

Martín Lienhard*

↳ Bases ideológico-culturales de la rebeldía esclava: Caribe y Brasil, 1790-1840

Colonialismo y régimen esclavista

El régimen esclavista fue, sin la menor duda, uno de los pilares del sistema colonial en la América española y portuguesa. La importación de esclavos africanos destinados, en su mayoría, al trabajo en las plantaciones, empezó en la primera mitad del siglo XVI y no se suspendió sino a mediados del siglo XIX.¹ En los dos mayores países esclavistas del hemisferio, Cuba y Brasil, la abolición del sistema esclavista no se produjo sino en 1886 y 1888, respectivamente. Cuba, en 1886, seguía siendo colonia española, mientras que el Imperio de Brasil, en 1888, ya llevaba más de medio siglo de vida independiente. En los países hispanoamericanos, la abolición de la esclavitud solía formar parte de los programas políticos de los movimientos de emancipación², pero de hecho, en varios de ellos, la esclavitud de los africanos o sus descendientes se mantuvo, proclamada ya la independencia, durante varias décadas: hasta 1851 en Colombia, 1852 en Ecuador, 1854 en Venezuela.³ Los movimientos de esclavos que se produjeron entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX surgían, pues, según el caso, en un contexto formalmente colonial o, al contrario, ex-colonial. De hecho, la no abolición de la esclavitud en un país ‘emancipado’ delata la permanencia de estructuras coloniales.

En la América colonial/esclavista, los esclavos africanos y sus descendientes conformaban un conglomerado rural/urbano vasto y ramificado, cuya situación recuerda, por la

* *Martín Lienhard es profesor de Literatura hispanoamericana, brasileña y luso-africana en la Universidad de Zúrich. Libros principales: La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (Premio Casa de las Américas 1989); Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX), 1992; O mar e o mato – Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe), 1998; Le discours des esclaves – De l’Afrique à l’Amérique latine, 2001 (versión francesa del libro anterior). Correo electrónico: lienhard@rom.unizh.ch.*

¹ A partir de la segunda década del siglo XIX, los ingleses, señores del Atlántico, empezaron a impedir el ejercicio de la trata. El primer tratado entre Inglaterra y España para la extinción del tráfico negrero es del 24 de septiembre de 1817, el segundo del 28 de junio de 1835. Desde 1838, abolida ya la esclavitud en sus dominios, los ingleses trataron de obtener su abolición en los demás países de la región (Carreras 1985: 17, 24, 26).

² Véase en particular el “Decreto sobre la libertad de los esclavos” promulgado por el Congreso de Angostura (Guayana) en base a las proclamas de Simón Bolívar de 1816 y 1817 (Grases 1988: 237-240).

³ Recordemos que Francia abolió la esclavitud en las Antillas francesas en 1848, mientras que en el sur de Estados Unidos, el régimen esclavista recién se extinguió al quedar derrotados los sureños al final de la guerra de secesión.

opresión colonial compartida, la de los indios. En un aspecto importante, sin embargo, la situación de los esclavos africanos difería netamente de la de los indios: al no tener personalidad jurídica, carecían de la posibilidad de constituirse en comunidades análogas a las que abrigan e identificaban a la población indígena rural.⁴ Al comienzo de la colonización europea de América, los españoles formaron el proyecto de repartir a los indios y a los españoles en sendas ‘repúblicas’: ‘República de los Indios’ y ‘República de los Españoles’. Si bien, en virtud de la dinámica desencadenada por el proceso de colonización, la autonomía política, económica y social de las comunidades indígenas, con el correr de los años, solía resultar cada vez más precaria, es cierto que se mantuvo a lo largo de todo el período colonial. Los indios disponían, pues, de un espacio que les permitía reproducirse –o más exactamente ‘recrearse’– en tanto colectividad. A diferencia de los indios, los negros esclavos, meras ‘piezas’ en las manos de sus amos, no tenían, colectivamente, ninguna existencia legal. Secuestrados individualmente o por grupos en las ciudades y aldeas de África, acorralados en los galpones portuarios de las empresas internacionales de la trata, embarcados luego hacia algún destino americano y por fin vendidos al mejor postor en los puertos de desembarque, los esclavos africanos terminaban en su mayoría reubicados, en América, en unas plantaciones donde, en un principio, no conocían a nadie. La esclavitud africana en América comienza, pues, con lo que cabría calificar de ‘dispersión original’.

A partir de su memoria más o menos traumatizada y con la ayuda de los estímulos locales, los esclavos africanos y sus descendientes lograron, sin embargo, (re)inventar formas de convivencia social, prácticas culturales, religiones e, incluso, lenguas. La situación de diáspora no auspiciaba, desde luego, la reconstitución de los grupos étnicos africanos, pero la costumbre –común entre los hacendados– de adquirir contingentes de esclavos oriundos de la misma área y hablantes de la misma lengua o de lenguas emparentadas favorecía el surgimiento de comunidades ‘afro-americanas’ con una base cultural más o menos común.⁵

Autonomía ideológico-cultural de los esclavos

En Brasil y el Caribe, la historia y las ciencias sociales demoraron bastante en interesarse en la formación y la historia de las comunidades afro-americanas.⁶ En *Casa-grande & senzala* [‘Casa hacienda y barracón’], libro de enorme impacto, el historiador pernambucano Gilberto Freyre (1978 [1933]) diluyó el proceso de formación de las comunidades afro-brasileñas en el contexto más general de la formación de la ‘familia brasileña’. Según Freyre, el instrumento decisivo para la formación de la sociedad brasi-

⁴ En el marco de la ritualidad católica, no sólo los indios, sino también los negros (esclavos o no) tenían la oportunidad de constituirse en cofradías o hermandades. Para los negros fueron de especial importancia las que se organizaron en torno a Nuestra Señora del Rosario.

⁵ Es así, probablemente, como se puede explicar la formación de las grandes religiones afro-americanas.

⁶ En Estados Unidos, trabajos pioneros sobre la formación de la *black community* son *From sundown to sunup. The making of the black community* de George P. Rawick (1972) y *Roll, Jordan, roll. The world the slaves made* de Eugene G. Genovese (1976). Ambos se basan en la recolección de miles de testimonios de ex esclavos que se realizó en la década de 1930 bajo el patrocinio del Federal Writer’s Project WPA.

leña fue la plantación, mundo patriarcal caracterizado –a su modo de ver– por relaciones de reciprocidad y solidaridad entre amos y esclavos. Gracias a la convivencia de los diferentes grupos que lo poblaban, el espacio *casa-grande & senzala* auspició –siempre según Freyre– el surgimiento de una raza mestiza y de una cultura igualmente ‘mestiza’, compartida por todos los miembros de este universo.

Sobran motivos, desde luego, para afirmar que al presentar la entidad *casa-grande & senzala* como una eficiente máquina de homogeneización racial y cultural (*miscigenação*), Freyre ofrece una visión unilateral del universo de la plantación –y del proceso histórico brasileño–. El historiador, dedicando su atención casi exclusivamente a la *casa-grande* y los esclavos del servicio doméstico, soslaya que la plantación no fue sólo un instrumento de integración, sino también –desde la perspectiva de los esclavos de la *roça*– el espacio donde se iba gestando y cimentando la segregación racial y cultural. La entidad *casa-grande & senzala* –y sus equivalentes en otras lenguas– debería, en realidad, escribirse *casa-grande/senzala*. No se trata, en efecto, de la asociación de dos espacios equivalentes, sino de un sistema asimétrico que opone dos entidades de jerarquía y cultura distintas. La casa hacienda, espacio de los amos, era posiblemente ‘criolla’ (o ‘mestiza’), pero el barracón –hábitat de la mayoría de los esclavos– era ‘africano’. Los hijos del patriarca estudiaban en Europa; los esclavos comunes, los que trabajaban en la *roça*, recibían su educación –básicamente africana– en el barracón. Freyre ignora al hecho de que los esclavos, pese a los lazos que podían vincular a algunos de ellos a la familia de su amo, eran también miembros de una comunidad esclava (o negra) capaz no sólo de (re)crear una religión, una ritualidad y –a veces– una lengua propias, sino también de concebir y realizar proyectos de insubordinación pacífica o violenta.

