nuestra sociedad desde principios del siglo XIX.

Prejuicios y estereotipos enchufados con meticulosidad de orfebrería en la mente de nuestro pueblo mediante el uso riguroso del sistema educativo nacional, los medios informativos y la creación y mantenimiento de grupos de intelectuales especializados en la tergiversación de nuestra historia y en la promoción del racismo.

A decir verdad, en el desarrollo de los prejuicios racistas de los dominicanos han jugado un papel importante algunas peculiaridades de la historia nacional. Así, por ejemplo, la República Dominicana, a diferencia de los demás pueblos de América Latina, es la única nación que alcanzó su independencia (1844) en brega con otro pueblo de nuestro continente: Haití, integrado fundamentalmente por una población de acentuados ancestros africanos.

Esa singularidad ha facilitado el desenvolvimiento aquí de un falso sentimiento nacionalista alimentado por concepciones racistas antinegras, realidad que ha estado presente, pero muy presente, en el pensamiento de los principales dirigentes políticos nacionales desde 1844 hasta nuestros días.

Para muestra, pongamos un ejemplo, precisamente del campo migratorio que es el que nos ocupa. Durante los siglos XIX y XX, a causa de la despoblación de nuestro territorio, como hemos visto, se tomaron decenas de disposiciones (reglamentos, decretos, leyes, etc.) dirigidos a estimular el crecimiento de la población dominicana. Todas estas disposiciones, absolutamente todas, planteaban trabas para el ingreso a nuestro país de personas de color.

Es importante que subrayemos que esa conducta racista fue asumida como política de Estado durante los Gobiernos de Trujillo y Balaguer. Durante el primero, se promulgaron leyes que al tiempo que prohibían las manifestaciones culturales procedentes de las culturas negras, se condenaba con prisión su práctica.

En un informe elaborado a petición de Trujillo en 1945 por un conjunto de los más destacados intelectuales dominicanos de aquella época, se pueden encontrar las líneas maestras que han guiado la política migratoria de la República Dominicana durante muchos años[1]:

> La inmigración europea o, mejor dicho, la inmigración de hombres y mujeres de origen caucásico, de cultura semejante a la del núcleo alrededor del cual se ha formado el pueblo dominicano, y que, a pesar de todas sus adulteraciones etnológicas, le ha legado su ideología y sus tradiciones, es una necesidad inaplazable de nuestra vida nacional. La progresión del crecimiento vegetativo de los africanos traídos a nuestro suelo por los españoles y de los ingresados después es mucho más rápida que la de los europeos; las sucesivas oleadas de los haitianos que vinieron en invasión bélica o en infiltración pacífica, junto con la insistente inmigración de negros de las pequeñas Antillas han ido creando condiciones que, sin mejorar en nada nuestra tradicional cultura, de no ser corregidas a tiempo por una corriente de inmigración blanca, acabarían por apartar a la población dominicana de sus originales vinculaciones hispanas. Y ese proceso de adulteración no puede ser indiferente a un pueblo cuya independencia está condicionada al mantenimiento de las barreras que lo defienden de la invasión material y espiritual de los pueblos de origen puramente africano que lo rodean.

II

Pero dejemos a un lado las cuestiones históricas y pasemos ahora al examen de un tópico de mucha actualidad: el llamado "proceso de desnacionalización que está originando la inmigración haitiana".

Permítanme expresarles que sólo en los últimos diez años han sido publicados aquí cerca de cincuenta ensayos que abordan esa temática, es-

critos por supuestos por "especialistas" en la materia. Los artículos en los diarios y revistas no los he registrado, pero deben pasar de varios cientos, si es que no llegan a varios miles.

El tema sobre el peligro de la desnacionalización dominicana a causa de la inmigración haitiana es añejo. Lleva más de un siglo en el tintero de la producción intelectual nacional. Lo único novedoso es que ahora se sostiene que, a causa de esa emigración, estamos llegando al "ocaso de la nación dominicana"; tema y título de un libro de uno de los racistas profesionales de la última generación.

Aprovecho para comentar que no hay registros estadísticos que nos indiquen, ni siquiera en los últimos censos, a cuánto asciende la población haitiana (legal e ilegal) radicada en nuestro país, ni mucho menos el número de sus descendientes nacidos en nuestro territorio.

Sin embargo, los voceros autorizados de los sectores antihaitianos nos hablan de la existencia de más de un millón, y no pocos expresan que ya residen aquí cerca de dos millones, en su mayor parte, ilegales. Y si no hay datos oficiales, es lógico pensar que aquí no hay interés en conocer con exactitud la cifra verdadera; esto último nos obliga a plantear esta otra amarga realidad.

En nuestro país existe un sector poderoso de empresarios agrícolas e industriales de la construcción interesados en mantener en condiciones de ilegalidad a los haitianos que, por razones derivadas de las condiciones de miseria en que viven en su patria, están obligados a abandonarla tras la búsqueda de mejores condiciones de vida.

Este último motivo es determinante en la época moderna de todos los procesos migratorios ilegales, incluyendo el de los miles de dominicanos que año tras año abandonan nuestro territorio lanzándose a la mar en frágiles yolas con destino a Puerto Rico, primera escala hacia su destino final, Estados Unidos.

Ese grupo poderoso de empresarios industriales de la construcción y de la agricultura, no sólo ha estimulado esa inmigración ilegal, sino que in-

cluso la ha organizado mediante la utilización de agentes o "buscones" dominicanos y haitianos que actúan en ambos lados de la frontera, atrayendo con señuelos envueltos en ensueños, a labriegos e indigentes de aquella nación empobrecida, para que se trasladen a nuestro territorio, presionando de manera permanente el mercado laboral dominicano, factor determinante que ha derribado aquí el salario de nuestros trabajadores agrícolas e industriales, de los obreros de la construcción y, de paso, ha debilitado la organización sindical nacional.

El trabajador haitiano, ante el temor a ser desplazado e, incluso, apresado y luego deportado con la complicidad de cualquier agente del "orden público", trabaja por bajísimos salarios, sin protección laboral, sin seguridad social y se muestra renuente no sólo a exigir mejoras salariales, sino también a la organización sindical, factor determinante que ha multiplicado hasta el infinito la cuota de la plusvalía –ganancias– de los capitales de constructores, hacendados e industriales.

Llegado a este punto, es importante subrayar que el tráfico ilegal de trabajadores haitianos ha disfrutado de la complicidad de muchos de nuestros Gobiernos, de los partidos tradicionales, de oficiales corruptos de las Fuerzas Armadas, de funcionarios fronterizos de la Dirección de Inmigración, quienes han logrado crear, con el paso de los años, todo un eficiente aparato para el tráfico de fuerza de trabajo mediante la inmigración ilegal, negocio sumamente lucrativo.

Otro de los procedimientos para el mantenimiento permanente de esa inmigración ilegal que les subrayo actúa como ejército de reserva laboral y ha destruido el nivel salarial de nuestros trabajadores: el empleo de argucias leguleyas, que han dado lugar últimamente a nuevas interpretaciones del Derecho Constitucional dominicano. Como se sabe, casi todas las constituciones que hemos tenido, hasta la última promulgada en el año 2010, han establecido que "son dominicanos todas las personas que nacieren en el territorio de la República Dominicana, con excepción de los hijos de los extranjeros residentes en el país en representación diplomática o los que estén en tránsito en él".

Pues bien, el 15 de agosto de 2004, fue promulgada una nueva ley de

migración, la cual, sobre la base de la "interpretación" del artículo de la Constitución entonces vigente anteriormente citado, violentó esa Carta Magna, en apariencia para satisfacer a los grupos "nacionalistas" dominicanos, pero en el fondo, como veremos, para proteger la explotación inmisericorde de la fuerza de trabajo de los ilegales de parte de los hacendados y empresarios agrícolas y de la construcción.

Según esa ley, las mujeres "extranjeras no residentes que durante su estancia en el país den a luz a un niño(a) deben conducirse al consulado de su nacionalidad a los fines de registrar allí a su hijo(a)", para negarle de esa manera la nacionalidad que le correspondía y, en cambio, considerarlos como extranjeros.

