

AFRICAN CULTURAL PERSISTANCE IN THE CARIBBEAN

Different levels of identity

PABLO A. MARÍÑEZ

CELA/FCPyS

Universidad Nacional Autónoma de México

RÉSUMÉ

Les études culturelles ne peuvent nier l'apport africain à la Caraïbe. Bien que l'auteur souligne la persistance culturelle africaine dans la région, il en repousse une vision statique. Après avoir présenté une périodisation relative à la présence historique africaine dans la Caraïbe, l'article défend l'existence de divers niveaux d'identité culturelle africaine: dans les Antilles de colonisation espagnole les éléments d'une culture africaine semblent plus persistants dans la culture populaire, tandis que dans les couches dominantes et les cercles intellectuels on nie la présence africaine; alors que dans les Antilles anglophones et dans les Antilles françaises, il s'est produit, dans les différents classes sociales, un mouvement d'approche marqué vers l'Afrique. L'auteur conclut qu'en dépit de sa grande importance, la persistance culturelle africaine constitue seulement l'un des éléments de l'identité culturelle caraïbe.

SAMENVATTING

De culturele studies kunnen de bijdrage van Afrika aan het Caraïbisch gebied niet negeren. De auteur meent dat men kan spreken van afrikaanse culturele retenties in het Caraïbisch gebied, maar verwerpt een statische visie van dit concept. Na een korte schets van historische aanwezigheid van Afrika in het Caraïbisch gebied, analyseert het artikel verschillende niveaus van afrikaanse culturele identiteit: in het Spaans sprekend Caraïbisch gebied hebben meer afrikaanse culturele elementen oveleefd in de volkscultuur, terwijl op het niveau van de elite en van intellectuele kringen negeert men de afrikaanse culturele aanwezigheid; in het Engels en Frans sprekend Caraïbisch gebied, binnen alle sociale klassen, vond er een sterkere toenadering tot Afrika plaats. De auteur concludeert dat, ondanks haar niet geringe betekenis, de afrikaanse cultuur is slechts één van de elementen van de Caraïbische culturele identiteit.

PERSISTENCIA CULTURAL AFRICANA EN EL CARIBE

Diferentes niveles de identidad

PABLO A. MARÍÑEZ

CELA/FCPyS

Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Los estudios culturales no pueden negar el aporte de África al Caribe. A pesar de que el autor habla de la persistencia cultural africana en el Caribe, rechaza una visión estática al respecto. Después de presentar una periodización en cuanto a la presencia histórica de África en el Caribe, el artículo defiende la existencia de diferentes niveles de identidad cultural africana: en las Antillas de colonización española persisten mayores elementos culturales africanos en la cultura popular, mientras que en las clases dominantes y en los círculos intelectuales se niega la presencia cultural africana; en las Antillas de colonización inglesa y francesa hubo, en las diferentes clases sociales, un mayor acercamiento hacia África. El autor concluye que, a pesar de su gran importancia, la persistencia cultural africana es sólo uno de los elementos de la identidad cultural caribeña.

ABSTRACT

The African influence in the Caribbean is a theme too important to be ignored by cultural studies; while the author speaks of Africa's persistence in the region, he rejects the static vision associated with the idea of African heritage. After presenting a historical periodization of the African presence in the Caribbean, this article suggests that there are different levels of African cultural identity: in the Antilles of Spanish colonization, this influence is most felt in popular culture; while in the dominant classes and intellectual circles the African presence is negated, in the Antilles of English and French colonization there is a closer identification, in different social classes, with African heritage. The author concludes that, in spite of its great importance, the persistence of the African cultural influence is only one factor in the complex issue of Caribbean identity.

No obstante los consabidos componentes de origen europeo (españoles, franceses, ingleses y holandeses), así como asiáticos y árabes, además de los propios de la población aborigen, que en su mayor parte fue exterminada muy rápidamente, la aportación cultural africana abarca todas las esferas de la vida de los pueblos del Caribe. No se puede comprender ni explicar esta región, en términos culturales, haciendo abstracción de sus raíces africanas. Más de tres siglos de continuo tráfico de millones de africanos fue un tiempo suficientemente amplio para que se recogieran y depositaran en el Caribe importantes pautas culturales de los nuevos pobladores. Sabemos, sin embargo, que éstos no se desplazaron por un proceso migratorio voluntario que les permitiera reproducir la cotidianidad de la vida que desarrollaban en sus lugares de origen. La esclavitud a que fueron sometidos, desde su captura en África, cancelaba esa posibilidad. Una vez arrancado de su tierra natal, el africano se vio impedido de comunicarse en su propia lengua, de consumir sus alimentos y de usar sus vestimentas habituales, así como de conservar sus tradiciones familiares, religiosas y musicales, para asumir las impuestas por el amo blanco y someterse a las duras faenas de la economía de plantación. El colonialista se atribuía el derecho de darle un nuevo nombre no sólo al africano que traía, sino también a las islas o territorios a donde llegaba; a los ríos, montañas, valles, bahías y penínsulas; a los animales y plantas que hallaba. De esta manera, el africano se encontraba en un mundo que no sólo le era extraño a él, sino también al propio colonialista, e incluso, en cierto sentido, al propio nativo, el indígena, quien también había sido sometido por aquél.

En este contexto, para preservar algunas de sus pautas culturales y no convertirse en un ser extraño a sí mismo, el africano tuvo que recurrir —en el régimen de producción esclavista y aún después de éste— a diversas modalidades de resistencia y cimarronaje. Pero las posibilidades de que sus pautas culturales pudieran persistir y, sobre todo, de reconocerlas como propias y así poder identificarse consigo mismo, se verían limitadas por el modelo de dominación colonialista al que se encontraba sometido.

No entendemos la *persistencia cultural* como una categoría estática que se opone al cambio. Al contrario, partimos de la premisa de que la persistencia implica modificaciones de los elementos culturales africanos llegados al Caribe. Estas modificaciones se producen por diversos factores: a) el sincretismo, que implica la confrontación de

varias culturas; *b*) las nuevas condiciones económicas, sociales y ecológicas en las que se produce el sincretismo; *c*) los mecanismos de dominación colonialistas y neocolonialistas impuestos; *d*) los cambios histórico-sociales que se producen en el nuevo escenario donde interactúan las diferentes pautas culturales. En síntesis, la persistencia cultural implica, desde esta perspectiva, la conservación de las relaciones estructurales esenciales —en este caso de las culturas africanas—, adecuándolas a las nuevas condiciones existentes. Por ello, en esta nueva perspectiva la persistencia implica la conservación y a la vez cierta resistencia de elementos culturales que no se encontraban en sus manifestaciones originarias, sino más bien transformados.

A cinco siglos de haberse iniciado el tráfico de africanos esclavizados y a poco más de un siglo de haberse suspendido, uno de los mayores retos que tiene que afrontar el hombre del Caribe es el de su identidad. Nos referimos al reto de conocer y reconocer las singularidades de las raíces de los diferentes componentes culturales que, a través de un complejo proceso de sincretismo, se han desarrollado como una cultura caribeña que ha logrado superar la diferencia de sus componentes.

Un aspecto que explica la compleja identidad del hombre caribeño se encuentra en el hecho de que África ha sido condenada al ostracismo durante todo el periodo de dominación colonialista y neocolonialista. Este viejo continente sólo existe para ser homologado con el salvajismo, el primitivismo, el canibalismo y, además, con el sexo y el ritmo. En cambio, Europa se ha erigido como paradigma de la civilización, del desarrollo, del progreso, la modernidad, y últimamente de la posmodernidad. Cualquier escolar del Caribe ha tenido que estudiar en detalle, entre otros aspectos, la historia, la geografía y la literatura europeas; en cambio, África no figura en los planes de estudio del Caribe, y de ella el estudiante caribeño sólo conoce, cuando mucho, lo que llega a través de las películas racistas, realizadas precisamente por las metrópolis colonialistas.

Sin embargo, el problema de la identidad no se presenta de manera homogénea en todos los sectores sociales, ni tampoco en toda la región del Caribe. Partimos de la idea de que existen diferentes niveles de identidad cultural según las clases sociales y las subregiones del Caribe, que han sido sometidas a diferentes modelos de dominación colonialista.

APORTACIÓN Y PERSISTENCIA CULTURAL AFRICANA

El tráfico de africanos esclavizados —y con él la aportación cultural— no llegó de manera simultánea a todo el Caribe. Las primeras islas en recibir población negra durante el siglo *xvi* fueron las Antillas Mayores (Santo Domingo, Cuba, Puerto Rico y Jamaica). Sin embargo, el tráfico hacia estas islas muy pronto perdió importancia, al agotarse los yacimientos minerales de oro y plata —que aparecieron en grandes cantidades en tierra firme— y al fracasar el primer intento de producción azucarera impulsado por España en dichas islas. A la vez que ello ocurría, las Antillas Menores eran abandonadas a su suerte por la metrópoli peninsular, y no fue sino hasta que dichas islas fueron ocupadas por Inglaterra, Francia y Holanda, cuando sus territorios se vieron poblados por africanos esclavizados, en quienes descansaría la economía de plantación azucarera desarrollada por dichas metrópolis. Se inicia así, a mediados del siglo *xvii*, una temprana etapa de auge azucarero en el Caribe.