Pocos años después de la publicación de *Casa-grande & senzala*, en 1940, Fernando Ortiz lanzó, en su clásico *Contrapunteo del tabaco y el azúcar*, el concepto de “transculturación”. Con este término, el antropólogo cubano pretendía dar cuenta del “inmenso amestizamiento de razas y culturas” que provocó, en Cuba, el “tránsito” de culturas tan numerosas y “tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales” (Ortiz 1978 [1940]: 93). Refiriéndose a las sucesivas oleadas inmigratorias, puntualizó: “Y cada inmigrante como un desarraigado de su tierra nativa en doble trance de reajuste, de *desculturación* o *exculturación* y de *aculturación* o *inculturación* y, al fin de síntesis, de *transculturación*” (93). Desde una posición tercermundista *avant la lettre*, Ortiz, con su nuevo concepto, pretendía cuestionar el de *aculturación* por su etnocentrismo occidental. Cabe recordar aquí que la teoría de la *aculturación*⁷, tal como fue reformulada con cierto rigor por Redfield, Linton y Herskovits en 1936, ofrece, en un principio, un paradigma bastante flexible para estudiar, en su dinámica histórica y su marco social, la naturaleza, el alcance y los efectos de los procesos de interacción cultural que se van desarrollando entre diferentes grupos de seres humanos que pueblan el mismo territorio o mantienen relaciones de vecindad. En la práctica, sin embargo, *aculturación* acabó sirviendo como sinónimo de *asimilación*⁸ y nombrando, desde una perspectiva reductora e ‘imperialista’, el movimien-

⁷ Para la historia –larga y bastante confusa– de este concepto, véase Herskovits (1958 [1938]) y Bastide (1970).

⁸ No faltaron esfuerzos, sin embargo, para distinguir claramente el campo respectivo de aplicación de *aculturación* y de *asimilación*, como en la siguiente definición de Alexander Lesser (1933, citada por

to paralelo de ‘retroceso’ de las culturas tradicionales (‘tribales’ o rurales) y de ‘avance’ de la cultura modernizadora (urbana y occidental). Cuando Fernando Ortiz propuso sustituir *aculturación* por *transculturación* no era sin duda para rechazar, por ejemplo, los trabajos que Herskovits había realizado –desde la óptica de la aculturación– sobre la cultura negra en Haití y otros lugares del Nuevo Mundo, sino porque en su opinión, “por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género” (Ortiz 1978 [1940]: 93). La *transculturación* en cambio subraya, como observó Bronislaw Malinowski en su prólogo al *Contrapunteo*, el mecanismo del ‘toma y daca’ que caracteriza el encuentro de culturas.⁹ El problema del planteamiento de Ortiz está en su orientación teleológica. Si los partidarios de la aculturación (= asimilación) predicaban la extinción gradual pero inevitable de las culturas tradicionales, Ortiz aboga por la ‘síntesis’ de todas las culturas en una ‘cultura nacional’ mestiza.

Conceptos destinados, en rigor, a apuntalar un discurso nacionalista, la *miscigenação* de Freyre y la *transculturación* de Ortiz no son instrumentos adecuados para pensar la formación de las comunidades de esclavos afro-americanos y, en particular, la naturaleza y los alcances de su autonomía ideológico-cultural. En su primer trabajo etnográfico publicado, la antropóloga cubana Lydia Cabrera (1994 [1947]: 280) ofrece un ejemplo de cómo puede manifestarse esa autonomía:

De estas negras viejas [...] de rosario y libro de misa [...] que nos hacían rezar de noche el Padre Nuestro aunque nos estuviésemos desplomando del sueño¹⁰; que nos obligaban a besar el pan bendito cada vez que éste se caía al suelo [...] no hubieran podido sospechar los señores blancos [...] que eran las mismas que después de adorar en el templo católico a ‘estilo de blancos’ a la Virgen María, a Santa Bárbara o a la Candelaria, irían a derramar la sangre de los sacrificios con fervor atávico sobre las piedras que representaban a sus ojos a estos mismos santos de la Iglesia Católica, pero con las exigencias, los nombres, la *personalidad puramente africana* [subrayado nuestro] de *Yému*, *Changó* o *Yansa*.¹¹

Aparentemente ‘asimiladas’, las “negras viejas” observadas por Lydia Cabrera *simulan* ante sus señores un catolicismo riguroso, *disimulando* ante los mismos su “fervor atávico” por las divinidades africanas. Melville J. Herskovits, en base a sus investigaciones en Haití, había afirmado pocos años antes que “the Negroes profess nominal Catholicism while at

Herskovits 1958 [1938]: 7): “Acculturation may be taken to refer to the ways in which some cultural aspect is taken into a culture and adjusted and fitted to it. This implies some relative cultural equality between the giving and receiving cultures. Assimilation, however, is the process of transforming aspects of a conquered or engulfed culture into a status of relative adjustment to the form of ruling culture. The problem of acculturation, when we are considering the American Indians in relation to their adjustment to European culture, is a problem of assimilation”.

⁹ A partir de preocupaciones semejantes, Edward Brathwaite propuso distinguir *acculturation* (“the process of absorption of one culture by another”) e *interculturación* (“a more reciprocal activity, a process of intermixture and enrichment, each to each”) (1974: 11).

¹⁰ Cabrera se refiere a su niñez, es decir a la primera década del siglo xx. Las “negras viejas” aludidas nacieron, pues, hacia 1840-1850 y se criaron en plena época colonial/esclavista.

¹¹ Aquí, Cabrera cuestiona sin decirlo el discurso sobre el supuesto “sincretismo” de las religiones afro-cubanas. Una observación análoga se halla en el libro de Alfred Métraux (1958: 288) sobre el vodú haitiano: “L’équivalence entre dieux [africains] et saints [catholiques] n’existe que dans la mesure où les vaudouistes ont utilisé les images de ceux-ci pour représenter leurs propres divinités”.

the same time they belong to ‘fetish cults’ which are under the direction of priests whose functions are essentially African and whose training follows more or less well recognized channels of instruction and initiation” (Herskovits 1966 [*African Gods* 1937]: 322). Las coincidentes observaciones de Herskovits y Cabrera ilustran un fenómeno que califico hace años de *diglosia cultural*.¹² Creado por la sociolingüística, el concepto de *diglosia* remite a una práctica específica, asimétrica, del bilingüismo, tal como se da en una sociedad en la cual coexisten dos normas lingüísticas de prestigio social desigual (A vs. B). La norma ‘alta’ (A) corresponde al idioma –o los idiomas– del sector dominante o hegemónico, del aparato estatal y sus dependencias, de la cultura de elite. La norma ‘baja’ (B) remite a las lenguas o los lenguajes hablados por los sectores subalternos. En un sistema diglósico, los miembros de los sectores subalternos se sirven, mientras se encuentran en su propio espacio, de su propia lengua, pero al penetrar en el espacio directamente controlado por los sectores hegemónicos, se ven compelidos a servir, como sea, de la lengua dominante (A). Así, un campesino andino que necesita defenderse ante la justicia peruana, ecuatoriana o boliviana, tendrá –por mucho que sea monolingüe del quechua o del aymara– que ingeniárselas para hablarle al tribunal en español. En un sistema diglósico, la elección de un lenguaje a expensas de otro no se hace, pues, a partir de la competencia lingüística de los hablantes, sino en función de las exigencias ‘políticas’ de la situación comunicativa y de los objetivos que persiguen quienes participan en el proceso de comunicación. Nótese que en las situaciones de diglosia creadas por una conquista/colonización, la relación entre las dos normas (la del colonizador y la del colonizado) suele tender al antagonismo.