La conducta de los legisladores dominicanos que elaboraron esa nueva Ley de Migración violatoria de la Constitución entonces vigente, la de 1994, no sólo fue grotesca, sino además risible, pues para alcanzar su propósito se vieron en la necesidad de modificar el diccionario de la lengua, señalando en uno de sus párrafos que "los no residentes, para los fines de esa ley, son considerados personas en tránsito"; ahora, después de esa modificación del diccionario de la lengua castellana hecha por nuestros legisladores, la inmigración ilegal constituye un sinónimo de "tránsito", interpretación insólita.

La promulgación de esa ley, que fue propiciada por un reducido grupo de legisladores dominicanos de franca militancia racista antihaitiana, provocó las protestas de los sectores organizados más sanos de la sociedad civil, firmadas por decenas de consagrados juristas e intelectuales, quienes elevaron ante la Suprema Corte de Justicia una petición solicitando que tal adefesio fuese declarado inconstitucional y nulo.

A esa instancia le siguió un documento contrario, es decir, de apoyo a la referida nueva ley, firmada por decenas de dirigentes del partido balaguerista, de unos pocos incautos "nacionalistas", de un nutrido grupo de abogados al servicio del gran mundo empresarial y veinte ex generales de las Fuerzas Armadas.

Y tal como le fue requerido, la Suprema Corte de Justicia, con fecha

14 de diciembre de 2005, evacuó su sentencia, ¡verdadera monstruosidad jurídica!, donde, no sólo confirma la validez de la Ley de Migración 285-4, sino que, además, le atribuyó al Congreso el pleno derecho de violar la Constitución de la República, al afirmar:

> Considerando el hecho de ser la Constitución la norma suprema de un estado no lo hace insusceptible de interpretación, como aducen los impetrantes, admitiéndose modernamente, por el contrario, no sólo la interpretación de la doctrina y la jurisprudencia, sino la que se hace por vía de la llamada interpretación legislativa, que es aquella en que el Congreso sanciona una nueva ley para fijar el verdadero sentido y alcance de otra, que es lo que en parte ha hecho la Ley General de Migración, núm. 285-04.

En verdad la Suprema Corte de Justicia consideró a los trabajadores haitianos indocumentados residentes en el país como personas que se encuentran en tránsito, para así justificar que los hijos de las madres haitianas nacidos en nuestro territorio se vean impedidos de obtener nuestra nacionalidad. En consecuencia, la Suprema Corte de Justicia, para darle alguna justificación a su extraña apreciación, en una voltereta leguleya increíble, afirmó también que esas madres trabajadoras haitianas, inmigrantes ilegales, calificadas en situación de tránsito, "han sido de algún modo autorizadas a entrar y permanecer por un determinado tiempo en el país"; y agregó: "que si en estas circunstancias, evidentemente legitimadas (como en tránsito), una extranjera alumbra en el territorio nacional, su hijo(a), por mandado de la misma constitución, no nace dominicano".

Las discusiones sobre una interpretación jurídica podrían parecer a muchos como una simple cuestión de apreciación del ordenamiento del pensamiento lógico, pero en este caso no es así; hay aquí algo más grave. Se trata de una verdadera tragedia.

En nuestro país hay decenas de miles de niños y adolescentes condenados a vivir en el limbo jurídico en cuanto a su identidad y a su nacionalidad, nacidos y criados en nuestro país, por tanto dominicanos, a quienes nuestro Estado les está negando ese derecho, realidad que supone una flagelante violación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y de más de una decena de acuerdos internacionales firmados por nuestra nación.

Todo ello en beneficio de un reducido grupo de empresarios del campo y la ciudad que necesitan del mantenimiento de un ejército de reserva de fuerza de trabajo, que son en este caso los obreros indocumentados haitianos, y también sus hijos, para que laboren en sus fincas y fábricas sin ningún derecho, con salarios miserables, sin ninguna posibilidad de reclamo, en las peores condiciones higiénicas de trabajo, absolutamente huérfanos de toda protección social, laboral y legal.

El 26 de enero de 2010 fue promulgada en la República Dominicana una nueva Carta Magna elaborada después de una reforma constitucional, la número 38, entre las tantas que hemos padecido en los 167 años de vida independiente.

Esa reforma fue alcanzada por medio del Congreso de la República, convertido en Asamblea Revisora, y no mediante una Asamblea Constituyente, y uno de los puntos más controvertidos de la opinión pública resultó ser precisamente el referente a la cuestión de la nacionalidad. En esa Asamblea Revisora se impuso finalmente el criterio de aquellos grupos de presión de claro corte racista que han pretendido, y ahora lo han logrado, mantener en nuestro país a decenas de miles de hijos de haitianos nacidos en nuestro territorio sin el disfrute del derecho a la nacionalidad.

En consecuencia, en la nueva Constitución dominicana, en lo referente al disfrute del derecho a la nacionalidad de las personas nacidas en nuestro territorio, y para complacer a los empresarios agrícolas y los industriales de la construcción y sus grupos de intelectuales racistas, fue introducida una excepción (a tono con la resolución salomónica de la Suprema Corte de Justicia ya citada) mediante la cual se niega el derecho a la nacionalidad a los hijos e hijas de extranjeros (copiamos textualmente) "que se hallen en tránsito o residan ilegalmente en territorio dominicano" (Capítulo v. Sección i. Párrafo 3).

Como se desprende lógicamente, esa excepción fue insertada allí con la clara intención de mantener a decenas de miles de obreros del campo y la ciudad, hijos de trabajadores haitianos que han residido en nuestro país por décadas, en pleno limbo jurídico, sin ninguna identidad ni nacionalidad, para que no sean protegidos por nuestras leyes laborales.

Dicho de manera más clara, la nueva Carta Magna dominicana consagra de manera definitiva el mantenimiento hasta la eternidad del "ejército de reserva" constituido por obreros de origen haitiano, que actualmente están laborando en campos y ciudades, sin identidad ni nacionalidad, realidad que, al tiempo que deprime el régimen de salario del trabajador dominicano de manera permanente, eleva la explotación de la fuerza de trabajo en nuestro país a niveles inimaginables. Elegante y solemne fórmula "constitucional" de multiplicar la plusvalía al infinito.

En esas pretensiones hay, sin embargo, un elemento grave que de seguro originará a corto plazo serios inconvenientes a nuestro ordenamiento jurídico, y que incluso puede alcanzar los linderos de un conflicto internacional, pues esa última Constitución dominicana aprobada contradice la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de la cual somos signatarios, que establece que "toda persona tiene derecho a una nacionalidad", y consagra que "todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica".

Agréguese a lo anterior que la no retroactividad de las leyes es un principio consagrado universalmente. De lo que se deriva en buen derecho que a los miles de hijos de ilegales nacidos en nuestro territorio bajo la cobertura de la anterior Constitución de 1994 no se les puede aplicar el ordenamiento trazado por la nueva Carta Magna promulgada el año pasado, ni mucho menos la resolución interpretativa constitucional de la Suprema Corte de Justicia, del 15 de agosto de 2004.

Por tanto, los señores legisladores que elaboraron esta nueva revisión constitucional siguiendo los lineamientos de los sectores más atrasados del empresariado industrial y agrícola dominicano, y de la extrema derecha racista antihaitiana, han llevado sin darse cuenta a nuestro país a un atolladero jurídico que tendrá a corto plazo amargas repercusiones en el plano de los derechos universales reconocidos hoy por todos los organismos internacionales.

Notas

1. "Capacidad de la República Dominicana para absorber refugiados". Dictamen de la comisión nombrada por el Poder Ejecutivo para el estudio del informe de la Brookings Institution: *La colonización de refugiados en la República Dominicana*. Editora Montalvo, Ciudad Trujillo, 1945, p. 33.