Existen muchos estudios, bien documentados, sobre la aportación cultural africana en el Caribe.¹ Ello no quiere decir, por supuesto, que el tema se encuentre agotado, pero aquí, más que dar cuenta de dichas aportaciones, nos proponemos plantear algunas reflexiones e inquietudes en torno a dichas aportaciones y a sus mecanismos de persistencia.

Con tales objetivos podemos establecer tres grandes etapas de tráfico y asentamientos de africanos esclavizados en el Caribe, que van desde sus inicios en el siglo *xvi*, hasta su culminación en el *xix*. Cada una de ellas corresponde no sólo a momentos históricos diferentes —lo cual supone distintos grados de desarrollo cultural de las etnias africanas— sino también a distintos imperios y civilizaciones, que irían desde Senegal hasta Angola, en el África occidental.

Primera etapa

La primera etapa se desarrolla durante el siglo *xvi* y comienzos del *xvii*. Posiblemente parte de los esclavos que llegaron en los primeros

¹ Cfr. Ortiz (1965, 1975), Megenney (1990), Deive (1975), Simpson (1980), Álvarez (1974), Rosenberg (1979), Moreno Fraginals (1977), Price (1989), Gisler (1965).

años del siglo xvii, así fuese mínima, estuvo compuesta por africanos que habían sido cristianizados y que procedían de España y de Portugal. En el siglo xvi en España existían ya más de 50 000 esclavos originarios de África.² Pero el grueso de la población sometida a la esclavitud en el Nuevo Mundo era oriunda de Senegal, Guinea y la Costa de Oro. Eran los años del “descubrimiento”, la conquista y los inicios de la colonización. Los esclavos que llegaron a las Antillas Mayores en esta etapa fueron traídos para ser incorporados, fundamentalmente, a cuatro tipos de actividades: la incipiente producción azucarera, el trabajo en las minas de oro, las obras de construcciones arquitectónicas, así como las diversas tareas del servicio doméstico. Algunos historiadores suelen destacar la participación de esclavos como auxiliares en las labores de la empresa de la conquista, junto al español. Si bien es cierto que este hecho ocurrió en algunos momentos y lugares, como también pasó con la población indígena, el objetivo del tráfico de esclavos estaba muy lejos de ser ése.

Lo que sí podemos señalar es que durante esta etapa el africano tuvo su mejor oportunidad —por lo menos en las Antillas Mayores— de convivir con la población aborigen, ya que ésta muy rápidamente sería extinguida. Es cierto que sólo después de este último fenómeno se produce un acelerado proceso de tráfico de africanos esclavizados, pero de todas maneras, antes de que la referida extinción se produjera, los esclavos tuvieron oportunidad de recoger y asimilar algunas tradiciones culturales de la población indígena, para convertirse así en portadores de las mismas; de esta manera se pudo impedir que la extinción de los indígenas implicara también la de su mundo cultural.

Ambos, es decir, aborígenes y africanos, estaban sometidos por el mismo poder colonial. De ahí que no sea extraño que durante esta etapa las rebeliones que encabezaban unos contaran con la participación de los otros (Bosch, 1970, 138). En los primeros palenques conformados en Quisqueya y Cuba, durante el siglo xvi, convivieron indios y negros cimarrones (Price, 1931, 46 y 55). El hecho reviste singular importancia porque fue ésta la única oportunidad que tuvieron aborígenes y africanos, como hombres libres, de convivir juntos y compartir experiencias, de manera solidaria, cotidiana e intensiva. En este sentido, Juan Bosch señala muy acertadamente que

² Cfr. Cortés López (1989).

El indio y el negro se entendían bien no sólo porque ambos estaban bajo un mismo yugo, padeciendo los males de la esclavitud, sino porque ambos tenían una conciencia social de tribu y un nivel cultural muy parecido. Negros e indios eran cazadores, agricultores en terrenos comunes, pescadores; sus religiones eran animistas; sus experiencias acerca del hombre blanco eran parecidas, y debía ser también muy parecida su actitud ante él, o bien de sumisión o bien de odio. El cruce de negros e indios comenzó pronto en el Caribe, y a los hijos de las dos razas se les llamaba zambos y se les trataba como esclavos. El indio y el negro se influían recíprocamente; se transculturaban, como dicen los antropólogos y los sociólogos, y los dos tenían razones para rebelarse contra los amos [Bosch, 1970, 138-139].

Los historiadores que han estudiado las rebeliones de aborígenes y africanos esclavizados, así como su cimarronaje en el Caribe, generalmente los han tratado como fenómenos aislados, quizás porque unos han realizado sus investigaciones desde la perspectiva del indigenismo, y los otros han tratado de poner énfasis en la presencia africana.³

En muchos casos, sin embargo, es difícil precisar el número de palenques, el tiempo que persistieron y la proporción de negros e indios que en ellos participaban, cuando ambos grupos culturales actuaron juntos. De todas maneras, sin duda los palenques se convirtieron en uno de los principales núcleos a partir de los cuales las culturas negra e indígena pudieron resistir ante la dominación colonialista, al menos durante el siglo xvi, y lograr así que persistieran pautas culturales que de otra manera difícilmente lo hubieran conseguido. Después de extinguida la población aborigen de las Antillas Mayores, algunos de los centros donde operaban los palenques indígenas pasaron a ser, durante los siglos xvii y xviii, centros de refugio de los negros cimarrones. Tal fue el caso del Maniel de Neiba, en las sierras de Baoruco de Santo Domingo (Deive, 1985), donde en el siglo xvi se había producido la rebelión del indio Enriquillo, y con quien el gobierno español tuvo que pactar, después de infructuosas expediciones armadas.

Otra característica en esta primera etapa de tráfico y asentamiento de africanos esclavizados en el Caribe —y que en realidad constituye una constante en las islas de colonización española— es la posibilidad

³ Cfr. al respecto Baralt (1981), Peña Battle (1970), De Coll (1976), Duharte Jiménez (1992), Price (1981), Deive (1989), Dallas (1980).

que hubo de que amos y esclavos, es decir, blancos y negros, compartieran un mismo espacio colonial, aunque, claro, unos en las “casas haciendas” y otros en los “barracones”. Pero este hecho de compartir el mismo espacio colonial tendría sus implicaciones, en cuanto a las posibilidades de desarrollar un sincretismo cultural, e incluso un mestizaje, que tuvo proporciones y características diferentes en las colonias inglesas donde los plantadores de caña se caracterizaron por el ausentismo, en tanto que vivían en sus metrópolis y las plantaciones eran atendidas por administradores.

En síntesis, alrededor de esta primera etapa de asentamiento se dieron las mayores condiciones para que en las Antillas se produjera el rico y complejo sincretismo cultural y étnico, producto del “encuentro” de tres culturas —indígena, europea y africana— que, con el paso de los años, lograrían forjar la cultura caribeña. Este proceso de sincretismo cultural —aunque durante los siglos xvii, xviii y xix quedara reducido a sólo dos componentes,⁴ lo africano y lo europeo— presenta características diferentes en las Antillas Menores, bajo la colonización inglesa y francesa, como se verá enseguida.

Segunda etapa

A mediados del siglo xvii las Antillas Mayores habían sido relegadas por España a un segundo plano. Las restantes islas del Caribe, las que nunca llegaron a ser conquistadas por España, si exceptuamos a Trinidad, pasaron a ser ocupadas por ingleses, franceses y holandeses (Bosch, 1970), como “puntos estratégicos y puestos de guerra contra España, en la proximidad del territorio americano” (Achéen, 1980, 59). Inglaterra ocupó Barbados en 1625 y Jamaica en 1655; Francia tomó posesión de las islas de Guadalupe y Martinica en 1655 y de Saint-Domingue (Haití) en 1697, y así sucesivamente. Aunque el objetivo de las ocupaciones de estos territorios haya sido militar y político en un

⁴ En realidad el fenómeno es mucho más complejo, y no se podría plantear que en las demás subregiones los componentes étnicos quedaran reducidos a africanos y europeos, ya que desde finales del siglo xix se produjo una significativa corriente inmigratoria de braceros asiáticos, que llegaría fundamentalmente a Trinidad-Tobago, Jamaica, Surinam y Cuba, entre otros, la que habría que considerar necesariamente para abordar el proceso de identidad cultural y nacional de dichos países. En el caso de Cuba, aunque también se produjo dicha corriente, su inserción presenta rasgos diferentes de los prevalecientes en los otros países señalados.

principio, como señala René Achéen, rápidamente fueron convertidos en enormes plantaciones azucareras, para dar inicio así a la segunda etapa de tráfico y asentamiento de africanos esclavizados en el Caribe. Esta etapa se prolongaría hasta principios del siglo XIX, en que fue abolida la esclavitud en las colonias inglesas y francesas, en 1838 y 1848 respectivamente.⁵

A diferencia de la etapa anterior, el presente asentamiento se distingue por el carácter masivo del tráfico de africanos esclavizados. En pocos años, los pequeños agricultores blancos de algunas de las islas, como Barbados, Guadalupe y Martinica, fueron desplazados por las plantaciones azucareras, y con ellas, por los nuevos pobladores africanos (Guerra, 1976; Achéen, 1980).