Lo que queremos plantear aquí es que en un sistema de tipo colonial, no sólo las lenguas, sino todas las prácticas culturales políticamente relevantes –entre ellas las religiosas– parecen someterse al principio de la diglosia. En la América española y portuguesa, el cristianismo oficial ocupaba, en el terreno de las prácticas religiosas, la posición A, mientras que las religiones indígenas, las de los esclavos africanos y las prácticas heterodoxas o populares del cristianismo se veían relegadas a la periferia o la clandestinidad (B). Esto significa que el ritual católico oficial imponía su monopolio en el espacio-tiempo controlado por el poder colonial, pero que fuera de él, las prácticas religiosas subalternas seguían desplegando sus encantos. Es lo que ilustra el comportamiento de las “negras viejas” de Lydia Cabrera: católicas hasta el exceso en el espacio-tiempo de sus señores, ellas vuelven, en su propio espacio-tiempo, a las divinidades de sus antepasados. Más allá de la lengua y la religión, el poder colonial dicta, para cualquier terreno políticamente sensible, las normas ‘políticamente correctas’, pero lo hace –cabe tenerlo en cuenta– sin intervenir directamente en el espacio subalterno. Por eso mismo, el espacio subalterno no sólo tolera, sino que favorece la coexistencia, el roce y la interpenetración de los ‘lenguajes’ más diversos.

Rebeldía esclava: jacobinismo y tradición africana

Los movimientos de insubordinación y de insurgencia jalonan toda la historia de la esclavitud de los africanos en América; a veces anteceden incluso la llegada de los esclavos.

¹² Primero en *La voz y su huella* (Lienhard 2003⁴ [1990]: cap. IV, apartado 3), y luego, más sistemáticamente, en Lienhard (1996).

vos a América.¹³ Al romper con el sistema de dominación, los insurgentes dejan de someterse a los principios de la diglosia cultural, combinando más o menos libremente los diferentes repertorios ideológico-culturales a su alcance. La particularidad de la rebeldía esclava en los últimos años del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX en Brasil o en el Caribe, está en que surge en un escenario dominado por la revolución de los esclavos haitianos. Esto no significa necesariamente que en aquel entonces todos los esclavos implicados en alguna rebelión hayan tenido conocimiento de los sucesos de Haití ni, menos aún, que todos los movimientos de ese período se hayan inspirado en el ‘modelo haitiano’. Quienes sí, a estas alturas, estaban obsesionados –o, más exactamente, traumatizados– por los sucesos de Saint-Domingue, eran los dueños de esclavos y sus aliados en los diferentes países esclavistas.¹⁴ Leamos, por ejemplo, lo que escribe el 29 de noviembre de 1798 el gobernador de Cuba, conde de Santa Clara, a raíz del “atentado” o “motín” de los esclavos de la ciudad de Trinidad en la noche del 25 al 26 de julio de 1798:

Este castigo ejecutivo y pronto [“condenando las dos cabezas de motín a ser ahorcados [...] y los tres restantes a presidio”, Estado 1 n. 80, 1, 1 verso] contendrá sin duda a los demás negros de la provincia que tal vez pensarán en lo mismo, *animados de las noticias que no ignoran del sucedido en la parte francesa de la Ysla de Santo Domingo* en la que han tomado mucha preponderancia sobre los blancos, y mucho más desde que evacuaron los Yngleses los puestos que tenían en aquella Ysla. En esta Plaza he notado no tener los negros todo el respeto y consideración que deben a los blancos como antes sucedía, habiéndomelo acreditado el lance ocurrido en la noche del 7 del corriente en la casa de un Título de esta Ciudad en que se amotinaron capitaneado por un negro criollo, insultando la tropa que fue a sosegarlos, de lo que he mandado formar causa para la averiguación y castigo de los reos.¹⁵

Recordando luego que el motín de Trinidad ya es el tercero en un lapso de tiempo corto, el gobernador sugiere la existencia de un clima propicio para la multiplicación de los movimientos insurreccionales de esclavos.

Ahora, ¿cuál es, realmente, la ‘ideología’ y/o la ‘cultura’ que sustenta, en Brasil y el Caribe hispánico, los movimientos esclavos de aquel entonces? O, más exactamente, ¿en qué repertorios culturales e ideológicos se apoyan los esclavos implicados en acciones de insumisión pacífica o violenta? En las últimas décadas, la naturaleza de los movimientos de esclavos se ha discutido amplia y, a veces, polémicamente. En su libro *From rebellion to revolution*, Eugene D. Genovese (1979) sugirió, como bien lo resumió João José Reis, que

¹³ En 1798, un navegante portugués, Joseph Antonio Pereira, pretende cobrar de una compañía de seguros de Cádiz “las pérdidas, y averías que experimentó dicho buque [*Nuestra Señora de la Concepción y Jesús de los navegantes*] en el expresado puerto de Cabinda ocasionados con motivo del *levantamiento de doscientos setenta y ocho esclavos que tenía a su bordo*” [subrayado nuestro]. AHN (Madrid), Consejos, 20257, exp. 2, 1806, 1-5 r. e 5 v.

¹⁴ Culpa de la “Ley de los Franceses”, como lo expresó, en 1795, el teniente justicia mayor de Coro (Venezuela) al justificar la represión sangrienta de un levantamiento de negros y mulatos (Troconis de Vera-coechea 1987: 311).

¹⁵ AGI (Sevilla), Estado, 1, n. 80, 1, 1 verso y 2 recto [subrayado nuestro]. En este como en los demás extractos de documentos coloniales se modernizó, con vistas a facilitar la lectura, la ortografía y la puntuación.

[...] hasta aproximadamente el final del siglo XVIII, la resistencia esclava, representada principalmente por la formación de quilombos, se caracterizó por la ideología del retorno al modo de vida africano. Los esclavos huían, defendían sus quilombos y guerreaban contra los blancos para sustraerse a la esclavitud, no para destruirla. Con el advenimiento de las revoluciones burguesas –con, como marcos principales, la americana y la francesa– las revueltas esclavas se transformaron y las ideas modernas de libertad fueron esgrimidas contra el sistema esclavista (1988: 128).

Según Reis, máximo conocedor de la insurrección de los *malês* (africanos islamizados) de la ciudad de Salvador de Bahía en 1835, esta tesis no da cuenta de la importancia de los factores étnicos y religiosos africanos que se manifiestan en las rebeliones decimonónicas de Bahía; tampoco, agregaré, permite entender a fondo la rebeldía esclava que se da en el siglo XIX en otras partes de Brasil y en el Caribe, pero tiene el gran mérito de nombrar y de relacionar los dos repertorios culturales decisivos para la actuación de los esclavos ‘libertarios’ del período considerado: la tradición africana y el liberalismo ilustrado.