Changüí político: raza, cultura política y activismo cívico negro en los inicios de la República de Cuba

Melina Pappademos

A mediados de enero de 1901 el polémico diario de La Habana *La lucha* publicó un editorial sarcásticamente titulado "Changüí político", que ridiculizaba a los líderes del Partido Republicano Federal, partido político integrado en su mayoría por oficiales del Ejército de Liberación y sus partidarios, que surgió después de la independencia cubana de España en 1898. El editorial se caracteriza por su coincidencia con un debate sobre el derecho al sufragio que se llevaba a cabo por entonces en el recinto de la ahora independiente primera convención constitucional de Cuba (1900-1901). Incluso anticipaba los resultados del debate. Es decir, poco después de que el editorial "Changüí político" fuera publicado, la Convención Constituyente votó a favor de la medida igualitaria del sufragio universal masculino. El levantamiento de las viejas restricciones basadas en las propiedades, la alfabetización, la edad y el servicio militar de los votantes tuvo el efecto añadido de oscurecer la población de la isla que tenía derecho al voto, lo que aumentó el número de votantes negros de un 20 a un 36% de todos los varones con derecho a voto.[1] Por otra parte, la universalización del sufragio hizo posible, al menos en teoría, una reelaboración de las viejas y desiguales relaciones coloniales para que los hombres cubanos de todos los colores y clases pudiesen instalar colectivamente un nuevo orden político. Y así, a finales de diciembre, en vísperas de un nuevo año y de una nueva república, los cubanos se dirigieron a las urnas para elegir su primer presidente y vicepresidente, el congreso inaugural y seis gobiernos provinciales.

Sin embargo, fue precisamente esta apertura política la que provocó tal ansiedad entre las élites cubanas y los funcionarios de la ocupación estadounidense, que les hizo temer la autonomía de Cuba. Tal como el corresponsal de viajes Herbert Williams declaró en 1899, "la chusma [cubana] medio salvaje, en una votación [popular] nos pedirían salir de la isla"[2,3]. El primer gobernador general de la ocupación de Estados Unidos, William Ludlow, había declarado abiertamente que los cubanos estaban "totalmente desacostumbrados a manejar sus propios asuntos" y que cuando están

excitados pueden "recurrir a la violencia"[4].Y el médico militar de Estados Unidos Wilford Nelson había afirmado en términos deliberadamente más apocalípticos y raciales que el empoderamiento negro sería un "verdadero infierno en la tierra, una mancha sobre la civilización cristiana"[5]. Por su parte, las élites cubanas se aseguraron a sí mismas de que, aunque armadas con el voto, las clases populares de la isla no menoscabarían las tradicionales jerarquías raciales y de clase.[6] La guerra había aumentado la ansiedad entre las élites cubanas tradicionales, porque muchas de ellas (sobre todo los terratenientes y los propietarios de bienes) vieron que sus industrias y empresas, que una vez fueron prósperas, eran llevadas a la ruina por la destrucción causada gracias a la guerra. Ellos respondieron robando una cantidad desproporcionada de recursos en el naciente orden socioeconómico y, durante ese proceso, volvieron a instalar los viejos desequilibrios de poder coloniales de clase y de color. Como relató amargamente el veterano negro Ricardo Batrell: "La guerra terminó y el imperio o reino de España en Cuba fue derrotado, y con tristeza he sido testigo del surgimiento de un astuto e injusto monopolio. En la provincia de Matanzas, donde sólo los hombres de color habían hecho la guerra, tras el armisticio, aquellos pocos oficiales blancos, quienes sin combatir se habían escondido por allí "majasiando" en el fondo de la revolución, comenzaron a salir de sus escondites. Los nombramientos que nos correspondían a nosotros [los negros], quienes habíamos luchado sin descanso, se los dieron a esos holgazanes..."[7]. La lucha por el poder llevó incluso a destacados dirigentes blancos, como el candidato presidencial Bartolomé Masó, apoyado popularmente, a rechazar a posibles políticos subalternos basándose en la atractiva idea de que los negros eran "muy humildes y tranquilos" para movilizarse contra las autoridades ya establecidas.[8]

En realidad, la aparentemente "humilde y tranquila" población negra se agitó durante décadas en el ámbito político, aunque con diferentes intenciones y propósitos. Tal vez el diario habanero *Diario de la Marina* lo había descrito mejor en el año 1901 a través del argumento de que la presencia demográfica de los negros los colocaría en el centro de todas las futuras contiendas políticas. De hecho, después de la promulgación en 1901 del sufragio universal masculino, los candidatos políticos *necesitaban* de los votantes negros, que en promedio eran un tercio de los electores cubanos durante todo el periodo republicano. Los activistas negros adoptaron una

variedad de estrategias para participar en el lucrativo ámbito político de la República, y estas tácticas merecen un examen minucioso a causa de las cuestiones que se plantean acerca de las ideas raciales establecidas en ella e del progreso socioeconómico. Este documento propone y se fundamenta en la historiografía real de la carrera republicana, la que conceptualiza el activismo negro de acuerdo principalmente con la conciencia nacionalista y racial. Este texto saca a la luz las comunidades sociales y políticas que los negros crearon con el fin de mostrar las complejas maquinaciones del ámbito político, el que a su vez dio lugar a complejas estrategias para el progreso socioeconómico entre los activistas negros. Y trata de demostrar que los negros no eran exclusivamente activistas con conciencia racial, sino que eran actores históricamente fundamentados en una lucha generalizada por los recursos republicanos y, en consecuencia, actuaban en el centro de los procesos políticos cubanos, no al margen de ellos.

Volviendo al editorial "Changüí político", podemos comenzar a discernir, al menos parcialmente, por qué *La lucha* –una prensa elitista y anexionista– describe a los organizadores del mitin del Partido Federal Republicano bajo una perspectiva tan negativa. Por un lado, la palabra *changüí* se refiere a un género musical tradicionalmente asociado con las plantaciones y con los esclavos africanos de la etnia arará, y con la predominantemente negra ciudad oriental de Guantánamo.[9] Otros usos de la palabra *changüí* ('multitud', 'disputa pública', 'gentuza') invocan comportamientos que las élites y los intelectuales cubanos consideraban en esa época como incompatibles con la cultura política cubana "moderna". El editorial se mostraba especialmente despectivo con respecto a los organizadores negros del Partido Federal Republicano, quienes, al parecer, mostraron tal mediocre sofisticación cultural que *La lucha* se tornó parodia.[10] Un orador negro fue acusado de ser de piel tan oscura que hasta era "rubio"; otro de pronunciar disparates con delirios de grandeza y un tercer político negro de hacer círculos con los brazos sobre la cabeza de un compañero blanco, también miembro del partido, en un ritual étnico africano de limpieza (aquello parecía sin simbolismo del *Ecorio Efó*[11]). En esencia, *La lucha* dio a entender que en base a su fenotipo, su sentido retorcido de derechos y sus tendencias culturales africanistas, los hombres negros corrompían la política cubana y, por extensión, impedían el avance mismo del progreso cubano.[12]