Según Benítez (1977), durante los siglos XVII y XVIII, en el Caribe fueron introducidos 9 750 000 esclavos.⁶ Solamente a Jamaica, que fue el centro de distribución, de 1713 a 1807 llegaron más de un millón de esclavos, de los que permanecieron en la isla 800 000 (Norris, 1964, 5); Barbados pasó de 6 000 esclavos en 1643 a 32 000 en 1835 (Guerra, 1976, 32). Las Antillas Francesas, por su parte, tan sólo en 15 años, de 1775 a 1790, duplicaron el número de esclavos. Sólo Saint-Domingue tenía 709 642 esclavos en 1789 (Cordero Michel, 1974, 31). Esta enorme masa de africanos esclavizados procedían de Benin, del Congo y de Angola, fundamentalmente, es decir, en su mayoría pertenecían a las culturas dahomey, yoruba y bantú (Jahn, 1963).

Según Jean Suret-Canale (1963, 137), desde Senegal a Angola, las factorías de trata y los depósitos, protegidos por los “fuertes” de las compañías privilegiadas se multiplicaron. El Senegal fue, sobre todo, dominio francés; holandeses e ingleses se disputaron la Costa de Oro; el Benin, donde operaban portugueses, ingleses y franceses, suministró en el siglo XVII y a comienzos del XVIII la gran masa de la “mercancía” humana. El Congo y Angola fueron los grandes abastecedores de la segunda mitad del siglo XVIII.

Cuando estos esclavos llegaron al Caribe, a diferencia de lo ocurri-

⁵ Como se sabe, la primera abolición de la esclavitud se produjo en la colonia francesa de Saint-Domingue, en 1793, pero el tráfico de esclavos se prolongaría en otras islas, aunque de manera ilegal, hasta bien entrado el siglo XIX, pues en Cuba la esclavitud no fue abolida sino hasta 1886.

⁶ Suret-Canale (1963, 132), citando a W. E. B. Du Bois, señala que durante los siglos XVII y XVIII fueron transportados “hacia el continente americano” 9 750 000 africanos esclavizados, distribuidos de la manera siguiente: 2 750 000 en el siglo XVII y 7 000 000 en el siglo XVIII.

do en las Antillas Mayores en la etapa anterior, no tuvieron oportunidad de compartir experiencias con la población aborigen, pues ésta ya había sido exterminada por los colonialistas europeos.⁷ Así se perdió la posibilidad de que a través de los africanos esclavizados pudieran transmitirse y persistir algunas tradiciones culturales indígenas de las Antillas Menores, y de que se produjera, a su vez, un mayor sincretismo cultural y étnico.

A causa del carácter del régimen esclavista impuesto en el Caribe, durante este periodo la intensificación del trabajo llegó a su máximo nivel, lo cual contribuyó a reducir sustancialmente la vida útil del esclavo.⁸ Éste no tuvo más que dos espacios para reproducir, recrear y transmitir su cultura: las plantaciones azucareras y el cimarronaje.

Las plantaciones se constituyeron en una especie de fragua donde se fue forjando la cultura caribeña (Maríñez, 1988). La reunión de cientos de esclavos, pertenecientes a diferentes etnias, imperios y civilizaciones africanas, en un reducido espacio, los obligó a desarrollar un complejo y rico sincretismo cultural que con el paso de los años se iría transmitiendo y sería reconocido como una *cultura de negros, de plantaciones o del Caribe*. Las lenguas "créoles", precisamente de las colonias inglesas y francesas (en el Caribe español no se desarrollaron lenguas criollas, al menos en la parte insular), el vudú y otras manifestaciones culturales similares, se desarrollaron justamente en las plantaciones azucareras. De hecho, durante los siglos xvii y xviii, el Caribe de colonización inglesa y francesa se había convertido en una enorme plantación azucarera.

Los palenques conformados por los negros cimarrones que se fugaban de las plantaciones constituyeron el otro espacio desde donde se podía reproducir, recrear y transmitir, en plena libertad, la cotidianidad cultural del africano esclavizado. En las colonias inglesas y

⁷ El padre francés Jean-Baptiste Labat, quien recorrió las islas del Caribe a finales del siglo xvii y principios del xviii, describe a la población aborigen que pudo conocer en algunas de las Antillas Menores (Labat, 1979). Entre la amplia bibliografía existente al respecto, también resultan interesantes los textos de crónicas que describen y dan cuenta del número de aborígenes caribes en las Antillas Menores, compilados por Manuel Cárdenas Ruiz (1981).

⁸ Sobre el promedio de vida de los esclavos en el Caribe hay cálculos y datos diferentes, según las colonias y épocas. Tannenbaum, citado por Cordero Michel (1974), plantea que "el promedio de vida de un esclavo trabajando en las plantaciones de las Antillas era de 7 años"; Katrin Norris (1964, 15) manifiesta que en Jamaica el promedio de vida era de 26 años.

francesas del Caribe durante los siglos xvii y xviii se produjeron los más importantes y prolongados movimientos armados de cimarrones, que trataban de reivindicar un espacio geográfico y social donde vivir libre y soberanamente. Las posibilidades que presentaban los palenques para reproducir las pautas culturales procedentes de África no encontraron paralelo en ninguna otra instancia de la vida colonial de la época. En los palenques, aunque adaptándolos a las condiciones del lugar, el cimarrón podía reconstruir un núcleo familiar, practicar la agricultura, la artesanía, el arte de la guerra, la culinaria, sus creencias religiosas, sus costumbres musicales, etc., aun cuando fuese dentro de cierta heterogeneidad étnica.

Fuera de estos dos espacios señalados, la vida del esclavo seguía derroteros diferentes. Los modelos de dominación del colonialismo inglés y francés, aunque diferían en ciertos aspectos, coincidían en otros, como eran la separación profunda que ambos establecían entre blancos y negros y la concepción que tenían de estos últimos. La situación era tal que incluso es difícil plantear que la población negra y la blanca compartían el mismo espacio colonial, pues los grandes propietarios de plantaciones azucareras, particularmente los ingleses, eran ausentistas en su mayoría. Y los que residían en las colonias mandaban a sus hijos, desde pequeños, a educarse en Europa, en su metrópoli. Por ello, Inglaterra y Francia jamás se ocuparon, durante el periodo de la esclavitud, de fundar universidades en sus colonias, como sí lo hizo España en Santo Domingo, en 1538, y en Cuba en 1734. En el Caribe inglés y francés las universidades fueron creadas muy tardíamente, hace apenas unas décadas, a mediados del siglo xx. Este fenómeno habría de tener serias implicaciones en lo concerniente al desarrollo de las élites intelectuales y de una cultura criolla, a la vez que se encuadraría en modalidades diferenciadas de dominación y asimilación.

La institución que desempeñó un importante papel de asimilación en la gran masa esclava fue la Iglesia cristiana, en sus ramas protestante y católica, aunque posiblemente no se pueda comparar el papel que cumplió esta última en las colonias españolas, con el ejercido por la primera en las colonias inglesas. En este último la Iglesia protestante actuó reproduciendo el prejuicio racial anglosajón. Según Tannenbaum (1968) la Iglesia episcopal "limitaba sus actividades a los blancos y abandonaba a los negros a las denominaciones disidentes", las que según el mismo autor "llegaron tarde al escenario y encontraron

pocas oportunidades de predicar el evangelio".⁹ Los dueños de las plantaciones se oponían a las prédicas del evangelio por considerar que ello "crearía complicaciones en el manejo de los esclavos" (Tannenbaum, 1968, 82); sin embargo, en dichas colonias operaron misiones bautistas, metodistas y moravos (Bastian, 1986, 48). En Barbados, en el año de 1680 había 11 templos religiosos y en Jamaica, a finales del siglo XVIII, existían "18 iglesias y, además, capillas" (Dallas, 1980, 33). En las colonias francesas, por su parte, operaban varias órdenes religiosas: capuchinos, hermanos predicadores, carmelitas y jesuitas. Estos últimos fueron expulsados en 1763. Todas estas órdenes religiosas estuvieron al lado de la burguesía colonial y justificaron la esclavitud, para lo cual trataron de fundamentar sus puntos de vista en los planteamientos de la misma Biblia (Gisler, 1965).

No obstante las diferencias que se puedan plantear entre los papeles desempeñados por las iglesias católica y protestante durante la esclavitud colonial, desde nuestra perspectiva de estudio lo que resulta interesante es que a partir de ambas se produjeron diferentes cultos sincréticos, hoy día conocidos como afrocaribeños. Es decir, tanto los elementos estructurales de la Iglesia católica como los de la protestante, incluyendo sus rituales y sus mundos iconográficos, pudieron articularse con los de los cultos africanos, y así surgieron el *vudú* en Haití, la *santería* en Cuba, el *cumina* en Jamaica y el culto *shango* en Trinidad, entre otros (Simpson, 1980; Pollak-Eltz, 1977). Estos cultos sincréticos, que han tenido una notable persistencia en todo el Caribe, no se ajustaron necesariamente al carácter conservador de la Iglesia católica y de la protestante, sino que algunos incluso han sido depositarios de las aspiraciones populares de cambios sociales, por lo menos en determinadas sociedades y coyunturas.