Entre fines del siglo XVIII y mediados del XIX, un altísimo porcentaje del conjunto de los esclavos negros queda constituido, tanto en Brasil como en el Caribe insular, por esclavos de origen africano. En el motín apenas mencionado, el de Trinidad (Cuba) de 1798, por lo menos tres de los cinco dirigentes son de ‘casta’ africana (respectivamente *mina*, *gangá* y *arará*). No cuesta trabajo imaginar, pues, la importancia que habrán tenido los códigos culturales de origen africano entre los esclavos rebeldes. Al mismo tiempo no se puede descartar, para decir poco, la penetración –sobre todo desde las Antillas francesas– de ideas y prácticas ilustradas y, en particular, jacobinas. ¿En qué medida y de qué manera llegan a articularse, en las comunidades insurgentes, los estímulos africanos y europeos? No es fácil responder a esta pregunta, porque no disponemos de testimonios directos –sin filtrar– de los esclavos implicados. La casi totalidad de las fuentes disponibles –informes sobre insurrecciones y huidas de esclavos, actas de juicios contra esclavos insurrectos o fugitivos– lleva, en efecto, la marca de los intereses y la manera de pensar de los sectores esclavistas. Las referencias a códigos africanos o de ascendencia africana resultan, naturalmente, escasas e imprecisas.

Según el testimonio de un criollo de Saint-Domingue que luchó en 1791 contra los esclavos insurrectos, se hallaron, en el cadáver de un esclavo ejecutado,

[...] panfletos impresos en Francia [reivindicando] los derechos del hombre; en el bolsillo de la chaqueta se encontró un gran paquete de yesca y fosfato de cal. En su pecho llevaba una bolsita llena de pelo, yerbas, pedazos de hueso, que llaman fetiche.¹⁶

El ideario de la Revolución francesa, alguna tecnología militar occidental (armas de fuego) y la religiosidad o la ‘magia’ africana: son los ingredientes que encontraremos, en dosis variables, en casi todos los movimientos de rebeldía esclava entre 1790 y 1840. En lo que sigue, nos apoyaremos en la hipótesis de que la ideología del retorno a África y el pensamiento de la Ilustración –dos maneras diferentes de imaginar la ‘libertad’– consti-

¹⁶ *My odyssey: experiences of a young refugee from two revolutions, by a Creole of Saint Domingue*, Bâton Rouge: Louisiana State University Press, 1959: 32-34; citado por Fick (2000: 973).

tuyen los polos principales del marco ideológico-cultural en el cual se mueve, en ese período, la rebeldía de los esclavos de Brasil y el Caribe hispánico.

Por su carácter paradigmático y la relativa riqueza de la información proporcionada por sus protagonistas, el conato de sublevación de algunas decenas de esclavos del río Atibaia (São Paulo) en 1832, puede servirnos de punto de partida.¹⁷ Nos interesará, principalmente, el discurso de los esclavos, sus formas de organización y la ritualidad que sustentó o acompañó el movimiento. El proceso contra los supuestos líderes del movimiento se instruyó, a raíz de la denuncia del dueño de un ingenio que hace –junto con sus hermanos– de testigo de acusación, a partir del 3 de febrero de 1832 en São Carlos (comarca de Itu, provincia de São Paulo). El juez –no es ninguna sorpresa– es también dueño de esclavos. Entre el 11 y el 23 de febrero se interroga a unos 34 hombres esclavos y a 16 hombres libres. Nótese que por lo menos 75% de los esclavos interrogados son africanos, predominando los de origen *congo*, *cabinda* y *monjolo*.¹⁸

Según los testigos de acusación, el dirigente principal de la conspiración esclava, João Barbeiro, era un negro liberto de origen africano –probablemente *monjolo*– que residía en la ciudad de São Paulo. Se lo conocía como alguien que había dirigido otros conatos de insurrección. Siempre según los mismos testigos, los esclavos habían creado un *club* (una especie de asociación político-militar), designado *capitães* en cada ingenio y nombrado un *caixa* para cobrar las cuotas de los miembros. Un esclavo arriero (Marcelino) aseguraba la comunicación –en parte por carta– entre Barbeiro y el “comandante dos escravos da beira de Atibaia”: Miguel *monjolo* (Queiroz 1974: 220). La palabra empleada por los testigos –pero no por los esclavos– para nombrar la estructura asociativa de los insurgentes, *club*, sugiere que los blancos localizaban el movimiento en la tradición jacobina. De hecho, el conjunto de los datos referentes a la organización del movimiento hace pensar en un proyecto liberal-revolucionario. Ahora bien, ¿en qué medida era jacobina no sólo la estructura organizativa, sino también la inspiración de este proyecto de sublevación? ¿Hasta qué punto, estos esclavos se sabían –como sus compañeros haitianos de los años 1790– parte de un movimiento mayor? De hecho, varios reos –mayormente criollos– demuestran un conocimiento bastante exacto de la coyuntura política brasileña. Francisco *crioulo* [criollo] confiesa haberle dicho a su compañero *tio Joaquim ferreiro* [herrero] que sería justo otorgarles la libertad a los esclavos, ya que “os negros [= los africanos] já não vem para o Brasil” (Queiroz 1974: 215). Francisco alude aquí, sin lugar a dudas, a la reciente prohibición –impuesta por los ingleses en 1830– de la trata atlántica. Otro esclavo, el arriero Marcelino, *cabinda* o *monjolo*, había oído que en Río de Janeiro, los esclavos ya habían sido liberados (220). Aunque se trata, en este

¹⁷ Las actas de este juicio fueron publicadas por Suely Robles Reis de Queiroz (1974). Un estudio pormenorizado se halla en “África na senzala latino-americana” (Lienhard 2003).

¹⁸ Los ‘apellidos’ atribuidos a los esclavos no remiten siempre al grupo étnico al que ellos pertenecían en África; a menudo aluden, más bien, al puerto africano donde se los embarcó para la travesía del Atlántico. Como quiera que sea, Cabinda (un puerto) y el reino del Congo pertenecen a la misma macro-área cultural, localizada, en términos de geografía actual, entre el Congo-Brazzaville al norte y el norte de la República de Angola al sur. Los *monjolos* son, según Cadornega (1972 [1680], vol. III, p. 193), una “nação do gentio do Reino do Congo”. En cuanto a *rebolo*, ‘apellido’ de dos esclavos implicados en la sublevación, se trata sin duda de una variante de *Libolo*, nombre de una antigua provincia angoleña al sur de Luanda.

caso, de un rumor falso, es cierto que la abolición del sistema esclavista ya figuraba, en el debate político brasileño, al orden del día (Costa et al. 1988). Según un testigo blanco, Manoel da Rocha Ribeiro, el herrero Joaquim le había dicho que “os brancos todos se acham libertos, e eles pretos, por que não haviam [de] ficar [libertos]? isso era bello!” (227). Por lo visto, el esclavo aludía a la emancipación de Brasil (1822), proceso que liberó a los blancos o criollos (de la tutela portuguesa), pero no a los esclavos negros (del cautiverio). Interrogado directamente por el juez, Joaquim alegó que “foi convidado por um moço branco de nome Jose Valentim de Mello, o qual lhe dizia que esta intenção [el levantamiento local] também se achava tramada em São Paulo de comum acordo com os escravos desta” (210). Según él, pues, un blanco –hijo de capitán– habría sido el ideólogo y el coordinador de un movimiento mayor que englobaba el de los esclavos del río Atibaia.¹⁹ Comoquiera que sea, los testimonios que preceden sugieren que por lo menos algunos de los esclavos –¿los más ‘acriollados’?– eran capaces de moverse dentro de una lógica ilustrada o de servirse de ella para dialogar con sus amos y los blancos en general.