Tal bola de fuego denigrante dirigida a los políticos negros podría, hoy en día, ser fácilmente desestimada como producto del celo racista de un escritor descuidado, una persona envuelta en las jerarquías del pasado colonial cubano, presumiblemente en proceso de desaparición. Sin embargo, al inventar tal engaño se deja sin explicar la transición política de la isla de colonia a república y se deja sin examinar las muchas capas de cebolla del momento. Por un lado, Cuba estaba a punto de entrar en la "familia de naciones" mundial, justo cuando oficiales norteamericanos expresaban dudas significativas sobre la capacidad de Cuba para autogobernarse, una creencia que surgía de la participación de los Estados Unidos en el proceso mismo de la descolonización de Cuba.[13] Es decir, la independencia de Cuba había sido negociada, no por los jefes de la insurgencia anticolonialista, los protagonistas cubanos, sino por oficiales norteamericanos y españoles, que sin el beneficio de la participación cubana se reunieron en París a principios de octubre de 1898 para negociar un fin a su conflicto imperial. Según los términos del Tratado de Paz de París, Estados Unidos reclamó abiertamente a Puerto Rico y Guam, compró las islas Filipinas y colocó a los cubanos bajo su tutela, primero de manera informal y más tarde oficialmente, de acuerdo con los términos de la tristemente célebre Enmienda Platt, anexa a la Constitución cubana de 1901.[14] Ya en 1898, funcionarios norteamericanos habían nombrado a muchos de los primeros administradores cubanos de la isla, impusieron la segregación racial en ciertos casos y ordenaron redadas casa por casa para "desinfectar" los hogares de La Habana. Las tropas norteamericanas construyeron escuelas, sembraron cultivos, repararon edificios, caminos, alcantarillas y calles, mientras que también transgredían las costumbres y los límites sociales y frecuentaban los burdeles locales.[15] El Tratado de Paz de París, de hecho, inauguró una era de expansión imperial de los Estados Unidos durante el siglo xx, con la isla holandesa de Saint Croix, así como Saint Thomas y Saint John, Samoa, Hawái, la República Dominicana, Haití, Panamá y Trinidad, periodo que más tarde fue coronado como "el siglo norteamericano". Para los habitantes de la región que no se sentían influenciados por los protectorados o por los argumentos anexionistas, el cambio radical de 1898 trajo consigo la bienvenida muerte del imperio español en América y el nacimiento del espectro de la dominación regional de Estados Unidos, lo que en la bruma de 1898 debía de haber sido para ellos como una hidra de muchas cabezas aproximándose rápidamente.

Las visiones de la élite sobre la modernidad política cubana (por ejemplo, las elecciones democráticas, las instituciones civiles y un gobierno descentralizado) se basan en supuestos similares a los que guiaban las políticas de la ocupación de Estados Unidos para la educación, el saneamiento y el orden y el control social cubanos. Sin embargo, prominentes nacionalistas cubanos lucharon también para afirmar una nueva identidad política en oposición tanto a las prácticas arcaicas del colonialismo español, como, específicamente, al control de subordinación de la intervención de Estados Unidos –lo que muchos cubanos llamaron una "invasión civilizadora".[16,17] El primer presidente poscolonial de Cuba, Tomás Estrada Palma, advirtió que la gobernabilidad progresista dependía de demostrar –presumiblemente a actores políticos externos, tales como los inversionistas extranjeros y a Washington– la preparación cubana para el liderazgo autónomo a través de "tacto", "habilidad" y "prudencia" en la vida política.[18] Y las élites cubanas identificaron el orden público, el saneamiento, la urbanización y la eugenesia como las piedras angulares de la sociedad cubana moderna. Del mismo modo, el destacado abogado y muy prolífico intelectual nacionalista Francisco Carrera y Justiz propuso la teoría de que una organización política "avanzada" y la "nueva ciencia de gobierno local" –que ponían énfasis en la descentralización y en gobiernos municipales fuertes– revertían al legado colonial de la isla de escasa representación y de centralización administrativa. Las nociones de Herbert Spencer de "idoneidad social" también eran inherentes a su idea de la nación cubana moderna. Según su hipótesis: hay dos razas de ilustre historia, las razas anglosajona y latina. Como miembros de la raza latina, los cubanos se encontraban en una "lucha constante" con la raza anglo. Éstos arriesgaban su aniquilación a manos de las potencias extranjeras a menos que construyesen sistemas políticos dinámicos, a nivel micro. Además, Spencer afirmó que "la lucha de las razas es la base de la civilización" y un acto necesario de "progreso humano". Este autor enfatiza que "las razas que no luchan, como la india y la negra, existen en Asia, África y en América como un estancamiento inmutable, luchando en contra de la civilización".[19]

No obstante, tanto en la forma como en la función, eran evidentes los vestigios de los intereses extranjeros en el floreciente sistema político cubano, que fue modelado en el sistema bicameral de Estados Unidos. Al mismo tiempo, sin embargo, se mantuvieron algunas de las tradiciones

coloniales de gobernabilidad –incluyendo el uso de cargos públicos para beneficio individual.[20] Los funcionarios elegidos tenían acceso a los presupuestos públicos; se embolsaban los ingresos o utilizaban sus presupuestos para atraer y mantener el apoyo político a través de nombramientos gubernativos y de otros favores. Consecuentemente, la burocracia gubernamental se expandió rápidamente después de 1902. Para ilustrar esto, en los primeros años de la República, sólo un 1% de cubanos (menos de diez mil) tenían empleos en la Administración Pública. En 1919 había unos veintiséis mil empleados públicos y a finales de la década de 1920 había 51,000 empleados públicos. Dada su importancia política y económica, las elecciones desataron luchas para obtener un cargo de elección y los tesoros públicos asociados con dichos cargos administrativos, más que para hacer valer los compromisos ideológicos. En comparación con la colonia, en sus comienzos la República tenía un electorado popular de gran amplitud con el cual poder elegir liderazgo representativo, aunque los votantes emitieron sus votos más para entablar relaciones de patrocinio que por sus ideales políticos.

Tal como Alejandro de la Fuente ha argumentado, todos los políticos dependían de los votos negros para ganar; ellos no se atrevían a expresar públicamente los sentimientos antinegros por temor a alienar a los votantes negros.[21] Sin embargo, la difícil pregunta continuaba: cómo podrían los negros entrar mejor en el ámbito político, no sólo como votantes sino como actores políticos. Los negros luchaban para tener acceso a los recursos a través de la función pública y, para algunos, el costo de la participación política de los negros era tan querido como la vida misma. Cuando en mayo de 1912, varios cientos de negros en el Partido Independiente de Color se alzaron en armas, exigiendo el acceso a los puestos de la Administración Pública y a cargos públicos, tanto ellos como miles de civiles negros fueron asesinados por el ejército cubano, por civiles blancos y por las fuerzas militares de Estados Unidos.[22] Estos esfuerzos impresionantes para desalentar la participación de los negros en el ámbito político tuvieron algunos éxitos; sin embargo, paradójicamente, la estructura gubernativa inicial de la isla también facilitó la participación de los negros. La administración republicana confió cada vez más en la sociabilidad política (instituciones cívicas y culturales que perseguían agendas políticas) como un mecanismo importante para fomentar el apoyo político local. Para demostrarlo, en 1901 se

produjo un ejemplo de "sociabilidad política", cuando los aspirantes políticos hablaron durante una celebración al aire libre del Comité del Vecindario de San Lázaro del Partido Nacional Cubano en La Habana, que duró tres horas. La banda de la policía tocó, los fuegos artificiales crujieron y las serpentinas se agitaron en el aire. Todos fueron invitados, "sin distinciones de ningún tipo", para disfrutar de las fiestas y escuchar a los oradores.[23]

A pesar de que tales instituciones sociales y políticas estaban a menudo integradas racialmente, los negros también fundaron organizaciones propias. Las organizaciones negras siempre proporcionaban a los políticos un público fascinado y una línea directa de comunicación con respetados líderes negros locales. Las frecuentaban los políticos en campaña y eran el lugar para los debates políticos y para la colaboración con los funcionarios públicos a todos los niveles. En 1903, el presidente cubano, Tomás Estrada Palma, visitó la provincia Oriental para acallar los rumores de los negros sobre la falta de oportunidades para éstos en la administración pública. En Guantánamo, Estrada Palma cenó en la casa del general negro combatiente Jesús Rabí y visitó el club negro de más prestigio en la ciudad, El Siglo xx. También se reunió con el dirigente negro Pedro Ivonnet, presidente del Consejo de Veteranos de la ciudad de La Maya.[24] Un año más tarde, en 1904, el político negro Rafael Serra ganó un escaño en el Congreso después de hacer campaña en organizaciones cívicas negras, blancas y españolas en Santiago.[25] Los clubes habían organizado una manifestación en favor de Serra, junto con carpinteros locales, trabajadores del tabaco, trabajadores portuarios y los sindicatos de trabajadores agrícolas. Etiquetándolo como la "mano derecha" del mártir intelectual revolucionario José Martí, los partidarios de todos los colores llamaron a Serra su candidato preferido, ya que creían que luchaba por "Cuba" y no por "razas"; gritaban: "¡Serra vive en el Pueblo! ¡Vote unánimemente por él!"[26]. En 1904, Serra ganó su lucha por el Congreso.[27] Por lo tanto, la participación ciudadana negra era un importante mecanismo de inclusión negra en el ámbito político republicano.

