

## El “sistema esclavista”<sup>1</sup> como soporte de la resistencia cultural africana en Hispanoamérica: los bantú<sup>2</sup> en la Nueva España colonial

Henri NGUEMA ALLO<sup>3</sup>

### Introducción

Muchos antropólogos e historiadores han estudiado y siguen investigando sobre el mantenimiento y luego la expresión sincrética o no de las culturas y tradiciones africanas en Latinoamérica y en el Caribe. Muy a menudo se ha pintado bajo la colonia la organización social, el proceso de filiación, la disgregación y las mezclas étnicas, la esclavitud y el cimarronaje, los aspectos religiosos y culturales; todos aquellos fenómenos que conformaban lo cotidiano de los negros libres o esclavos. La consideración de esta historiografía presenta la supervivencia de las culturas africanas como un hecho evidente, que no se podía impedir. Sería casi excéntrico no verlo así. Si embargo, hemos de preguntarnos lo que hubiera pasado si el sistema esclavista hubiera sido organizado de otra manera, es decir si la deculturación hubiera sido emprendida de otra forma diferente a la imposición y violencia.

La cultura africana, aunque alterada y bajo formas no siempre originales, está presente en todas las colonias españolas de América donde fueron introducidos cargazones de ébano. Cuando se inició la trata de los negros, muy poco conocían los pueblos africanos de la civilización de los lusos. Esto significa que todavía los procesos ya iniciados e identificados más tarde en el siglo XX como transculturación, deculturación, aculturación y enculturación no habían causado gran mella en las mentes de los pueblos locales. Así, según opina el historiador Ngou-Mve: «lo que se ha introducido en este continente [América] desde el siglo XV hasta el XIX, no fueron toneladas de ébano, sino hombres y mujeres cargados de cultura, de una cultura africana milenaria, que ellos no podían haber olvidado por el simple hecho de cruzar el Atlántico en condiciones inhumanas»<sup>4</sup>. Sin embargo, no hemos de pensar tanto que fue el hecho de que los cautivos tuvieran vivas en sus mentes sus tradiciones ancestrales lo que causó el surgimiento de ellas y les llevó a buscar las vías reproductoras.

El presupuesto de que partimos es la idea de que el desenvolvimiento de algunas prácticas culturales africanas fue favorecido por el propio sistema esclavista. Los españoles, seguramente sin quererlo, favorecieron el brote de lo que tanto querían borrar entre las etnias africanas. Entonces, lo que nos importa es precisamente presentar algunos de esos fallos que aprovecharon los negros y les sirvieron de salvavidas. Los negros se introdujeron en ellos, movieron su inteligencia y memoria cultural, hallaron las vías y finalmente se expresó el “secreto de la inmortalidad cultural”. Los estudios sobre el aporte

---

<sup>1</sup> Utilizamos la expresión “sistema esclavista” para referirnos a todos los tratos, actitudes o medidas hacia los negros libres o esclavos, es decir su vigilancia, los métodos de deculturación, su manumisión así como las disposiciones legales hacia ellos. De forma que la esclavitud de los negros (la cual no era específica a América Latina pero sí el sistema esclavista) forma parte del sistema esclavista.

<sup>2</sup> Rechazamos los plurales “bantús” y “bantues” porque en África Central, el sustantivo “bantú” (los hombres) o “bantu” ya es el plural de su forma singular “muntu” (el hombre). Al propósito leer a OBENGA, Théophile y SOUINDOULA, Simão (dir.): *Racines Bantu*. Libreville, CICIBA, 1991.

<sup>3</sup> Investigador del GRENAL (Grupo de Investigaciones para los Negros de América Latina), Universidad de Persignan (Francia) y miembro del CERAFIA (Centro de Estudios y de Investigaciones Afro Ibero americanas), Libreville, Gabón. Correo electrónico: nguemallo2002@yahoo.fr

<sup>4</sup> NGOU-MVE, Nicolas: « El origen bantú del kilombo iberoamericano (siglos XVI y XVII) ». In: *Kilombo. Revue annuelle du Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines N°1*. Libreville, EDICERA, 2001, pág. 61.

cultural y la expresión de las culturas africanas en la América española muy a menudo han concedido mayor relevancia a los pueblos africanos originarios de Guinea: los Yoruba o Fon sosteniendo que las culturas y prácticas religiosas de ellos eran mejor organizadas y estructuradas que las de los bantu. Entonces, con efecto del sincretismo, los bantu se hubieran fundido en la cultura yoruba. Sin embargo este argumento no está compartido por todos los historiadores<sup>5</sup>. No pretendemos aquí meternos en el debate sino investigar sobre la posibilidad de una reelaboración y luego supervivencia de las tradiciones bantu antes de que cada uno se pregunte si aquella se ha perdido o no en las demás. Pues ¿cómo y porqué, a despecho suyo, el sistema colonial novohispano no pudo impedir el surgimiento de la resistencia cultural bantu?