El prejuicio racial de ingleses y franceses contra los africanos esclavizados, aun si llegaban a compartir el mismo espacio colonial, los hacía vivir dos mundos totalmente diferentes. Los europeos, sujetos de derecho y de todos los privilegios existentes, habitaban, se alimentaban, se vestían, se educaban, practicaban cultos religiosos y hablaban lenguas diferentes de los de los africanos y sus descendientes esclavizados. En las memorias, relatos y diarios de las mujeres que

⁹ Los planteamientos de Jean-Pierre Bastian (1986, 48) discrepan de los de Tannenbaum. Según Bastian "varios grupos de misioneros bautistas, metodistas y moravos (1754) evangelizaron a los esclavos negros, hasta 'cristianizar' a toda la población a fines del siglo XVIII".

acompañaron a los gobernadores y funcionarios de las colonias del Caribe se aprecia la incapacidad que tenían para penetrar en el mundo de los esclavos, o de los negros —cuando la esclavitud había sido abolida—, debido a sus prejuicios raciales. No obstante ello, muchas de estas viajeras hicieron gala de una aguda capacidad de observación. María Nugent, la esposa del gobernador inglés y comandante en jefe de las tropas de Jamaica entre 1801 y 1805, por ejemplo, sólo recibió blancos en su mesa durante los cuatro años que vivió en dicha isla. Sin embargo, en un recorrido que hizo durante una semana por toda la isla de Jamaica, a principios del siglo XIX, la misma María Nugent no se encontró con ninguna mujer blanca (Araujo, 1983, 13). Quizás por ello, para no quedarse solitaria, Nugent se relacionaba con algunas mulatas en las plantaciones, pero las recibía en habitaciones separadas (Araujo, 1983, 13).

No obstante los prejuicios raciales señalados, fue la escasez de mujeres blancas lo que motivó al europeo a tener relaciones sexuales con las africanas esclavizadas, aun a sabiendas de que podían ser penalizados cuando se comprobaba procreación.¹⁰ El padre Labat señala que de no haber sido por las penalidades impuestas por el rey, en las Antillas “no se hubiera visto otra cosa que mulatos” (Labat, 1979, 85). A pesar de las penalizaciones, el número de mulatos se multiplicó considerablemente. Durante la primera mitad del siglo XIX, en Guadalupe y Martinica los mulatos ya eran más numerosos que los blancos (Achéen y Rifaux, 1930, 81); en Jamaica, en esa misma época, ocurría otro tanto; en Saint-Domingue, los mulatos duplicaban el número de blancos a finales del siglo XVIII (Cordero Michel, 1974, 28).

Este mestizaje daría lugar a un estamento social privilegiado pero con muchas contradicciones en lo cultural. Aunque no llegaban a gozar de los mismos derechos que los blancos —de ahí justamente las luchas libradas con tal objetivo, las que en ocasiones crearon serias contradicciones entre los mulatos y la burguesía colonialista, como fueron los casos de Haití, Guadalupe y Martinica—, a la larga los mulatos se convertirían en herederos tanto del patrimonio cultural como de la riqueza material dejada por la burguesía plantadora. Sin embargo, en tanto que eran depositarios de una parte de la cultura de

¹⁰ Esta penalización existió por lo menos en determinadas épocas en el Caribe bajo dominio francés, como lo plantea Labat.

origen africano, los mulatos entrarían en serias contradicciones de identidad. Después de abolida la esclavitud, esta clase mulata sería llamada a convertirse, en la mayoría de los casos, en la élite intelectual, entrenada por las metrópolis, para desempeñar el papel de clase política, capaz de asumir el destino de sus países, ya fuese con carácter de colonias o de neocolonias.

De todas maneras, tres siglos de dominación colonialista bajo el régimen de producción esclavista fue tiempo suficiente para que se fueran desarrollando —no obstante el sincretismo que se pueda considerar— dos mundos culturales diferenciados: uno de resistencia, como cultura subalterna, de profundas raíces africanas —independientemente de los rasgos culturales europeos también existentes—, perteneciente a las grandes mayorías populares; y el otro conservador, como cultura dominante, sujeto a las pautas culturales europeas de una élite extranjerizante, al menos en la mayoría de los casos.

Tercera etapa

En la primera mitad del siglo xvii el tráfico de africanos esclavizados hacia las Antillas Mayores se había reducido sustancialmente, en razón del fracaso sufrido por la economía de plantación que España había intentado desarrollar en dichas islas. Mientras ello ocurría, Francia e Inglaterra se preparaban para impulsar, en la segunda mitad del referido siglo xvii, la producción azucarera en sus territorios del Caribe. A las islas ya conquistadas se agregaron Jamaica y la parte occidental de Santo Domingo, que fueron arrebatadas a España. Este auge de la economía de plantación, aunque relegaba a un segundo plano a las islas de colonización española (que en ese momento ya se habían reducido a Cuba, Puerto Rico y la parte oriental de Santo Domingo), le imprimió una relativa reactivación en sus economías a partir de la segunda mitad del siglo xviii, con lo que se inició la tercera etapa de tráfico y asentamiento de esclavos en el Caribe, la cual se prolongaría hasta la segunda mitad del siglo xix. Hay dos submomentos en esta segunda etapa, uno que se desarrolla durante el siglo xviii y otro que se produce en el siglo xix, después del triunfo de la Revolución haitiana, cuando Cuba ocupa el lugar de Haití como gran productor de azúcar y cuando las islas de colonización española en su conjunto experimentan un tardío auge de la economía de plantación.

En el primer submomento hay una marcada división del trabajo en las Antillas Españolas. Puerto Rico cumplía el papel de fortaleza militar, como avanzada armada en la defensa de los territorios bajo dominio español. La población de la isla en 1765 era de 44 883 personas (Díaz Soler, 1974, 90), de las cuales sólo 11.2% eran esclavas. Santo Domingo, a su vez, desarrollaba una economía de hato ganadero, cuyo destino principal era la vecina colonia francesa de Saint-Domingue (Silié, 1976). En 1794 su población era de 103 000 habitantes, de los cuales 30% eran esclavos.¹¹ Cuba, en cambio, ya había iniciado un notable impulso azucarero, aunque sólo como un preámbulo del desarrollo que alcanzaría en las primeras décadas del siglo XIX. De 1760 a 1791, Cuba había logrado triplicar su producción azucarera, la cual alcanzó 16 731 toneladas métricas. Esa producción, sin embargo, todavía era insignificante en comparación con las de Haití y Jamaica, pues apenas representaba 21 y 27% respectivamente, de la lograda en dichas islas (Moreno Fragonals, 1978, t. I, 41). Para finales del siglo XVIII Cuba contaba con 25.6% de esclavos dentro de su población, que era de 172 620 habitantes.

En lo referente a la aportación y persistencia cultural africana en las Antillas Españolas durante este primer submomento cabe destacar los siguientes aspectos: por diversos factores tanto internos como externos, el tráfico de esclavos a dichas islas encontró múltiples dificultades (Silié, 1975; Díaz Soler, 1974; Franco, 1980); la intensificación del trabajo se redujo, en términos comparativos, al existente en la época del auge azucarero, lo cual provocó una disminución considerable de revueltas, rebeliones y cimarronaje; un porcentaje significativo de la población esclava existente se fue reproduciendo de manera natural, lo que posibilitó una "criollización" de éstos; había una proporción de tres hombres libres por cada esclavo y la proporción de libertos y mulatos era muy alta. Como producto de este conjunto de factores, se desprenden dos aspectos. En primer lugar, la resistencia cultural disminuyó; en segundo lugar, la masa de la población blanca que superaba a la esclava, aunada a la convivencia que ambas tenían en un mismo espacio colonial, posibilitó una mayor imposición de la cultura dominante, al grado de que un porcentaje considerable de

¹¹ Las estadísticas sobre la población blanca, libertos y esclavos para esa época son muy contradictorias. El mismo Carlos Esteban Deive (1980, 608), de donde hacemos la cita, realiza un recuento crítico y comparativo sobre estadísticas ofrecidas por diferentes autores.

la población mulata y negra libre fue presentando los primeros problemas de identidad, en tanto que se reconocía como española, cuando, en rigor, étnica y culturalmente distaba mucho de serlo. Este fenómeno, por supuesto, ha presentado matices diferentes en cada una de las islas y de las poblaciones de mulatos y negros liberos, según la actividad económica en la que se han encontrado inmersos, e incluso según su pertenencia a un medio rural o urbano.