Para todos los cubanos, el progreso socioeconómico dependía de su participación en las relaciones patrón-cliente. A través de todo el espectro del activismo negro, la mayoría de los activistas se acomodaron a las maquinaciones del ámbito político, en lugar de movilizarse en favor de un movimiento de masa y con conciencia racial. Este tipo de activismo

negro no excluía la conciencia racial, la promoción de la igualdad racial o la formación de alianzas negras para mejorar el acceso de los negros a los recursos nacionales. Y es importante tener en cuenta que aunque algunos negros fueron incorporados en los comienzos del sistema de partidos políticos de la República, esto no se tradujo en beneficios generalizados para todos los negros o en cambios legislativos en favor de una distribución más equitativa de los recursos del gobierno. Más bien, el activismo político negro fue mantenido en general por una clase de representantes negros, que obtenía una cuota de poder en el sistema político, pero que únicamente ofrecía una promesa de recursos para las masas negras a cambio del apoyo negro. De hecho, la ideología racista en la que se apoya el editorial "Changüí político" es un testimonio de la continuidad del primer poder republicano y de las desigualdades de los recursos.

A lo largo del periodo republicano y en comparación con los blancos tanto nativos como los nacidos en el extranjero, los cubanos negros, en un mayor grado, tenían trabajos mal remunerados, estaban desempleados, tenían un acceso limitado a los servicios de salud y a las escuelas de calidad y, como profesionales, sus expectativas eran de empleos pobres (como de puestos rurales) y bajos salarios. Se hizo uso de tremenda energía para deslegitimar la participación de los negros en el ámbito político y para hacer que la unidad abiertamente racial o las instancias de activismo conscientemente racial fuesen equivalentes a una traición contra la nación cubana y contra la ideología de nacionalidad cubana sin raza, encapsulada en un discurso famoso de José Martí de que los cubanos eran, más que blancos, más que mulatos, más que negros, cubanos.

Volviendo a la visión concreta de *La lucha* sobre la participación de los negros en política, la importancia de la invención y el mantenimiento de los mitos acerca de los afrodescendientes, con el fin de afinar la definición de la modernidad cubana, ahora tiene mayor relieve. Las tensiones y responsabilidades en la elaboración de una "moderna" identidad nacional frente a la intervención extranjera, las demandas de relaciones igualitarias, y un impulso sostenido para mantener las jerarquías históricas, ayudaron a impulsar los ataques racistas en contra del empoderamiento político negro. Periodistas y científicos, por ejemplo, proponían regularmente teorías sociales biológicas, acusando a los activistas cívicos y a líderes políticos ne-

gros de mostrar hacia el exterior un fingido decoro social y cultural, mientras enmascaraban sus innatas tendencias africanistas.

Lo que hemos discutido brevemente aquí es que, a pesar del discurso político antinegro, los activistas negros respondieron a las desigualdades en la nueva República con múltiples motivaciones y estrategias. Y lo hicieron así por razones más complejas que la simple conciencia (racial) negra o incluso el igualitarismo nacionalista. Ellos no actuaron ni en nombre de una agenda fundamentalmente racial ni presumieron que el igualitarismo nacionalista podría abordar las disparidades sociales.

Parte de este artículo ha sido reimpreso en una versión revisada con permiso, del siguiente trabajo: "*Political Changüí: Race and Political Culture in the Early Cuban Republic*", *African and Black Diaspora: An International Journal* (2011), reimpreso con el permiso de Taylor & Francis Ltd., www.tandfonline.com.

Notas

1. De la Fuente, Alejandro. *Una nación para todos*. Colibrí, Madrid, 2000, p. 58.

2. Pérez, Luis A. *Cuba and the United States: Ties of Singular Intimacy*. The University of Georgia Press, Athens, Georgia, 1997, p. 101.

3. Para un excelente análisis de la anexión y las posturas de Estados Unidos con respecto a la autogobernabilidad cubana, ver Pérez, Luis A. *Cuba Between Empires*, 1878-1902, el capítulo "*The Electoral Imperative*". University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1983, p. 303-314.

4. Citado por Luis A. Pérez, en *Cuba in the American Imagination: Metaphor and the Imperial Ethos*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2008, p. 100. Este libro ofrece una excelente visión a tenor de las percepciones de los funcionarios norteamericanos de principios del siglo sobre los cubanos.

5. Para los comentarios de Nelson, ver Luis A. Pérez, *Cuba in the American Imagination*, p. 100.

6. Ver Thomas Tondee Orum, *The Politics of Color*, New York University, Nueva York, 1975, pp. 66 y 69.

7. Ricardo Batrell, *Para la historia: apuntes autobiográficos de la vida de Ricardo Batrell Oviedo*. Seoane y Álvarez, impresores, La Habana, 1912 p. 170-1. El texto original dice: "Se acabó la guerra y se derrocó el imperio o reinado de España en Cuba, y con tristeza vi surgir un monopolio con amaños e injusticia, –en la provincia de Matanzas, donde sólo hicimos la guerra los hombres de color, tan pronto hubo el armisticio empezaron a salir de sus escondites los pocos oficiales blancos que sin combatir y 'majasiando' se mantuvieron en el campo de la revolución; los escalafones que nos correspondían, a los que combatimos sin tregua, se les fueron dando, a esos ('majases')".

8. *Ibíd*., p. 65.

9. Changüí: un estilo de música cubana que se originó a principios del siglo XIX en la parte oriental de Cuba y surgió entre las comunidades rurales de esclavos. Los primeros tipos combinaban la guitarra española y canciones con ritmos africanos e instrumentos de percusión de origen arará, en África centro-occidental.

10. El director de *La lucha*, Antonio de San Miguel, fue un anexionista conservador, famoso por publicar pronósticos sarcásticos acerca de la capacidad de los cubanos para gobernarse de manera autónoma. Ver Jorge Ibarra, *Cuba*: 1898-1921, *partidos políticos y clases sociales*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, p. 223.

11. "Changüí político", revista *La lucha*, 14 de enero de 1901.

12. Las elecciones cubanas eran enfrentamientos amargos debido al acceso de los funcionarios a los presupuestos del Gobierno; también eran fragmentadas. Además, una muestra de los resultados de las elecciones municipales de 1901 sugiere que el apoyo electoral de un partido era muy localizado y, en general, las partes compartían el control de las jurisdicciones políticas, en vez de dominarlas. Por ejemplo, en el área de la ciudad capital, el Partido Republicano Federal ganó la alcaldía de la localidad de La Regla (más tarde ese mismo año el gobernador intervencionista Leonard Wood asignó La Regla a la jurisdicción de La Habana, lo que la convirtió en un barrio de la ciudad capital) y el Partido Nacional Cubano ganó la ciudad de La Habana. En la región central de Cuba, el republicano federalista Gonzalo García Vieta fue elegido en la alcaldía de Cienfuegos, mientras que en Sancti-Spíritus, Indalecio Salas, quien se presentó por los partidos Republicano Federal y Unión Democrática, derrotó al candidato local del Partido Nacional. En el oriente, en Santiago de Cuba, el candidato del Partido Nacional, Emilio Bacardí, ganó. Las barridas electorales a través de todas las jurisdicciones eran menos probables porque los candidatos organizaron campañas para ganar el apoyo de barrio en barrio y de ciudad en ciudad. Varios de los primeros partidos políticos (tales como los partidos regionales republicanos federales en las provincias de Oriente y de Santa Clara) compitieron únicamente en el ámbito municipal o regional y no necesariamente estaban afiliados a los otros partidos provinciales republicanos federales de la isla. Ver Mario Riera Hernández, *Cuba política, 1899-1955*. Impresora Modelo, La Habana, 1955, p. 32-35.