Esta lógica ilustrada no es, sin embargo, la única que manejaron los insurgentes del río Atibaia. Un momento bastante espectacular del proceso en su contra fue el descubrimiento de una pintura alegórica. Esta pintura (sobre papel) mostraba a “um negro sentado em uma cadeira, e dous brancos, um de cada lado, coroando o negro” (testimonio de Manoel da Rocha, dueño de esclavos. Queiroz 1974: 226 y 220). En aquel entonces, en Brasil, la coronación de un rey negro era un rito que se podía observar en los cabildos de negros, pero en estos casos, quienes coronaban al rey solían ser otros negros.²⁰ Quien poseía la pintura en cuestión era Joaquim *congo* (220-221), esclavo de una plantación no implicada oficialmente en el proyecto de sublevación; Joaquim afirmó habérsela comprado a un esclavo conocido como pintor, Manoel *rebolo*. Estas observaciones sugieren no sólo la existencia de una ‘pintura esclava’, sino también la de un ‘mercado’ para ella. Relacionada o no con el proyecto de levantamiento, la imagen del negro coronado por dos blancos indica la existencia, entre los esclavos de la región, de una ‘utopía negra’. Una utopía cuya lógica no parece inspirarse en el igualitarismo jacobino, sino en la del ‘mundo al revés’.

Es evidente, en muchos aspectos del movimiento de Atibaia, el protagonismo de una lógica que llamaré, para simplificar, ‘africana’. Llama la atención, para empezar con un ‘detalle’, que el cajero Diogo recibe, en el discurso del arriero Marcelino (209), el título de *pai* [padre], y el de *mestre* [maestro] en las declaraciones de Bento *cassuada* (218). Joaquim *ferreiro*, líder particularmente sospechoso de ‘jacobinismo’, recibe el de *tio* en el testimonio de Francisco *crioulo* (215). Tales títulos sugieren la existencia de una jerarquía interna, probablemente político-religiosa, entre los esclavos. Los insurgentes, luego, parecen haber decidido formar un quilombo. Por lo menos desde el siglo XVII, la creación de quilombos era una práctica corriente entre los esclavos brasileños; no sólo el nombre –*kimbundu* o *ovimbundu*– atribuido a esos reductos, sino también su realidad de

¹⁹ Francisco *crioulo* repite la misma historia en su segundo interrogatorio (Queiroz 1974: 217). Por otro lado, un blanco, Salvador Nunes de Brito, afirma “que ouvira dizer que José Bento [da Silva: un blanco] tinha grande courelação, e amizade com os negros em que tratavam do presente objecto da insurreição, dizendo que fizesses o levante a bem de sua liberdade, visto que agora não devia haver escravidão” (226).

²⁰ Hoy en día, en el contexto de los *congados* ‘bantú-católicos’ del estado de Minas Gerais, se puede observar a un sacerdote católico generalmente blanco coronando al *rei do Congo*.

comunidades autónomas en términos militares, políticos y económicos, es de inspiración nítidamente bantú.²¹ Ante el juez, el arriero Marcelino alude a un “capão de mato [pedazo de selva] onde pretendia fazer sua existência”, y donde reuniría “as escravaturas [las dotaciones] dos Engenhos [...] para guerreamos com os brancos” (Queiroz 1974: 220); uno de los testigos blancos sorprendió, en una conversación entre dos esclavos, la palabra *quilombo*. En los quilombos, según Genovese, los esclavos guerreaban contra los blancos para defender un modo de vida africano, no para acabar con la esclavitud. Según él²², como ya sabemos, la formación de quilombos –o palenques– corresponde a la primera fase, preilustrada, de la resistencia esclava. En el proyecto de los esclavos del Atibaia, las dos supuestas fases aparecen simultáneamente como aspectos o vertientes del mismo movimiento. Otros ‘detalles’ confirman la importancia de las tradiciones africanas en esta sublevación. Particularmente interesante, en este contexto, resulta el comercio de *meizinhas* (‘remedios’) que mencionan varios testigos, esclavos y blancos. Fabricadas a partir de raíces, estas sustancias servían, en las palabras de Joaquim *congo*, para “amançar aos brancos, e livrar a eles pretos do chumbo e armas dos brancos – digo do chumbo, faca, e rondas da villa e a seu salvo matarem os brancos e ficarem libertos” (Queiroz 1974: 213-214). Lejos de ser una extravagancia, este ‘discurso’, en términos de tradición cultural, es perfectamente ubicable. Con las mismas palabras o casi, en la Cuba actual, los *paleros*, descendientes espirituales de los esclavos de origen *kongo*, realizan una operación mágica que consiste en ‘amarrar a los blancos’ (*nkanga mundele*) para impedir que perturben la acción ritual:

Va nkangando lo mundele [Va (voy) amarrando a los blancos]
Yanguilé (yandilé)
Con licencia Sambianpungo [Con licencia de Nzámbe-a-mpúngu]
Yanguilé (yandilé)
Va nkangando to lo que estorba [Va (voy) amarrando...]
Va quitando vista mala
Embele sucio não me corta [Cuchillo sucio...]
Espina larga não me hinca
Cabo ronda não me ronda [Cabo de ronda...]
Va si me ronda não me wiri [Y si me ronda no me percibe].²³

Nkanga mundele – ‘amarrar a los blancos’ – es una fórmula tradicional en la ritualidad guerrera *kongo*. Hacia 1660, en guerra contra los portugueses, el rey del Kongo anunció que iba a “amarrar esses brancos” (Cadornega 1972 [1680], vol. II: 209). En Saint-Domingue, al estallar la revolución esclava de 1791, también se escuchaba, según Moreau de Saint-Méry (véase Fick 2000: 969-970), una cantinela análoga: *Canga bafio té / Canga moune de lé / Canga doki la* [Nkanga bafioté / Nkanga mundele / Nkanga

²¹ Cfr. Lienhard (1998) y (2001: cap. II).

²² También Miguel Acosta Saignes, en *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, distingue entre cimarronaje y lucha contra la esclavitud y a favor de la independencia nacional (1984: 297-307).

²³ Rezo de la religión afro-cubana *palo monte*, grabado y transcrito por el autor de este trabajo en una “casa” –*munanzo*– del linaje *kalunga munanzambe*, en la ciudad de La Habana (agosto de 1993). El léxico africano de este texto proviene del kikongo, lengua hablada hoy en día en el Congo-Brazzaville, el Congo-Kinshasa y el norte de Angola.

ndoki-la]: “Amarra a la gente de la costa [= traficantes] / Amarra a los blancos / Amarra a los brujos malos”. En este contexto resulta interesante saber que el mensajero Marcelino no sólo transportaba cartas, sino también –según el testimonio de varios esclavos anónimos (Queiroz 1974: 208)– “uma boceta de chifre”: un receptáculo hecho de cuerno. Ante el juez, sin duda disimulando, el arriero alegó que “não sabia o que vinha na boceta” (209), pero nosotros sabemos que los cuernos, en las religiones afro-americanas, desempeñan funciones importantes; en el *palo monte* cubano, los cuernos *vititi mensô* son un instrumento empleado en las prácticas de adivinación. Como el combatiente haitiano de 1791, Marcelino, al recurrir simultáneamente a la tecnología ilustrada (las cartas) y a la magia africana (el cuerno-receptáculo) practica una especie de ‘bilingüismo cultural’. ‘Bilingües’ eran también, aparentemente, las reuniones nocturnas secretas que realizaban los insurgentes. Según el arriero, los dirigentes disfrazaban esas reuniones de sesiones de ‘brujería’ (209): observación doblemente interesante, porque confirma la vigencia, en los barracones, de las prácticas religiosas africanas, y nos aclara que para un reo esclavo, en las circunstancias del caso, era menos riesgoso confesar la participación en reuniones de ‘brujería’ que admitir una militancia jacobina. Todo lo que precede concurre para sugerir que los esclavos del Atibaia, culturalmente ‘bilingües’, preparaban la guerra amparándose en la ritualidad y la magia africana, *kongo* por más señas.