El segundo submomento de la presente etapa transcurre en el siglo XIX. En él, la trata de esclavos tiene que enfrentarse a múltiples situaciones adversas; la corriente abolicionista en Europa, particularmente en Inglaterra, crecía cada día más. A su vez, el triunfo de la Revolución haitiana modificó la correlación de fuerzas sociales de la región. La esclavitud fue cuestionada desde dentro, de manera triunfante. Ello desarrolló en las burguesías metropolitanas y coloniales lo que hemos denominado el "síndrome de Haití", por medio del cual en cada una de las economías de plantación se creía ver una repetición de las condiciones que habían originado la Revolución haitiana. Esta situación se tradujo en una agudización de los mecanismos coercitivos en el régimen esclavista. De todas maneras, las rebeliones y sublevaciones de esclavos, así como los movimientos de cimarrones, se desarrollaron durante las primeras décadas del siglo XIX. Los esclavos estaban dispuestos a luchar contra este régimen de producción hasta eliminarlo; y, por su parte, la pujante burguesía industrial europea, particularmente la inglesa, estaba interesada en la eliminación de dicho sistema. De ahí las aboliciones producidas en Jamaica y en las Antillas Menores en 1838, 1848 y 1863. En las Antillas Mayores de colonización española la abolición se produjo en 1822 en Santo Domingo,¹² y en 1873 en Puerto Rico. Sólo la burguesía colonial cubana logró mantener el régimen de producción esclavista hasta 1886. Y sólo en Cuba, es cierto, el auge de la economía de plantación azucarera había seguido demandando, de manera acelerada, un considerable incremento de la población esclava. De 1791, año en que se inició la Revolución haitiana, a 1880, un año antes de la abolición de la esclavitud en Cuba, la exportación azucarera de la isla ascendió de 16 731 a 619 654 toneladas métricas (Moreno Fragnals, 1978, t. 3, 43-45). A su vez, de 1791 a 1873, el número de esclavos introducidos en Cuba fue de 722 400 (Guanche,

¹² En realidad en Santo Domingo se produjeron dos aboliciones de la esclavitud, la primera en 1801 y, después de haberse reestablecido, volvió a abolirse en 1822.

1983, 222). Por ello, en términos de la aportación y la persistencia cultural africana durante este último periodo en las islas de colonización española, Cuba se presenta como el caso de mayor riqueza, complejidad e interés. En efecto, el perfil que habíamos trazado para Puerto Rico y Santo Domingo durante el siglo XVIII no sufre modificaciones sustanciales a lo largo del siglo XIX, no obstante el empuje azucarero producido en dichas islas en el referido siglo. En ambas islas la etapa del tardío auge azucarero se inicia en el último cuarto del siglo XIX, cuando la esclavitud ya había sido abolida.

En Cuba, en cambio, la burguesía azucarera corrigió muchas imperfecciones de la economía de plantación en las colonias inglesas y francesas durante los siglos XVII y XVIII y continuó el tráfico esclavista hasta bien entrado el siglo XIX, desafiando las presiones del movimiento abolicionista a lo largo de todas esas décadas. Fue así como llegaron a Cuba decenas de miles de africanos esclavizados procedentes sobre todo de las áreas culturales yoruba y bantú. De ahí la fuerza de los cultos sincréticos y del conjunto de las pautas culturales donde la persistencia africana ha tenido el privilegio de penetrar e imponerse, en algunos casos, incluso en el seno de algunos sectores de la burguesía que tradicionalmente se han identificado con la cultura europea. Este tardío y masivo tráfico de esclavos, en pleno siglo XIX, permitió en Cuba el surgimiento de al menos tres fenómenos, que difícilmente encuentran paralelo en otras islas del Caribe: *a)* al momento de producirse la abolición de la esclavitud, un número considerable de libertos regresó a África (Sarracino, 1982); *b)* algunas tradiciones culturales de origen africano tuvieron la posibilidad de conservarse en Cuba, sujetas a menos cambios de los que experimentaron las mismas en la propia África, y *c)* aún en la década de los sesenta del presente siglo existían en Cuba ex esclavos capaces de reconstruir el ambiente de la vida cotidiana durante la esclavitud y el cimarronaje, como fue el caso de Esteban Montejo en 1963, el cual dio lugar al conocido libro *Biografía de un cimarrón* (Barnet, 1968).

En lo que a aportación y persistencia cultural se refiere, las Antillas Españolas presentan una situación considerablemente diferenciada. En Cuba, como hemos señalado, la persistencia cultural africana ha sido muy sólida, y es imposible negarla. Santo Domingo y Puerto Rico, por la propia dinámica de sus economías y del papel que desempeñaron en la región, recibieron un contingente de africanos esclavizados mucho más reducido que en Cuba. Este hecho, aunado

a los proyectos de introducir corrientes migratorias europeas, a finales del siglo XIX y principios del XX,¹³ alteró la correlación de fuerzas entre la cultura popular subordinada y la cultura de élite dominante, resultando esta última reforzada, a tal grado que logró proyectar la imagen de que ambos países son de cultura únicamente hispana, donde lo africano es inexistente. De ahí las dificultades que han tenido (pero también lo valiosas que han resultado) las investigaciones que tanto en Santo Domingo como en Puerto Rico se han dado a la tarea de rescatar las aportaciones y persistencias culturales africanas en dichas naciones.

DIFERENTES NIVELES DE IDENTIDAD

Elementos para la evaluación de la persistencia e identidad cultural posesclavista

La participación de las masas de esclavos en los procesos abolicionistas presenta notables diferencias en los distintos países y subregiones del área. Lo mismo podemos señalar respecto a la participación de los antiguos esclavos en los movimientos y luchas independentistas de los países de la región. De todos ellos, sólo en Haití y Cuba la abolición estuvo enmarcada en un proceso de lucha revolucionaria, en el que los esclavos desempeñaron un papel protagónico, hasta lograr su libertad. Una vez alcanzada ésta, fueron los mismos ex esclavos los que conformaron la mayor parte de los ejércitos libertadores. Por ello, no es extraño que sean precisamente estos dos países los que presenten un lapso más corto entre abolición e independencia: Haití 11 años (de 1793 a 1804) y Cuba 16 (de 1886 a 1902). Si exceptuamos el caso de República Dominicana —ya que la abolición se debió a factores externos—, en donde sólo transcurren 22 años entre abolición e independencia (de 1822 a 1844),¹⁴ el resto de los países presenta un promedio de 133 años entre dichos procesos, por lo que no hay ninguna relación entre emancipación e independencia. Pero aún más, tampoco la abolición en estos últimos países fue resultado de luchas libradas

¹³ Las corrientes migratorias de blancos europeos se produjeron como un proyecto, pero por necesidades de la producción azucarera se tuvo que recurrir también a importar braceros afrocaribeños, sobre todo de Jamaica y Haití.

¹⁴ Véase la nota 12, donde se señala que en realidad en el país hubo dos aboliciones en fechas diferentes.

por los esclavos, sino que más bien predominaron factores externos.¹⁵ Por lo menos para el caso de las Antillas de colonización inglesa el fenómeno es bastante claro en este sentido, al ser presentada la abolición como

...un acto de voluntad de su Majestad Británica que había favorecido a la población esclava en detrimento de los intereses de los plantadores, generando el surgimiento de un profundo sentimiento de lealtad hacia la Corona y sus representantes, aunado a una sustancial admiración por el modelo cultural de la *whiteness* que éstos representaban (Serbin, 1987, 165).

El planteamiento que estamos realizando tiene capital importancia, a nuestro modo de ver, para analizar y comprender los procesos de persistencia cultural africana y los diferentes niveles de identidad con esta última.

Una vez abolida la esclavitud —y según la modalidad seguida para alcanzar la misma—, los antiguos esclavos se encontrarían en condiciones de abandonar las plantaciones azucareras, para incorporarse a la sociedad como ciudadanos libres. A partir de este momento la población ex esclava tendría posibilidades reales de comenzar a desarrollar pautas culturales de origen africano que habían logrado persistir en la economía de plantación, bajo el régimen de producción esclavista. Sin embargo, esta posibilidad no siempre resultó airosa, por múltiples razones. Sólo en los países donde la frontera agrícola era suficientemente amplia (como en Jamaica, Trinidad, Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico) los antiguos esclavos pudieron recluirse en tierras baldías, casi siempre en lugares montañosos y muy apartados, para así desarrollar una economía campesina. Pero cuando el capital encontró dificultades para crear un mercado de fuerza de trabajo libre en estos países, se dedicó a importar trabajadores asalariados (*indentured labourers*) de China y la India, fundamentalmente. En los territorios donde se produjo este fenómeno (sobre todo en Guyana, Trinidad-Tobago y Jamaica) el componente asiático hizo que la diversidad étnica y cultural de los mismos se tornara todavía más compleja.