13. En 1902, los funcionarios de ocupación de los Estados aprobaron una legislación para prohibir la inmigración china a Cuba y restringieron la de los no blancos. En 1906, los cubanos aprobaron la Ley de Inmigración y Colonización, que promovió el asentamiento de las familias de las Islas Canarias y de otras partes de Europa. También alentó la inmigración entre los jornaleros de Suecia, Dinamarca, Noruega y el norte de Italia. Ver Aline Helg, "*Race in Argentina and Cuba, 1880-1930*", en Richard Graham, *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. University of Texas Press, Austin, 1990, p. 54.

14. El infame artículo tercero de la Enmienda Platt establece lo siguiente: "Que el Gobierno de Cuba consiente que Estados Unidos pueda ejercer el derecho de intervenir para la preservación de la independencia cubana, el mantenimiento de un gobierno adecuado para la protección de la vida, la propiedad y la libertad individual, y que el cumplimiento de las obligaciones impuestas sobre Estados Unidos con respecto a Cuba por el tratado de París debe ahora ser asumido y cumplido por el Gobierno de Cuba".

15. *Ibíd*., pp. 189-203.

16. Para la discusión de la identidad latinoamericana poscolonial, la modernidad, las identidades nacionalistas y el antes y después de 1898, véase Iris Zavala, *Colonialism and Culture: Hispanic Modernisms and the Social Imaginary*. Indiana University Press, Bloomington, 1992, pp. 1-5.

17. Carrera y Justiz, Francisco. *El municipio y la cuestión de razas*. Librería e imprenta La Moderna Poesía, La Habana, 1904, p. 20.

18. Carta de Tomás Estrada Palma al mayor general Juan Ríus Rivera, del 7 de septiembre de 1901, en Hortensia Pichardo, *Documentos para la historia de Cuba* vol. 2. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1976, p. 204.

19. Carrera y Justiz, Francisco. *El municipio y la cuestión de razas*. Librería e imprenta La Moderna Poesía, La Habana, 1904, pp. 90-10.

20. Para la discusión de las múltiples formas de corrupción prevalecientes en la administración colonial española en Cuba y cómo los administradores corruptos dieron prioridad a sus intereses locales e individuales en lugar de a los intereses de la élite empresarial y de la expansión económica, consulte Alfonso Quiroz, "*Implicit Costs of Empire: Bureaucratic Corruption in Nineteenth-Century Cuba*". The Journal of Latin American Studies, vol. 35, 2003, pp. 473-511 y Sergio Díaz-Briquets y Jorge F. Pérez-López, *Corruption in Cuba: Castro and Beyond*. University of Texas Press, Austin, 2006, p. 85. Quiroz define la corrupción como "la extracción ilegal de alquiler por los que tienen acceso privilegiado a los cargos públicos para beneficio personal o de grupo adverso al interés público". Díaz-Briquets y Pérez-López sostienen que la República se enfrentó con su pasado colonial y que cuando fue fundada en 1902 ya se encontraba "agobiada por una tradición profundamente arraigada de corrupción que se basaba en las prácticas de gobierno instituidas por las administraciones coloniales que colocaba una prima en la extracción de rentas de los cargos públicos, un enfoque de gestión que alentaba la venta de cargos públicos, el nepotismo y los funcionarios mal pagados".

21. De la Fuente, Alejandro. *Una nación para todos*. Colibrí, Madrid, 2000, p. 58.

22. La Ley Morúa, aprobada en mayo de 1910, fue redactada y presentada al Congreso por el senador mulato Martín Morúa Delgado. Esta ley prohibía la organización política basada en la raza. Morúa argumentaba que los cubanos negros eran ciudadanos y que, dado que los privilegios raciales habían sido eliminados por la Constitución, un partido basado en la raza era inconstitucional y antipatriótico.

23. "Fiestas en San Lázaro", Diario de la Marina, 8 de octubre de 1901.

24. Orum, p. 99.

25. Las sociedades visitadas incluyen el Club Aponte, Luz de Oriente, Casino Cubano, El Tivolí, el Club Juan de Góngora, La Unión, La Estrella de Oriente, Altopino y el Club Unión Cubana. Ver *El nuevo criollo: Seminario Político Moderado*, 15 de octubre de 1904. Véase también Orum, *The Politics of Color*, p. 102.

26. *El nuevo criollo*, 15 de octubre de 1904.

27. Mario Riera Hernández, *Cuba política*, 1899-1955. Impresora Modelo, La Habana, 1955, p. 81.

Biografías

Celsa Albert Batista

Celsa Albert Batista es maestra, historiadora dominicana y doctora en Estudios Latinoamericanos. Está ligada a la academia como docente investigadora y escritora desde hace más de cuarenta años. Su trayectoria abarca tres grandes focos: los trabajos en las Ciencias Sociales y la Educación; la Cultura, y la especialización en Historia, Estudios Latinoamericanos y del Caribe y Estudios Afroamericanos. Este amplio abanico incluye un trabajo muy a fondo sobre el binomio mujer-mujer de origen africano. Celsa Albert Batista también ha contribuido al desarrollo de instituciones culturales, tales como la Escuela Nuestra Señora de la Altagracia en 1964, en La Romana, donde nació, en calidad de maestra fundadora, y el Instituto Dominicano de Estudios Africanos y Asiáticos Sebastián Lemba (INDAASEL) en 1990, del cual es presidenta y directora ejecutiva. Además, es coordinadora del Centro de Estudios del Caribe de la Universidad Católica de Santo Domingo. Coordinó la creación del pabellón icomuseográfico "África en América" en 1997.

Patrick Bellegarde-Smith

Patrick Bellegarde-Smith se ha retirado como profesor emérito de Africología de la Universidad de Wisconsin-Milwaukee. Está doctorado en Estudios Internacionales, Política Comparada e Historia de la Universidad Americana, en Washington. Actualmente trabaja, investiga y escribe sobre religiones africanas y neo-africanas y sobre el pensamiento social y la filosofía de la diáspora africana. Ha publicado libros de referencia sobre cultura y religión, entre los que destacan, *In the Shadow of Powers: Dantes Bellegarde in Haitian Social Thought* (1985), ahora traducido al francés (2011) y *Haiti: The Breached Citadel* (2004 [1990]), traducido al español bajo el título *La ciudadela vulnerada* (2004), y pronto lo hará al portugués. Junto al profesor Michel Claudine editó *Haitian Vodou* (2006), que ha sido traducido al portugués, e *Invisible Powers: Vodou in Haitian Life and Culture* (2006). Su libro *Fragments of Bone: Neo-African Religions in a New World* (2005) ha cosechado una audiencia mundial. Ha impartido cursos sobre la sociedad afroamericana, el movimiento de Derechos Civiles de Estados Unidos, las culturas y la historia del Caribe y de América Latina, las religiones africanas y sobre el feminismo negro.

Delia Blanco

Delia Blanco es doctora en Letras de la Universidad de la Sorbona, París, y diplomada del CEILA Centre d'Études Ibériques et latino américaines, con especialidad en Etnografía y Antropología. Se especializó en las convergencias y divergencias culturales y sociales en las sociedades del Caribe, realizando trabajos de investigación específicos sobre Haití y la República Dominicana. Participó en Toronto, en la Universidad de Óxford, en el lanzamiento del grupo de estudios sobre el cimarronaje en 1997. En 1998, fue comisaria general de la conmemoración artística de La Villette, París, para las celebraciones de la abolición de la esclavitud con el proyecto multidisciplinario "Ritos". En 1999 fue coautora de la antología *Les chaines de l`esclavage*. Desde 2000, reside en la República Dominicana, donde enseña de la lengua francesa en la Escuela Diplomática y en la Alianza Francesa como profesora para las maestrías. De 1990 a 2000 fue consejera y asistente cultural para la Fundación Cultural ACP-CEE. En la actualidad es embajadora de la francofonía adscrita al Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Dominicana y colaboradora cultural de la francofonía para FUNGLODE.