En un sugestivo estudio sobre la insurrección de esclavos de 1831-1832 en Jamaica, Kamau Brathwaite (2000) interpreta la coexistencia –en el seno de la colectividad insurrecta– de prácticas occidentales y africanas como un conflicto entre “Ariel blacks” y “Calibans”. Inspiradas en los nombres de dos de los protagonistas del drama *The Tempest*, de Shakespeare, estas categorías remiten a las dos opciones básicas que se ofrecen a las víctimas de un proceso de colonización: la aceptación-asimilación o el rechazo de los valores del colonizador. Brathwaite muestra que en la insurrección jamaicana, estas opciones no implican antagonismo definitivo. Además de combatir a sus amos con una de sus propias armas (la doctrina baptista), ciertos ‘Arieles negros’ –como Sam Sharpe, uno de los líderes del movimiento– acabaron transformándose en ‘Calibanes’. Quizás el ‘bilingüismo’ de los esclavos del río Atibaia también esconda una sorda lucha entre Arieles y Calibanes (o entre arielismo y calibanismo), pero la documentación al alcance no permite confirmarlo.

Otro caso llamativo de articulación de los repertorios ideológico-culturales de la ‘tradicción africana’ y el ‘jacobinismo negro’ aparece en el proyecto de huida a Saint-Domingue de un grupo heterogéneo de esclavos –africanos, criollos, antillanos franceses– de Bayamón, Puerto Rico, en 1826.²⁴ La parte francesa de Santo Domingo (Haití) era, en aquel entonces, el foco de irradiación por excelencia del ‘jacobinismo negro’ en el Nuevo Mundo. Los probables líderes del grupo esclavo bayamés eran el ‘guineense’²⁵ José Joaquín y el haitiano Juan Bautista. El viejo *tío* Bautista era aparentemente el ideólogo del movimiento. Uno de sus argumentos para convencer a sus compañeros a acompañarlo

²⁴ Documentos publicados por Benjamín Nistal Moret (1984: 213-230). Un estudio de este movimiento se halla en Lienhard (1998) y (2001: cap. 3).

²⁵ El alcalde que instruye este proceso no parece interesado en definir con exactitud el origen de los reos o testigos. Es probable, por lo tanto, que “Guinea” no remita al área geográfica de este nombre, sino, simplemente, a África.

era que en su isla, “los negros cargaban charreteras y que él mismo había tenido este distintivo” (Nistal Moret 1984: 219); la charretera era una insignia militar reservada, antes de la revolución, a los oficiales blancos.²⁶ El discurso igualitario de Juan Bautista remite, claramente, a un “jacobinismo negro” (James 1980 [1938]). José Joaquín, en cambio, parece haber sido el depositario de la tradición africana y, en particular, el propagandista musical del movimiento. Paseando con su tambor *bomba* por la hacienda “Plantaje”, en la tarde del día de Santiago, el músico fue creando una atmósfera festiva idónea para iniciar la fuga. ¿Por qué haber elegido precisamente ese día? Para numerosos grupos de la población afro-caribeña, Santiago, el famoso santo guerrero de los españoles y portugueses es el equivalente del *orisha* Ogún.²⁷ Al escoger ese día, los conspiradores pretendían sin duda acogerse a la protección del santo/*orisha* guerrero. En cuanto a la *bomba*, cabe recordar que ya en la sublevación de 1826 en Ponce, conocida bajo el nombre de “baile de *bomba*”, este instrumento de percusión había servido para convocar a los insurgentes (Baralt 1981: 65-66). En las comunidades afro-americanas, los tambores, al permitir la comunicación entre los hombres y sus divinidades, y entre los vivos y los antepasados muertos, hacen surgir un espacio-tiempo especial en el cual la realidad cotidiana queda abolida. Según el interesante testimonio de un miembro de la comunidad afro-brasileña de los Arturos de Minas Gerais, los percusionistas del *candombe*²⁸ local usaban los tambores como medio de transporte para ‘regresar a casa’: a África (Gomes/Pereira 1988: 389). El tambor, en efecto, no es un mero instrumento musical, sino un medio capaz de suscitar, durante algunas horas, un espacio-tiempo particular, una ‘África’ utópica donde no hay amos ni esclavos. Los estados de trance son viajes a esa ‘África’. En Bayamón, el viaje (soñado) a ‘África’ prepara el viaje (real) a Saint-Domingue.

El doble liderazgo del movimiento de Bayamón parece representar la integración, en un sólo movimiento, de la ‘ideología del retorno a África’ y el ‘jacobinismo negro’; integración que también se dio, aparentemente, en Haití, la tierra soñada por los fugitivos.

Nigeria en Cuba, Francia en Brasil

Si se insistió, hasta ahora, en una rebeldía esclava que articula, de modo relativamente coincidente, elementos de los dos repertorios ideológico-culturales del ‘jacobinismo negro’ y la ‘tradición africana’, queremos todavía referirnos a algunos movimientos en los cuales parece poder distinguirse el predominio de uno solo de ellos: el de la tradición africana. Desde luego, la ausencia de datos acerca de un posible discurso ilustrado o jacobino no permite, automáticamente, descartar su existencia, pero hay casos donde la preeminencia de la tradición africana es realmente indiscutible. Un caso de este tipo

²⁶ José Martí, al visitar Haití en 1895, pocas semanas antes de morir en combate, vio esas charreteras (2 de marzo): “Los edecanes corretean por frente a las filas, en sus caballos blancos o amarillos, con la levita de charreteras y el tricornio, que en el jefe lleva pluma” (Martí 1975: 199).

²⁷ La correspondencia entre Santiago y Ogún puede confirmarse cuanto menos para la santería cubana (Ortiz 1985 [1951]) y el vodú haitiano (Métraux 1958: 143). Recuérdese que Juan Bautista (Jean-Baptiste), el probable ideólogo del movimiento, era oriundo de Haití.

²⁸ Conviene distinguir el *candombe* –práctica religiosa de ascendencia bantú– del *candomblé*, nombre que se atribuye hoy en Brasil, sobre todo en Bahía, al conjunto de las religiones afro-brasileñas.