En los países de un tardío auge azucarero (República Dominicana,

¹⁵ Con este señalamiento no queremos desconocer las múltiples rebeliones esclavas que se produjeron particularmente desde finales del siglo XVIII y principios del XIX, sin las cuales difícilmente hubieran conseguido sus objetivos los sectores foráneos que apoyaban la abolición de la esclavitud.

y Cuba en particular) se incorporó, en cambio, fuerza de trabajo afrocaribeña en las primeras décadas del siglo xx, precisamente de aquellos países que habían tenido un temprano auge azucarero, como lo eran Jamaica y Haití, entre otros. Este flujo migratorio, a diferencia del asiático, en tanto que estaba conformado por población negra, descendiente de esclavos, más bien vino a enriquecer las aportaciones culturales de origen africano en dichos países. Sin embargo, el fenómeno no es nada sencillo, pues a la vez, o antes de producirse esa corriente migratoria intracaribeña, en dichos países se aplicaba una política que buscaba atraer pobladores europeos, en el entendido de que era “gente blanca, sana y laboriosa”, capaz de contribuir al desarrollo de esas naciones. Un porcentaje del campesinado de Cuba, Puerto Rico y República Dominicana tiene, al menos en parte, esta última procedencia.

A su vez, en los países donde la frontera agrícola se había agotado (particularmente en las Antillas Menores), al lograr los esclavos su emancipación no encontraron tierras baldías donde recluirse, y como además carecían de bienes u oficios que les permitieran independizarse, tuvieron que permanecer en las plantaciones como trabajadores asalariados, o bien emigrar a los centros urbanos. Cuando la crisis económica se agudizó, en estos países se produjo un fuerte proceso migratorio hacia las Antillas Mayores (Cuba y República Dominicana) y hacia Centroamérica, como se ha señalado. En cualquiera de las situaciones planteadas, las posibilidades de la persistencia cultural africana han sido mucho más difíciles y complejas que en los países que tenían una amplia frontera agrícola, en los que se pudo desarrollar una economía campesina.

Por último, nos resta señalar otra situación diferenciada. Nos referimos a los países en que, como Haití y Cuba, las masas de esclavos y ex esclavos participaron activamente en rebeliones para conquistar su libertad o en las guerras revolucionarias, formando parte de los ejércitos, para alcanzar la independencia nacional. Entendemos que esta situación ha permitido que la persistencia cultural africana, y sobre todo la identidad cultural, tengan mayores posibilidades de desarrollarse. En estos países, sin lugar a dudas, los antiguos esclavos se han podido reconocer como protagonistas de hechos históricos que han marcado momentos trascendentes en sus sociedades. No es por casualidad que las constituciones de estas naciones, en especial la de Haití, hayan incorporado planteamientos que expresan una temprana iden-

tividad étnica, cultural y nacional. Veamos algunos ejemplos. La Constitución haitiana de 1805, en su artículo 12, expresa de manera precisa que “Ningún blanco, cualquiera que sea su nacionalidad, podrá poner los pies en este Territorio, a título de amo o de propietario y no podrá, en el futuro, adquirir en el mismo propiedad alguna”. El artículo 14 de la misma Constitución termina señalando que “los haitianos sólo serán conocidos en adelante bajo la denominación genérica de negros” (Mariñas Otero, 1968, 122). La Constitución de 1816, en su artículo 44, plantea que “Todo africano, indoamericano y sus descendientes nacidos en Colonias o Países extranjeros que vengán a residir a la República serán considerados como haitianos, pero no gozarán de los derechos de ciudadanía hasta llevar un año de residencia” (Mariñas Otero, 1968, 166).¹⁶ La Constitución cubana de 1901, aunque sin ir tan lejos como la haitiana, plantea que “Los africanos que hayan sido esclavos en Cuba y los emancipados comprendidos en el Artículo 13 del Tratado de 28 de Junio de 1835, celebrado entre España e Inglaterra”, son cubanos por naturalización (Pichardo, 1969, 76). En contraposición, los casos en que la abolición fue otorgada desde arriba, al esclavo se le arrebató una importante arma en su proceso de búsqueda de identidad, y más bien se le relegó a la condición de un ser que dependía de la buena voluntad del blanco dominante, como se ha señalado para el caso de las colonias británicas.

En este contexto —en cualquiera de las situaciones planteadas— se iría perfilando una cultura popular, subordinada, pero de profundas raíces africanas, donde las lenguas “créoles”, los cultos sincréticos, las tradiciones musicales, culinarias, etc., son su mejor expresión. A su vez, en el polo social opuesto, particularmente en los medios urbanos, se iría desarrollando una cultura de élite, apegada a los modelos europeos, que ha pretendido reclamarse hispana, inglesa o francesa. En no pocos casos estas clases dominantes, con el objetivo de borrar la persistencia cultural africana e imponer su cultura de origen europeo, han prohibido el uso de determinados instrumentos musicales, o la práctica de ciertas tradiciones religiosas, por ejemplo.¹⁷ Los secto-

¹⁶ Esta última restricción sobre el goce de los derechos de ciudadanía hasta después de un año de residencia fue suprimido de la Constitución con posterioridad.

¹⁷ El ayuntamiento de Higüey prohíbe el uso del ‘barsie’ (Balsié) porque, según ellos, “desdice en gran manera del grado de cultura de los habitantes de esta localidad”, (Lizardo, 1979, 73). Higüey es una provincia de República Dominicana, en la región del este. En este mismo país, en 1956, “El Secretario de Educación prohíbe que se toque el

res populares han tenido que enfrentarse contra estos mecanismos coercitivos, para lograr que sus pautas culturales puedan persistir. No siempre las batallas han sido victoriosas.

Identidad cultural en las Antillas de colonización española

Como se ha venido desarrollando con anterioridad, incluso en el seno de una misma subregión, como las Antillas de colonización española, la persistencia cultural africana y su identidad presentan diferentes niveles de desarrollo. Existen, sin embargo, algunos elementos que manifiestan cierta constancia en las tres islas.

a) Ha existido un innegable hispanismo en las clases dominantes, quizá más pronunciado en República Dominicana y Puerto Rico, aunque con perspectivas diferentes. No debe olvidarse que antes de su independencia en 1844, la colonia era conocida como "La Española", y su élite se identificó con España a tal grado que, 17 años después de independizarse de Haití, pidió nuevamente su anexión a la metrópoli. Más tarde, durante la dictadura de Trujillo, éste desarrolló una política inmigratoria con el fin de "blanquear" el país, para lo cual llevó a miles de españoles y europeos de otras nacionalidades. Incluso a finales del siglo xx, el presidente Joaquín Balaguer ha querido encontrar el símbolo de la identidad étnica, cultural y nacional en Baní, una provincia dominicana "inicialmente poblada por un grupo de familias de origen canario". Para Balaguer,

El núcleo constituido por la sociedad banileja es la flor de la República. Somáticamente es la zona menos mezclada del país y tanto en la ciudad como en la mayoría de los campos vecinos se conserva intacta la tradición castellana [...] La sociedad de Baní representa también, mejor que la de ninguna otra comarca del país, la evolución del carácter nacional hacia las formas más altas y puras de la vida civilizada [...] Hacer de toda la población dominicana una comunidad como la de Baní debería ser el ideal de todos los hombres que aspiran a colocar en el porvenir y no en el pasado la edad dorada de la República [Balaguer, 1983, 61-62].

Carabiné, en un festival que se va a presentar a los delegados de la Conferencia sobre Plataforma Submarina y Agua de Mar, que se presentaría en el Teatro de Agua y Luz, por considerar que dicho ritmo era de origen africano" (Lizardo, 1979, 74).

Sólo que, para desdicha de Balaguer, esa población blanca que él ahora apenas representa 5% de los habitantes del país,¹⁸ en tanto que 95% es mulata y negra. Obviamente, estamos ante una concepción de la clase dominante sobre la identidad.

El hispanismo de Puerto Rico, a su vez, es algo más complejo, pues por lo menos una de sus vertientes encubre un objetivo político, como resistencia a la penetración cultural norteamericana, a partir de 1898. No es extraño, pues, que independentistas como Albizu Campos recurran al hispanismo como símbolo de la identidad nacional puer-torriqueña.

b) Otra visión desarrollada por la clase dominante para oponerse a la presencia cultural africana es el indigenismo. En algunos países, como República Dominicana, se ha querido erigir lo indígena como principal componente de la cultura nacional, no obstante que la población aborígen fue exterminada por el colonialismo europeo en las primeras décadas de la Conquista en el siglo xvi. En dicho país incluso se ha pretendido demostrar que “existe aún el mestizo indio [...] y que estos elementos de características indioides los encontramos con mayor frecuencia en las regiones montañosas y en los sitios menos accesibles del país” (Álvarez Perelló, 1973). El dominicano negro y el mulato se autoidentifican como de color “indio”. Para él, el negro siempre es “el otro”, vale decir, el interlocutor, el haitiano, el inmigrante de las Antillas de colonización inglesa, el africano..., pero jamás él mismo. Paralela a esta corriente de identidad encontramos la del mestizaje o de la mulatización, sector en el que también algunos han querido encontrar el símbolo de la identidad nacional. Según Pedro Andrés Pérez Cabral (1982), República Dominicana es “la única comunidad mulata del planeta”.

c) Otro aspecto que debe considerarse es la fundación y el papel de las universidades en la región. Las Antillas de colonización española contaron con las primeras universidades del Caribe. A mediados del siglo xvi se fundó la Universidad Santo Tomás de Aquino, en Santo Domingo; en Cuba la universidad fue fundada casi dos siglos después. Se ha considerado que el papel de las universidades latinoamericanas ha sido muy importante en el desarrollo de una cultura

¹⁸ Este 5% no corresponde a la población blanca de Baní, sino a la de todo el país, por lo que en realidad los blancos banilejos a los que alude Balaguer representan un porcentaje ínfimo de la población dominicana.

nacional. Desde ellas, en efecto, las élites criollas pudieron crear un ambiente intelectual que reforzara los intereses de la clase dominante. Eran universidades reservadas a una minoría blanca, donde el negro no tenía cabida. Apenas en 1906, es decir, más de tres siglos y medio después de haber sido fundada, pudo graduarse el primer negro dominicano en la universidad de su país. Como protesta, el rector de la universidad "abandonó la sala, pues se oponía a que un negro se graduara en nuestro país" (Lizardo, 1979). Nos referimos al doctor Heriberto Pieter Bennet, descendiente de ex esclavos en República Dominicana (Pieter, 1972).