Lipe Collado

Lipe Collado es periodista y escritor. Exprofesor de la UASD (Universidad Autónoma de Santo Domingo) y la UCE (Universidad Central del Este), y Premio Nacional de Periodismo. Ha publicado treinta y cinco obras, entre ellas los ensayos *El tíguere dominicano: hacia una aproximación de cómo es el dominicano*; *El papel de la suegra en la sociedad*; *Cinco ensayos de comunicación*; *El foro público en la Era de Trujillo*; *Radio Caribe en la Era de Trujillo*; y *Cómo escribir artículos*. Autor de decenas de artículos sobre características de la sociedad dominicana, entre ellos, el comportamiento del dominicano ante la lluvia, su ambivalencia conductual y oral, su inconsciente racial imbricado en el mulataje, el chisme elevado a la categoría de asunto de Estado, etc. "Picardía, política, amor y poesía en las penas y alegrías de la letra del merengue" y "Las imágenes proyectadas por Trujillo a través del tiempo" han sido dos de sus últimas conferencias expuestas en eventos nacionales.

Franklin J. Franco

Franklin J. Franco es sociólogo e historiador dominicano. Autor de más de veinte textos sobre temas nacionales e internacionales y profesor durante casi treinta años en la UASD (Universidad Autónoma de Santo Domingo). Entre sus obras más difundidas, con cerca de diez ediciones cada una, se encuentran *Historia del pueblo dominicano*; *Historia económica y financiera de la República Dominicana*; *Los negros, los mulatos y la nación dominicana;* y *República Dominicana: clases, crisis y comandos* (esta última Premio Casa de las Américas, La Habana, Cuba).

Jean Ghasmann Bissainthe

Jean Ghasmann Bissainthe es profesor de Lenguas Modernas en la Universidad Seton Hall y Essex County College en Nueva Jersey desde el año 1999. También impartió clases de Historia Latinoamericana y Caribeña en Bloomfield College, del mismo Estado norteamericano. En 2009 y 2010 fue profesor invitado del Archivo General de la Nación en Santo Domingo, donde ofreció un curso avanzado sobre la historia del pueblo haitiano. Además, es colaborador del Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC). Bissainthe se graduó como doctor en Historia y Civilización en la Escuela de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales (EHESS) de París, y realizó estudios avanzados en la Universidad Seton Hall, que incluyeron una maestría en Diplomacia y Relaciones Internacionales, otra maestría en Administración Pública y un posgrado en Estudios Judeocristianos. Se graduó como licenciado en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM) y realizó estudios de Diplomacia y Servicios Internacionales en la Universidad Católica de Santo Domingo. Durante casi siete años fue miembro de la misión diplomática de Haití. Es autor de los libros *Perfil de dos naciones en La Española* (1998); *Paradigma de la migración haitiana en la República Dominicana* (2002); *El futuro de la nación dominicana* (2004); *Los judíos en el destino de Quisqueya* (2006), y de varias monografías sobre temas migratorios.

José Guerrero

José Guerrero es licenciado en Historia (en la UASD), posee una maestría en Educación (Fundación Getulio Vargas, Brasil) y es diplomado en Estudios Afroiberoamericanos (Alcalá de Henares, UCSD, España). Fue vicedecano de la Facultad de Humanidades (UASD), subdirector del Museo del Hombre Dominicano y actual director del Instituto Dominicano de Estudios Antropológicos (INDIA-UASD). Ha publicado varios libros y ensayos, entre los que se incluyen: *Cultura y folclore en la obra de Fradique Lizardo*; *Carnaval, cuaresma y fechas patrias*; y *Cotuí: villa, cofradía, fiesta y palos*.

Rafael Enrique Jarvis Luis

Economista e historiador dominicano, nacido en La Romana. En 1995 se licenció en Economía en la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD). Entre 1995 y 1996, hizo un curso de postgrado en Ciencias Políticas en la UASD y en 2001-2002 hizo posgrado en Estudios Afroiberoamericanos en la Universidad Católica de Santo Domingo (UCSD), que contó con el aval de la Universidad de Alcalá de Henares, España. Ha sido profesor de Historia del Caribe en la UCSD y en la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM). Ha publicado: *El Sindicato Unido de La Romana. Caso límite de la lucha obrera en los años sesenta* (1995 y 2001), junto con Roberto Cassá Bernaldo de Quirós; *La Romana; origen y fundación* (1999); e *Incidencia de la Etnia Haitiana en San Pedro de Macorís* (2000).

Mateo Morrison

Mateo Morrison es el primer dominicano graduado en Administración Cultural. Estudió en el Centro Latinoamericano y del Caribe para el Desarrollo Cultural de Venezuela. Es licenciado en Derecho, magna cum laude, y diplomado en Derecho de Autor y Propiedad Intelectual y en Negocios Jurídicos Internacionales. Ha sido profesor en los grados secundario y universitario y ha recibido la distinción Salomé Ureña de Henríquez que otorga la Secretaría de Estado de Educación. Ha sido distinguido también por la Cámara de Diputados por su labor cultural. Es presidente fundador de Espacios Culturales y fundador de la Unión de Escritores Dominicanos, donde ostentó la Secretaría General. Fundó el taller literario César Vallejo y ha recibido distinciones de la Feria Internacional del Libro. Es miembro del Colegio Dominicano de Periodistas, de la Unión de Escritores Dominicanos y del Colegio de Abogados de la República Dominicana. Dirigió el Departamento de Cultura de la UASD. Fue director de Cultura de la UASD durante veintidós años y director de Formación y Cooperación Técnica del Consejo Presidencial de Cultura y presidente de esta entidad. Fue director general de Formación y Capacitación de la Secretaría de Estado de Cultura, secretario ejecutivo del Consejo Nacional de Cultura y consultor cultural del secretario de Estado de Cultura. Actualmente es viceministro de Cultura. Su obra literaria ha sido traducida a ocho idiomas. Es doctor honoris causa en Humanidades de la Asociación internacional de escritores y artistas y Premio Nacional de Literatura.

Melina Pappademos

Melina Pappademos es originaria de Oak Park, Illinois. Obtuvo una licenciatura en la Universidad de Cornell, un grado de maestría de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, y se doctoró en Historia en la Universidad de Nueva York. Sus investigaciones e intereses docentes se centran en la enseñanza de la historia social y cultural de la raza, las movilizaciones sociales y políticas, y los nacionalismos, sobre todo de las personas de ascendencia africana en el Caribe y en América Latina. Pappademos terminó el manuscrito de su libro, *Black Political Activism and the Cuban Republic* ´Activismo político negro y la República de Cuba', con una beca de investigación de la Fundación Ford y la beca Fulbright-Hayes del Departamento de Educación de Estados Unidos, entre otros premios. Su investigación actual, financiada mediante una beca del programa Large Grant de la Fundación de Investigaciones de la Universidad de Connecticut y una beca posdoctoral de la Fundación Ford de la Academia Nacional de Ciencias, examina el simbolismo racial durante las turbulentas décadas de 1930 y 1940 en la isla. Es autora de varias publicaciones, incluyendo *Political Changüí: Race, Political Culture, and Black Civic Activism in the Early Cuban Republic; Journal of African and Black Diaspora: An International Journal; From Cabildos to Continuadora Societies: Political Community in the Black Cuban Imaginary,* y *Romancing the Stone: Academe's Illusive Template for African Diaspora Studies.*

Odalís G. Pérez

Odalís G. Pérez es un investigador conocido por sus trabajos y estudios en el área de Humanidades y por sus creaciones poéticas y artísticas. Su labor en el país ha sido reconocida en el ámbito educativo, debido a su magisterio a nivel medio, universitario y posuniversitario. Pérez, doctor en Filología y Semiótica por la Universidad de Bucarest, se ha ocupado de conformar equipos de estudios culturales en la República Dominicana y Estados Unidos, difundiendo la cultura dominicana en sus variados ámbitos de producción intelectual. Cuenta entre sus publicaciones con *Las ideas literarias en la República Dominicana*; *Semiótica de la prensa*; *La ideología rota*; *Nacionalismo y cultura en República Dominicana*; *La identidad negada*; *República Dominicana. El mito político de las palabras*; *Literatura dominicana y memoria cultural*; *Principios de Estética y Educación Artística*; *El espacio de los signos*; *Sócrates Barinas Coiscou. El tiempo de la poesía y la memoria*; *Víctor Villegas: la voz, la memoria, los tiempos del lenguaje*; *Arte, identidad y cultura en República Dominicana*. Pérez ha escrito más de cien publicaciones sobre aspectos de historia intelectual y cultural de la República Dominicana, el Caribe y Latinoamérica. Este autor se ha dedicado a la enseñanza de las ideas, el arte y las letras dominicanas, como profesor de la Facultad de Humanidades y la Facultad de Artes de la UASD. Ha trabajado en programas de maestría en la UASD y en INTEC.