es la insurrección esclava de 1833 en Banes (Mariel, Cuba).²⁹ El 13 de agosto de ese año, la dotación del cafetal El Salvador se alzó contra su dueño y, también, según varios testigos, contra los blancos residentes en la zona. Perecieron 57 esclavos, entre ellos los dirigentes Luis, Joaquín y Fierabrás (García Rodríguez 1996: 205). La gran mayoría de los insurrectos eran africanos, en particular *lucumies* (yoruba). Según las actas del juicio que se celebró contra algunos supuestos líderes, varios de ellos, al hablar sólo una lengua africana, necesitaban la ayuda de un intérprete para declarar; ellos llevaban, pues, poco tiempo en Cuba. Casi todos los esclavos se conocían entre ellos por sus nombres africanos. La dotación no era, sin embargo, libre de conflictos interétnicos; se nota en particular una gran tensión entre ‘bozales’ (esclavos recién llegados de África e incapaces de hablar el español) y ‘ladinos’ (esclavos capaces de expresarse en español). Al movimiento liderado por los hombres *lucumies* se oponían, además de los ladinos, miembros de otros grupos étnicos africanos y varias mujeres del servicio doméstico. El objetivo de la insurrección era, según un número apreciable de testimonios, matar a los blancos y establecerse en una “tierra de negros” (García Rodríguez 1996: 208). Estamos, pues, ante una lógica de ‘quilombo’ o, como se dice en Cuba, de ‘palenque’. Aún poco desafrikanizados, los dirigentes esclavos de Banes buscaban su salvación en la recreación de una sociedad ‘africana’ en un lugar inaccesible de la isla. Por eso mismo, no sorprende que el proceso no contenga referencias a la existencia de un repertorio jacobino. Abundan, en cambio, las alusiones a la vivacidad de la ritualidad africana —en particular yoruba— entre los esclavos de la dotación. La sublevación fue convocada con “las palabras hó=bé, que en lengua lucumí significa reunión” (García Rodríguez 1996: 205): declaración que confirma el predominio cultural y político, entre los esclavos de la dotación, de los africanos de ascendencia yoruba. La marcha de los insurrectos se ve perfectamente orquestada y coreografiada. Tres de los dirigentes llevan quitasoles de seda colorada (205); en Nigeria, los reyes yoruba van protegidos contra el sol y la lluvia por un parasol real rojo. Según un testigo blanco, un esclavo calesero con “plumaje de pavo real [...] representaba al rey” (208); observación probablemente verídica, puesto que en los ritos yoruba, representaciones de aves suelen dominar la corona del rey (Drewal/Pemberton 1989: 38). Otro dirigente lleva un vestido y una gorra de mujer (García Rodríguez 1996: 207); en Nigeria, hombres enmascarados y vestidos de mujeres forman uno de los grupos centrales del *gèlèdè*, ritual yoruba que celebra el poder de la “Gran madre” (Lawal 1996) y que se suele realizar en determinados momentos del año (primeras lluvias), pero también en situaciones de crisis de la comunidad. Completando este cuadro, otros testimonios evocan los “tres tambores” (sin duda los tres tambores *batá* que se emplean hasta hoy en la santería cubana), el sacrificio de unas aves y algunos detalles coreográficos (García Rodríguez 1996: 207-208). El conjunto de los datos concurre a dar la imagen de una insurrección dirigida por los *lucumies* y ritualizada según pautas básicamente yorubas.

No sería difícil señalar, en el marco espacio-temporal elegido, otros ejemplos de movimientos predominantemente africanos en términos ideológico-culturales, entre

²⁹ Como documentación me servirán los testimonios —lamentablemente truncos— que publicó Gloria García Rodríguez (1996: 205-209). Un lectura pormenorizada de estos materiales se encuentra en Lienhard (2003).

ellos el de la “insurrección de Manoel Congo”³⁰: una huida insurreccional de dos centenares de esclavos del medio Paraíba (Río de Janeiro), bantúes en su mayoría, en 1838.³¹ No parece poder documentarse, en cambio, la existencia de una rebeldía esclava de inspiración predominantemente ilustrada. Si acaso, algunos esclavos participaron en movimientos urbanos ilustrados hegemonizados por otros grupos socioculturales, como aconteció en el “levante dos alfaiates” o ‘sastres’ de 1798 en Salvador de Bahía.³² Líderes de este movimiento fueron grupos de *pardos* (mulatos) libres, en su mayoría militares y sastres hartos de ser discriminados por causa de su pigmentación³³; entre las personas detenidas a raíz de su participación en el movimiento aparecen también algunos cautivos negros y pardos. Varios declarantes enfatizan la orientación supuestamente republicana e igualitaria del movimiento. Uno de los inculpados, el liberto mulato Manoel Faustino dos Santos Lira, se refiere a las conversaciones que tuvo con un profesor de gramática de Rio de Contas, Francisco Munis Barreto, quien le hizo el elogio del “sistema dos franceses e do levantamento que fizeram, reduzindo toda a França a um governo republicano” (APBa 1959: 14). Uno de los esclavos presos, el sastre mulato Luís de França Pires, declara haberle oído decir a Manoel Faustino, “que a causa da escravidão em que viviam os pretos e pardos nesta Cidade nascia da Igreja, de quem se deviam queixar; e que o grande Bonaparte não tardaria aqui quatro meses a defender com grande armada o partido da liberdade” (71). Para este esclavo, “Bonaparte” era, pues, quien iba a liberarlo de las cadenas de la esclavitud. Las declaraciones de Luís de França –*nomen est omen*– demuestran que desde fines del siglo XVIII, quizás a través de algunos intermediarios, la Revolución francesa y su ideario habían empezado a penetrar en unos ambientes esclavos muy alejados, en términos geográficos, de su epicentro americano en las Antillas francesas.

El vodú: ¿un medio?

Las historias brevemente evocadas o aludidas a lo largo de este trabajo no permiten afirmaciones muy categóricas en cuanto a la cultura de los esclavos insurgentes en Brasil y el Caribe entre 1790 y 1840. Lo que aparece en todas ellas con cierta claridad es la existencia de por lo menos dos repertorios ideológico-culturales distintos, el de la tradición africana y el de la Ilustración (básicamente bajo forma del ‘jacobinismo negro’). A estos repertorios se agrega, en el Caribe inglés, el del protestantismo (ante todo baptista). Probablemente a raíz de su vinculación entrañable y plurisecular con la ideología esclava-

³⁰ Las actas del juicio contra los *quilombolas* presos fueron publicadas por Duboc Pinaud (Pinaud 1987). Estudio exhaustivo en Gomes (1995: 179-321). Respecto a la orientación ‘bantú’ del movimiento, véase Lienhard (1998) y (2001: cap. 3).

³¹ La insurrección urbana de los *malês* –africanos islamizados– de Salvador de Bahía en 1835 supone, sin duda alguna, la construcción de un paradigma particular. En cierto sentido, en efecto, se trata de un movimiento a la vez ‘africano’ e ‘ilustrado’, pero su ‘africanía’ y su ‘ilustración’ remiten al islam (africano).

³² Véase el volumen XXXV (1959) de los *Anais do Arquivo Público da Bahia* (APBa).

³³ José Félix, esclavo, le oyó decir a Lucas Dantas, uno de los jóvenes líderes del movimiento, que el levantamiento “é para respirarmos livres pois vivemos sujeitos, e por sermos pardos não somos admitidos a acesso algum e sendo República há igualdade entre todos” (APBa 1959: 57).

vista, el catolicismo, en Brasil y el Caribe hispánico, no parece haber estado en condiciones de desempeñar un papel análogo.³⁴ Con su famoso libro sobre la Revolución haitiana, *Black Jacobins*, C. L. R. James abrió la vía a los estudios que investigaron la insurgencia de los afro-americanos como antecedente de la lucha del proletariado industrial. Refiriéndose a la insurrección haitiana de 1791, James afirmó que no había en aquel entonces, un grupo de trabajadores más parecido al proletariado moderno que los esclavos de las grandes plantaciones azucareras (1980 [1938]: 85-86). En los movimientos que se comentaron brevemente en este trabajo, la ideología liberal-revolucionaria (o el ‘jacobinismo’) no parece constituir sino uno –y no necesariamente el principal– de los repertorios ideológico-culturales en que solían abastecerse los esclavos rebeldes. ¿Habrá sido esencialmente diferente, menos ‘africano’, el movimiento insurreccional de Saint-Domingue? Al narrar la famosa noche –22 de agosto– de Morne Rouge que precede la insurrección con su consabido derroche de ritualidad ‘africana’, James explica: “Voodoo was the medium of the conspiracy” (86). ¿Sólo el medio? ¿Y el medio de qué? ¿De un mensaje ‘ilustrado’? Hace más de tres décadas, aludiendo a la relación entre medio y mensaje, Marshall McLuhan escribió: “Societies have always been shaped more by the nature of the media by which men communicate than by the content of the communication” (2001 [1967]: 8). Si el vodú fue el medio empleado por los insurgentes para comunicar su rebeldía, es difícil admitir que su mensaje no haya transmitido elementos de contenido africano. En rigor, es probable que en la revolución de Saint-Domingue, como en la mayoría de los movimientos aludidos, el repertorio ideológico-cultural africano haya desempeñado, juntamente con el de la Revolución francesa (o el ‘jacobinismo negro’), un papel decisivo. La asociación –no la fusión– de uno y otro constituye, sin duda, la originalidad de la rebeldía esclava en aquel entonces.