El hecho de que estos países contaran con sus propias universidades, a su vez tenía otras implicaciones. Una de ellas es que difícilmente podían funcionar "las relaciones triangulares" a través de las élites. Es decir, los dominicanos no acudían necesariamente a la metrópoli a estudiar —al menos como tenían que hacerlo los de las Antillas francesas e inglesas—, lo cual les impedía entrar en contacto con estudiantes africanos y de otras de las Antillas; además de que España tampoco tenía colonias en África, como sí las tenían Inglaterra y Francia. A partir de estas "relaciones triangulares", en las que no participaron dominicanos, cubanos ni puertorriqueños, surgió el movimiento de la *negritud*, como una búsqueda de las raíces histórico-culturales africanas. El encuentro de Aimé Césaire (martiniqueño) con Léopold Sédar Senghor (senegalés), a mediados de la década de los treinta en Francia, fue en la condición que éstos tenían como estudiantes. Por otro lado, los dominicanos, cubanos y puertorriqueños que iban a estudiar a Europa, no sólo pertenecían a la élite blanca de sus países, sino que además estaban apegados a las pautas culturales hispanas, para quienes el interés por África debió de haber sido algo totalmente remoto, o simplemente inexistente.

d) Por último, cabe señalar dos grandes ausentes en la cultura de las Antillas de colonización española. En primer lugar está la ausencia de lenguas criollas, como existen en los países de habla inglesa, francesa y holandesa. Ello no quiere decir, por supuesto, que las supervivencias lingüísticas africanas sean inexistentes. Fernando Ortiz ha presentado "un vocabulario de 1 200 términos africanos" sólo en el español cubano (Allsopp, 1977). Habría que reflexionar en la posible relación entre la ausencia de lenguas criollas y asimilación cultural, en el entendido de que aquéllas son el resultado de una resistencia o cimarronaje cultural. Aunada a esta ausencia se encuen-

tra la falta del motivo africano en la literatura de las Antillas Españolas, por lo menos con la fuerza que lo presenta la influencia africana en las literaturas antillanas de lengua inglesa y francesa (Lamming, 1969; Bangou, 1969; Acosta, Goldberg y Sáenz, 1974). En Cuba, Puerto Rico, y quizás en menor grado en República Dominicana, lo que ha habido son importantes exponentes de la poesía *negrista*, representados por Nicolás Guillén y Luis Palés Matos, fundamentalmente (Mansour, 1973). Pero en la narrativa, en cambio, no podemos decir lo mismo que en la poesía. Y es que en realidad África no ha estado en el horizonte de visibilidad de los intelectuales, ni de los políticos de las Antillas Españolas; es decir, la africanidad no ha formado parte de la conciencia étnica de estos sectores sociales. Pocas subregiones como ésta han logrado ser tan distanciada de África, no obstante los estrechos lazos culturales que las unen.

Sólo Cuba, después del triunfo de la Revolución, ha emprendido una política de solidaridad con África, que carece de precedentes en la región. Las bases culturales de esta unidad estaban presentes tanto en la isla de Martí como en los países africanos. No por casualidad los cubanos denominaran "Operación Carlota" a la ayuda que a mediados de la década de los setenta se inició con el envío de miles de hombres a Angola y a otros países africanos. Carlota era el nombre de una negra esclava que el 5 de noviembre de 1843 encabezó una rebelión de esclavos en un ingenio azucarero cubano, donde murió; 132 años más tarde, justamente un 5 de noviembre, Cuba despachaba a Angola cientos de hombres —muchos de los cuales posiblemente podrían encontrar allá sus más remotos antepasados— a defender la lucha de liberación que había iniciado el pueblo angoleño (García Márquez, 1977).

Identidad cultural en las Antillas de colonización inglesa y francesa

Si en el seno de las Antillas de colonización española no hemos encontrado homogeneidad en lo referente a la persistencia cultural africana y a su identidad, acaso en las de colonización inglesa y francesa la heterogeneidad sea mayor. De todas maneras, pretendemos abordar únicamente los aspectos más significativos que, como elementos de identidad, han tenido mayor proyección en la búsqueda de las raíces histórico-culturales africanas.

Estas dos subregiones del Caribe son las que presentan —no obstante el duro y prolongado proceso de colonización a que han sido sometidas por sus metrópolis, al grado de convertir a sus habitantes en “hombres de piel negra y máscara blanca”, como dijera Frantz Fanon— un mayor grado de acercamiento hacia África. Lo africano ha estado más presente en la mentalidad de un jamaquino o de un haitiano, por ejemplo, que en la de un dominicano o de un puertorriqueño. Los nacionales de ninguno de estos dos últimos países han tenido ni tampoco tienen como meta emigrar para trabajar o residir en algún país africano, como lo han hecho jamaquinos, barbadenses, guyaneses, martiniqueños y haitianos, entre otros, aunque sólo sea una minoría profesional de estos países. Rex Nettleford señala que “la emigración a África es el sueño de algunos jamaicanos, que prestan a esta fidelidad sentimental un fervor religioso en el movimiento por el ‘Retorno a África’ ”. Y, en efecto, el mismo Nettleford continúa señalando que “el África occidental ha recibido el beneficio de las capacidades de inmigrantes de Jamaica y de otras de las Antillas de lengua inglesa, que se dirigieron a Nigeria, Sierra Leona y a la antigua Costa de Oro en calidad de ingenieros, maestros, abogados, funcionarios y misioneros” (Nettleford, 1975, 28-37). Este fenómeno migratorio no encontraría paralelo alguno en el Caribe de colonización española.

En síntesis, entendemos que los tres movimientos más importantes de retorno a África se han producido en estos países, a lo largo del presente siglo. Sabemos, sin embargo, que estos movimientos han tenido objetivos diferentes y, sobre todo, han actuado en sectores sociales muy distintos. Nos referimos a la *negritud*, el *garveísmo* y el *rastafarismo*.

La *negritud* es un movimiento intelectual, de toma de conciencia de las raíces histórico-culturales africanas, que se desarrolló fundamentalmente en el Caribe de colonización francesa, pero que logró desbordar esta subregión para penetrar en otros países del área. El título de la obra de Aimé Césaire, *Cuaderno de un retorno al país natal*, sintetiza la vocación de dicho movimiento. Aunque en algunos países, como Haití, la *negritud* ha sido manipulada para ser utilizada como elemento de dominación por François Duvalier, ello no niega el papel importante que ha desempeñado en su momento histórico, en la década de los treinta y cuarenta, en un intento por conocer más amplia y profundamente las singularidades de las culturas africanas presentes en el Caribe.

El otro movimiento de toma de conciencia del valor de las raíces africanas es el garveísmo. Marcus Garvey, originario de Jamaica, desarrolla este movimiento en su país, pero en la segunda década del presente siglo se marcha hacia los Estados Unidos, desde donde logra una proyección sin precedentes de su movimiento. El garveísmo pasó a tener acogida en diferentes países del Caribe y Centroamérica, particularmente en aquellos donde había población inmigrante jamaicana, como Cuba y Panamá. Incluso en distintos países africanos el *garveísmo* ha contribuido a las luchas de liberación nacional de dichos pueblos (Lewis, 1988). El objetivo de Garvey en parte era "unir a todas las personas negras del mundo en un gran cuerpo para establecer un país y un gobierno absolutamente propio" (Sierra, 1980) en África, para lo cual organizó el movimiento Universal Negro Improvement Association (UNIA), que logró en poco tiempo tener millones de seguidores. El retorno a África lo harían los afroamericanos en una naviera propiedad del movimiento, *Black Star Shipping Line*, la que junto a otras empresas estuvo operando durante algún tiempo. Sin embargo, lo importante del garveísmo, desde nuestro punto de vista, es el masivo apoyo social que logró conquistar en Jamaica y otros países, contribuyendo al desarrollo del nacionalismo e internacionalismo en Jamaica. Hoy día Marcus Garvey es reconocido como héroe nacional en Jamaica, respetado por la intelectualidad de dicho país y admirado por los sectores populares.