Geo Ripley

Geo Ripley nació en Caracas, Venezuela. Hijo de padres exiliados de la tiranía trujillista, desde pequeño mostró un gran interés y cualidades excepcionales para la pintura y el dibujo. Ya en República Dominicana, a los diecisiete años obtuvo el segundo premio de dibujo del Concurso de Arte Eduardo León Jiménez con la obra *Inspiración*, que produjo una real ruptura con los cánones establecidos por los maestros académicos de inicios de los sesenta. Ha participado en un gran número de exposiciones y muestras en países de ambos hemisferios. Ha viajado y sigue viajando por el mundo con sus tambores, sus pinturas, sus magias, sus gagás y sus "barones de cementerio". En 1972, realizó la primera instalación en Santiago de los Caballeros, con música e incienso, pinturas en el piso y cuadros. Su obra *Meditación en la vida a través de la muerte* fue considerada de las obras más importantes en el VII Festival Internacional de Pintura en Cagnes-Sur-Mer, en 1975. En 1980, rompe todos los esquemas formales de la Bienal de París, creando y recreando un ambiente mágico basándose en el vudú dominicano. En 1981, en la celebración del cincuenta aniversario del MOMA de Nueva York, presenta su trabajo *PIJAO*, video realizado en Colombia. Es, hasta el momento, el único artista dominicano que ha expuesto en esa prestigiosa institución. En 1987, realizó en Santo Domingo la exposición "Caligrafía Mágica Escritura de Dios".

José Luis Sáez

José Luis Sáez nació en Valencia (España), el 21 de septiembre de 1937, y llegó a Santo Domingo en 1954. Al finalizar el bachillerato en 1956, entró en la Facultad de Economía y Finanzas de la Universidad de Santo Domingo. En 1958, ingresó en la Compañía de Jesús, y se ordenó sacerdote el 9 de junio de 1970 en la Catedral de Santo Domingo. Desde 1979, es profesor de la Escuela de Comunicación Social de la UASD y ha publicado siete obras en ese campo. Ha publicado unos veinticinco trabajos, entre los que se cuentan *Los jesuitas en la República Dominicana* I-II (1988-1990); *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo* (1994); *Documentos inéditos de Fernando A. de Meriño* (2007); *Documentos inéditos del arzobispo Adolfo Alejandro Nouel* I-III (2008); y *La sumisión bien pagada: La Iglesia dominicana bajo la Era de Trujillo* I-II (2008). Es miembro numerario de la Academia Dominicana de la Historia desde 1999 y actualmente vocal de la junta directiva, y desde 2003 es director del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Santo Domingo.

Avelino Stanley

Avelino Stanley nació en 1959, en La Romana. Vivió una parte de su niñez en el Ingenio Consuelo, de San Pedro de Macorís, para más tarde regresar a su tierra natal. Esas dos ciudades cañeras de la República Dominicana estamparon el camino de su vida entre el batey, el olor del azúcar mientras veía a su padre cociéndola, el clamor de la chimenea y las grandes luchas sociales libradas frente a los amos del ingenio azucarero. Stanley se licenció en Economía, obtuvo una maestría en Lingüística y un posgrado en Historia Afroiberoamericana. Su obra *Tiempo muerto* (1998),que trata sobre la caña de azúcar, obtuvo el Premio Nacional de Novela en el año 1997. En el año 2001, la Asociación Mundial de Educación Especial le otorgó el Premio Internacional Sin Fronteras a su novela *Equis* (1986) en Madrid, España. Con el cuento "Piel acosada", obtuvo el Premio Ciudad de Viareggio, organizado por la editorial Il Molo, en Italia, en el año 2005.

Dario Solano

Dario Solano es dominicano, gestor cultural licenciado en Sociología. Actualmente, es director de la Fundación Afrocimarrón y miembro de la Subcomisión de Cultura de la Comisión Nacional Dominicana para la UNESCO. Es miembro del Comité de la Sociedad Civil, participó en la conmemoración del 2011 como Año Internacional de la Afrodescendencia y es coordinador para la región del Caribe del Congreso Continental de los Pueblos Afrodescendientes de las Américas.

Roger Toumson

Roger Toumson es oriundo de Guadalupe. Catedrático de Letras Modernas y doctorado en Letras Antiguas, ejerce en la Universidad de las Antillas y Guyana, donde imparte clases de literatura francesa y francófona comparadas. Es director del Departamento de Letras de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Dirige la revista *Portulan* y es autor de numerosas obras analíticas de literatura comparada. Es también escritor y poeta, reconocido como el mayor conocedor de la obra de Amié Césaire, a quien acompañó en sus últimos años.

GFDD

GFDD es una organización independiente sin fines de lucro, dedicada a promover la colaboración y el intercambio global en temas de relevancia para profesionales dominicanos, audiencias en general e instituciones en el país y en el extranjero, por medio de la implementación de proyectos que investigan, mejoran el nivel de la opinión pública, diseñan políticas estatales, presentan estrategias y ofrecen capacitación en áreas de importancia para el desarrollo sostenible social, económico, democrático y cultural.

GFDD promueve una mejor comprensión y apreciación de la cultura dominicana, sus valores y el patrimonio nacional, así como de su riqueza y su diversidad, en la República Dominicana, Estados Unidos y a nivel mundial.

GFDD crea, facilita e implementa proyectos de desarrollo humano a nivel internacional, partiendo de su amplia experiencia, capacidad adquirida y fuertes redes nacionales e internacionales.

GFDD
GLOBAL FOUNDATION FOR DEMOCRACY AND DEVELOPMENT

FUNGLODE

FUNGLODE es una institución privada sin fines de lucro, con visión a ser un centro de pensamiento pluralista, investigación rigurosa, excelencia académica y creatividad, que produzca las mejores opciones de políticas públicas para el fortalecimiento de la democracia, respeto a los derechos humanos, desarrollo sostenible y modernización de la República Dominicana.

FUNGLODE está comprometida y dedicada a formular propuestas innovadoras de naturaleza estratégica y coyuntural sobre temas relevantes para la República Dominicana; analizar y establecer la influencia de los fenómenos globales en el desarrollo nacional; contribuir a la elaboración de políticas públicas cruciales para la gobernabilidad democrática y el desarrollo sostenible de la República Dominicana; y fomentar la creación y la promoción de actividades artísticas y culturales.

Nuestra misión es analizar temas vitales para promover el desarrollo humano y el fortalecimiento democrático de la República Dominicana,; desarrollar conjuntamente con otras instituciones de la sociedad propuestas de políticas públicas y planes de acción que ofrezcan respuestas a los problemas nacionales aplicando un enfoque multidisciplinario e integral para beneficio de la sociedad dominicana; contribuir a la formación de un núcleo crítico de la sociedad dominicana, a través de la excelencia académica; incentivar la creatividad y promover las realizaciones artísticas y culturales de carácter nacional e internacional.

ISBN: 978-9945-412-73-4

www.gfddpublications.org - www.globalfoundationdd.org - www.funglode.org

SERIE ESTUDIOS Y REFLEXIONES

Educación
Salud
Desarrollo Urbano
Historia

GFDD | FUNGLODE