Bibliografía

Documentos inéditos

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla.
AHN: Archivo Histórico Nacional, Madrid.

Libros y artículos publicados

Acosta Saignes, Miguel (1984): *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Valencia (Ven.): Badell.
APBa (1959): “Autos da devassa do levantamento e sedição intentados na Bahia em 1798”. *Anais do Arquivo Público da Bahia*, XXXV.

³⁴ Recuérdense, a este propósito, las palabras que António Vieira dirigió, en 1633, a los esclavos de un ingenio en Bahía (Brasil). El ingenio, dice el famoso predicador barroco, “é uma semelhança de inferno. Mas se entre todo esse ruído, as voces que se ouvirem forem as do rosário, orando e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em paraíso, o ruído em harmonia celestial, e os homens, posto que pretos, em anjos” (Vieira 1951-1954: 41).

- Baralt, Guillermo A. (1981): *Esclavos rebeldes. Conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico (1795-1873)*. Río Piedras: Huracán.
- Bastide, Roger (1970): "Acculturation". En: *Encyclopedia Universalis*. Paris. Vol. I, pp. 102-107.
- Brathwaite, Edward (1974): *Contradictory omens. Cultural diversity and integration in the Caribbean*. Mona (Kingston): Savacou Publications.
- Brathwaite, [Edward] Kamau (2000): "Caliban and Unprospero in the Conflict of Creolization: a Study of the Slave Revolt in Jamaica in 1831-32". En: Shepherd, Verene/MacDonald Beckles, Hilary (eds.): *Caribbean slavery in the Atlantic world*. Kingston: Ian Randle Publishers/Oxford: James Currey Publishers/Princeton: Marcus Wiener Publishers, pp. 879-895.
- Cabrera, Lydia (1994 [1947]): "Egüe o Vichichi Nfinda". En: Castellanos, Isabel (ed.): *Páginas sueltas*. Miami: Ediciones Universal, pp. 273-356.
- Cadornega, António de Oliveira (1972 [1680]): *História geral das guerras angolanas / História geral angolana*, José Matias Delgado (ed.). Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 3 vols.
- Carreras, Julio Ángel (1985): *Esclavitud, abolición y racismo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Costa, Maciel da, et al. (1988): *Memórias sobre a escravidão*, introd. Graça Salgado. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional Petrônio Portella/Brasília: Ministério da Justiça.
- Drewal, Henry John/Pemberton, John III (with Abiodun Rowland) (1989): *Yoruba – Nine centuries of African art and thought*. New York: The Center for Afrikan Art.
- Fick, Carolyn E. (2000): "The Saint Domingue slave insurrection of 1791: a socio-political and cultural analysis". En: Shepherd, Verene/MacDonald Beckles, Hilary (eds.): *Caribbean slavery in the Atlantic world*. Kingston: Ian Randle Publishers/Oxford: James Currey Publishers/Princeton: Marcus Wiener Publishers, pp. 961-982.
- Freyre, Gilberto (1978 [1933]): *Casa-Grande & senzala*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 19ª. ed.
- García Rodríguez, Gloria (1996): *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*. México, D. F.: Centro de Investigación Científica "Ing. Jorge L. Tamayo, A. C."
- Genovese, Eugene D. (1976): *Roll, Jordan, roll. The world the slaves made*. New York: Vintage Books.
- (1979): *From rebellion to revolution*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Gomes, Flávio dos Santos (1995): *História de quilombolas – Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Gomes, Núbia Pereira de Magalhães/Pereira, Edmilson de Almeida (1988): *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora: Ministério da Cultura/EDUFJF.
- Grases, Pedro (1988) (ed.): *Pensamiento político de la emancipación en Venezuela*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Herskovits, Melville J. (1958 [1938]): *Acculturation. The study of culture contact*. Gloucester (Mass.): Peter Smith.
- (1966): *The New World Negro*, ed. by Frances S. Herskovits. Bloomington/London: Indiana University Press.
- (1971 [1937]): *Life in a Haitian Valley*, introduction by Edward Brathwaite. New York: Anchor Books, Doubleday & Company.
- James, Cyril Lionel Robert (1980 [1938]): *Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. London: Allison & Busby.
- Lawal, Babtunde (1996): *The gèlèdè spectacle – Art, gender, and social harmony in an African Culture*. Washington: University of Washington Press.
- Lienhard, Martín (1990): *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*. La Habana: Casa de las Américas. [Ediciones posteriores: Hanover, Ediciones del Norte, 1991; Lima, Horizonte, 1992 (3ª. ed. revisada y aumentada). Edición definitiva: México, Juan Pablos; Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Artes y Ciencias de Chiapas, 2003].

- (1996): “De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras”. En: Mazzotti, José Antonio/Zevallos Aguilar, U. Juan (eds.): *Asedios a la heterogeneidad cultural – Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 57-80. [Versión inglesa (1997) “Of mestizajes, heterogeneities, hybridisms and other chimeras: on the macroprocesses of cultural interaction in Latin America”. En: *Journal of Latin American Cultural Studies/Travesia*, VI, 2, pp. 181-200].
- (1998): *O mar e o mato – Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*. Salvador da Bahia: CEAO-UFBA.
- (2001): *Le discours des esclaves – De l’Afrique à l’Amérique latine* [versión francesa de *O mar e o mato*]. Paris: L’Harmattan.
- (2002): “África na senzala latino-americana”. En: *Studia Africana*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto V, pp. 131-153.
- Martí, José (1975): “Diario de Montechristi a Cabo Haitiano”. En: *Viajes / Diarios / Crónicas / Juicios [Obras completas, tomo 19]*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 183-212.
- McLuhan, Marshall (2001 [1967]): *The medium is the message*. Corte Madera: Gingko Press.
- Métraux, Alfred (1958): *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- Nistal Moret, Benjamín (ed.) (1984): *Esclavos, prófugos y cimarrones, Puerto Rico, 1770-1870*. Puerto Rico: Editorial de la Universidad.
- Ortiz, Fernando (1978 [1940]): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (prólogo de B. Malinowski), Julio Le Riverend (ed.). Caracas: Bibl. Ayacucho, N° 42.
- (1985 [1951]): *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas.
- Pinaud, João Luiz Duboc et al. (1987): *Insurreição negra e justiça. Paty do Alferes, 1838*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura-Ordem dos Advogados do Brasil.
- Queiroz, Suely Robles Reis de (1974): “Uma insurreição de escravos em Campinas”. En: *Revista de História* (SP), XXV, 49, pp. 193-233.
- (1977): *Escravidão negra em São Paulo. Um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX*. Rio de Janeiro: J. Olympio.
- Rawick, George P. (1972): *From sundown to sunup: the making of the black community*, vol. 1 of *The American slave: a composite autobiography*. Westport: Greenwood Press.
- Redfield, Robert/Linton, Ralph/Herskovits, Melville J. (1936): “Memorandum on the Study of Acculturation”. En: *American Anthropologist*, 38, pp. 149-159.
- Reis, João José (1988): “Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia”. En: Reis, João (ed.): *Escravidão & invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, pp. 87-140.
- Troconis de Veracoechea, Ermila (ed.) (1987): *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Biblioteca Academia Nacional de la Historia.
- Vieira, Padre António (1951-1954): “Sermão Décimo Quarto pregado na Baía à irmandade dos pretos dum engenho, em 1633”. En: Vieira, António: *Obras escolhidas*. Lisboa: Sá da Costa, vol. XI, pp. 1-46.