En último lugar nos referiremos al rastafarismo. Muy ligado al garveísmo, este movimiento, de carácter milenarista, también surgió en Jamaica, a principios de la década de los treinta, y posteriormente llegó a proyectarse en diversos países de la región del Caribe. Nos dice Katrin Norris que "los rastafarianos no se consideran jamaicanos, son ciudadanos de África y sólo anhelan que llegue el momento en que han de ser rescatados y reintegrados a su 'patria'. Por norma, ni siquiera votan en las elecciones" (Norris, 1964, 68). Su insistencia en el retorno a África obligó al gobierno jamaicano a organizar una delegación oficial para que hiciera un recorrido, en abril de 1961, por cinco países africanos (Etiopía, Liberia, Sierra Leona, Ghana y Nigeria), donde se intentaba organizar la repatriación de los rastafarianos. El entusiasmo fue total, "miles de rastafarianos hicieron veinte kilómetros hasta el aeropuerto en bicicletas, taxis, camiones o a pie para verla partir con canciones y besos" (Norris, 1964, 79). El recibimiento a la delegación contó con un entusiasmo popular similar. En realidad,

los rastafarianos parecen vivir con su maleta preparada, en espera del barco en el cual habrán de retornar a su tierra natal, África.

Este movimiento, de un arraigo popular muy amplio, presenta, sin embargo, elementos que conducen a una interrogante sobre el problema de la relación entre identidad cultural e identidad nacional. Entendemos que la persistencia cultural africana en el Caribe, y con ella el proceso de identidad, constituye un elemento fundamental, pero solamente *uno* de los que ha permitido desarrollar el rico y complejo sincretismo en el que descansa la *caribeñidad*, como elemento de identidad cultural regional, que logra superar la diferencia de sus componentes.

PABLO A. MARÍÑEZ

E-mail: pama@servidor.unam.mx

BIBLIOGRAFÍA

Achéén, René

- 1980 "Las etapas del 'desarrollo del subdesarrollo' en Martinica y en Guadalupe", en Gérard Pierre-Charles, *Relaciones internacionales y estructuras sociopolíticas en el Caribe*, México, UNAM.

Achéén, René y François Rifaux

- 1980 "Las Antillas francesas: ensayo de interpretación sociohistórica", *El Caribe Contemporáneo*, núm. 2, México, FCTyS, UNAM, pp. 71-104.

Acosta, Blanca, Samuel Goldberg e Ileana Sáenz

- 1974 "Introducción a la narrativa antillana de lengua inglesa", *Casa de las Américas*, núm. 86, La Habana, Cuba.

Álvarez, Nazario Manuel

- 1974 *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico*, San Juan de Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña.

Allsopp, Richard

- 1977 "La influencia africana sobre el idioma en el Caribe", en Manuel Moreno Fragnals (relator), *África en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.

Álvarez Perelló, José de Jesús

- 1973 "La mezcla de razas en Santo Domingo y los factores sanguíneos", *Eme-Eme. Estudios Dominicanos*, núm. 8, Santiago, República Dominicana, pp. 77-98.

Araujo, Nara (selección)

- 1983 *Viajeras al Caribe*, La Habana, Cuba, Casa de las Américas.

Balaguer, Joaquín

- 1983 *La isla al revés*, Santo Domingo, República Dominicana, Fundación José Antonio Caro.

Bangou, Henry

- 1969 "La influencia de África en las literaturas antillanas", *Casa de las Américas*, núm. 56, La Habana, Cuba.

Baralt, Guillermo A.

- 1981 *Esclavos rebeldes. Conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico (1795-1873)*, San Juan de Puerto Rico, Huracán.

Barnet, Miguel

- 1968 *Biografía de un cimarrón*, México, Siglo XXI Editores.

Bastian, Jean-Pierre

- 1986 *Breve historia del protestantismo en América Latina*, México, Casa Única de Publicaciones.

Benítez, José

- 1977 *Las Antillas. Colonización, azúcar e imperialismo*, La Habana, Cuba, Casa de las Américas.

Bosch, Juan

- 1970 *De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Madrid, Alfaguara.

Cárdenas Ruiz, Manuel

- 1981 *Crónicas francesas de los indios caribes*, San Juan, Puerto Rico, Editorial Universitaria.

Cordéro Michel, Emilio

- 1974 *La revolución haitiana y Santo Domingo*, Santo Domingo, República Dominicana, Taller.

Cortés López, José Luis

- 1989 *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, España, Universidad de Salamanca.

Dallas, R. C.

- 1980 *Historia de los cimarrones*, La Habana, Cuba, Casa de las Américas.

De Coll, J. Oliva

- 1976 *La resistencia indígena ante la conquista*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Deive, Carlos Esteban

- 1975 *Vudú y magia en Santo Domingo*, Santo Domingo, República Dominicana, Museo del Hombre Dominicano.
- 1985 *Los cimarrones del Maniel de Neiba*, Santo Domingo, República Dominicana, Banco Central de la República Dominicana.
- 1980 *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*, República Dominicana, Museo del Hombre Dominicano.
- 1989 *Los guerrilleros negros. Esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domin-*

- go, Santo Domingo, República Dominicana, Fundación Cultural Dominicana.
- Díaz Soler, Luis
 1974 *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*, San Juan, Puerto Rico, Editorial Universitaria.
- Duharte Jiménez, Rafael
 1992 *La rebeldía esclava en el Caribe*, Veracruz, México, Colección V Centenario.
- Franco, José Luciano
 1980 *Comercio clandestino de esclavos*, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales.
- García Márquez, Gabriel
 1977 *Operación Carlota*, Lima, Mosca Azul.
- Gisler, Antoine
 1965 *L'esclavage aux antilles françaises (XVIII-XIX siècle)*, Friburgo, Suiza, Éditions Universitaires.
- Guanche, Jesús
 1983 *Procesos etnoculturales de Cuba*, Cuba, Letras Cubanas.
- Guerra, Ramiro
 1976 *Azúcar y población en las Antillas*, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales.
- Jahn, Janheinz
 1963 *Muntu: las culturas neoafricanas*, México, FCE.
- Labat, Jean-Baptiste
 1979 *Viajes a las islas de la América*, La Habana, Cuba, Casa de las Américas.
- Lamming, George
 1969 "Actitudes de la literatura antillana con respecto a África", *Casa de las Américas*, núm. 56, La Habana, Cuba.
- Lewis, Rupert
 1988 *Marcus Garvey, paladín anticolonialista*, La Habana, Cuba, Casa de las Américas.
- Lizardo, Fradique
 1979 *Cultura africana en Santo Domingo*, Santo Domingo, República Dominicana, Taller.
- Mansour, Mónica
 1973 *La poesía negrista*, México, Era.
- Mariñas Otero, Luis
 1968 *Las constituciones de Haití*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- Maríñez, Pablo
 1986 *Relaciones dominico-haitianas y raíces histórico-culturales africanas en la República Dominicana. Bibliografía Básica*, Santo Domingo, República Dominicana, Editorial Universitaria.
- 1988 "Problemas de la identidad cultural en el Caribe", *Memoria del Festival Internacional de la Cultura del Caribe*, México, Secretaría de Educación Pública.

- 1992 "Economía de plantación, clases sociales y descolonización en el Caribe", en *Descubrimiento, conquista y colonización de América: mito y realidad*, Santo Domingo, República Dominicana, Centro para la Investigación y Acción Social en el Caribe.
- Megenney, William W.
1990 *África en Santo Domingo: su herencia lingüística*, Santo Domingo, República Dominicana, Tiempo.
- Moreno Fragnals, Manuel
1977 *África en América*, México, Siglo XXI Editores.
1978 *El ingenio*, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, ts. I y III.
- Nettleford, Rex
1975 "Identidad nacional y actitudes raciales en Jamaica", *Casa de las Américas*, núm. 91, Cuba.
- Norris, Katrin
1964 *Jamaica. Búsqueda de su identidad*, Buenos Aires, Argentina, Eudeba.
- Ortiz, Fernando
1965 *Africanía de la música folclórica de Cuba*, La Habana, Cuba, Editorial Universitaria.
1975 *La música afrocubana*, Madrid, Biblioteca Júcar.
- Peña Battle, Manuel Arturo
1970 *La rebelión del Bahoruco*, Santo Domingo, República Dominicana, Colección Pensamiento Dominicano.
- Pérez Cabral, Pedro Andrés
1982 *La comunidad mulata*, Santo Domingo, República Dominicana, Montalvo.
- Pichardo, Hortensia
1969 *Documentos para la historia de Cuba*, t. II, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales.
- Pieter, Heriberto
1972 *Autobiografía*, Santo Domingo, República Dominicana, Colección Pensamiento Dominicano.
- Pollak-Eltz, Angelina
1977 *Cultos afroamericanos*, Caracas, Venezuela, Universidad Católica Andrés Bello.
- Price, Richard (comp.)
1981 *Sociedades cimarronas*, México, Siglo XXI Editores.
- Rosenberg, June C.
1979 *El gaga, religión y sociedad de un culto dominicano. Un estudio comparativo*, Santo Domingo, República Dominicana, Alfa y Omega.
- Sarracino, Rodolfo
1982 "Los que volvieron", *Casa de las Américas*, núm. 135, La Habana, Cuba.