### Las “naciones” africanas

La necesidad para los colonos españoles de mantener la disgregación entre las etnias africanas tenía como finalidad quedarse al abrigo de conspiraciones y revueltas de esclavos. Se quiso evitar a todo coste que brotara entre ellos una conciencia colectiva de pueblo oprimido ya que la cohesión y el equilibrio de la sociedad colonial hispanoamericana descansaban en el estricto control de los esclavos. Es decir que, al odiarse recíprocamente, una etnia africana podía traicionar a otra que estuviera preparando un motín, dado que existe una gran similitud lingüística entre algunos hablantes africanos tal como los de los bantu. Eso tuvo éxito en cierta medida pero no obvió las uniones entre africanos. Así es cómo las autoridades instituyeron y legalizaron las naciones africanas. En otros países de Hispanoamérica, estas agrupaciones se llamaban “cabildos”. Sus representantes eran electos y no reelegibles. El capataz, capitán o rey del cabildo (títulos que se le otorgaban a quien dirigía el cabildo) era el responsable y representante ante las autoridades coloniales de la conducta de los miembros que integraban su corporación. Lamentablemente, las investigaciones sobre las naciones novohispanas son aún insuficientes.

En la América hispánica, las naciones, existieron en zonas urbanas y muy pocas veces en zonas rurales. Según Moreno Fragnals, «en las zonas urbanas se institucionalizó el culto de estas diferencias étnicas con los cabildos, es decir, agrupaciones de hombres de una misma tribu o nación»<sup>6</sup>. Y, según Roger Bastide, los negros de las plantaciones no pudieron agruparse en naciones porque procedían de diversos orígenes, y, aunque predominara una etnia, sus miembros nunca fueron suficientes para constituir una nación. Incluso en menor grado, no en forma de nación, se cultivaron las diferencias étnicas entre los esclavos de la ciudad (los negros del Rey). Estos eran encargados de cumplir ciertos trabajos muy penosos como el cargo y descargo de los buques o llevar cargas muy pesadas. Para eso, se les solía agrupar en pequeñas unidades conformadas por cuatro o seis individuos bajo el mando de un capitán. Se hacía que todos fuesen de una misma etnia por la necesidad de comunicación entre ellos<sup>7</sup>. Pues, obligados a trabajar juntos diariamente, se establecieron entre sí vínculos que sobrepasaban el simple hecho laboral. Volvieron sea a practicar sus culturas o a mantener unas formas orales de ellas.

La posibilidad de que en América volvieran a encontrarse personas de una misma etnia quedó muy elevada desde el siglo XVI. Eso era debido a las zonas de extracción de los esclavos en África. En

---

<sup>5</sup> Para más detalles sobre el debate, se puede consultar el artículo de Stefania Capone: «Entre Yoruba et Bantou: L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines». In: *Cahiers d'études africaines, études et essais*. <http://etudesafricaines.revues.org/document3.html>.

<sup>6</sup> MORENO FRAGINALS, Manuel: «Aportes culturales y deculturación». In: MORENO FRAGINALS, Manuel (relator): *África en América Latina*. México. Siglo XXI editores, 1977, pág. 16.

<sup>7</sup> BASTIDE, Roger: *Les Amériques noires*. Paris, Editions Payot, 1967, pág. 99.

efecto, pese a que los plantadores intentaron mantener una diversidad étnica entre las dotaciones de esclavos para evitar peligros de sublevaciones, sin embargo, esta variedad de procedencias tuvo limitaciones porque el suministro de esclavos estaba reducido a unas áreas del continente africano. Las zonas de extracción se fueron variando a lo largo del período en que se mantuvo el tráfico de esclavos en función de las disponibilidades y de las alianzas de los traficantes con los pueblos de la costa y las de éstos con los grupos del interior. Esta situación hizo que en el tráfico negrero hubiera cierta homogeneidad de los grupos embarcados hacia América y que quedase reflejada en las composiciones de las dotaciones de esclavos. Ya desde el siglo XVI los propietarios habían adquirido cierto conocimiento y habían estereotipado las cualidades y vicios de sus dotaciones por lo que preferían esclavos de unas zonas determinadas frente a esclavos procedentes de otras áreas de África. Los negros de África Central, por ejemplo (los bantu), eran preferidos porque se decía de ellos que mostraban predisposiciones en asimilar las pautas de la civilización europea. Así, según Roger Bastide, los bantu fueron muy apreciados por su fuerza física, su capacidad para aguantar el trabajo y por ser ellos mismos buenos agricultores desde su continente<sup>8</sup>. Por otra parte, la dependencia de los traficantes de los puertos de abastecimiento por mano de obra, hacía que la diversidad étnica no fuese tan importante, al menos desde el punto de vista lingüístico.

Con respecto a los bantu, se nota que durante el periodo de la trata, las zonas de extracción de los esclavos iba desplazándose desde el norte hacia el sur del continente africano. Al propósito, Mellafe nos enseña dos zonas donde, en los siglos XVI-XVII, los portugueses se abastecieron en mano de obra africana destinada a las colonias ultramarinas españolas: «A finales del siglo XVI y en la primera mitad del siguiente, la gran factoría de Santo Tomé, que desde la isla de su nombre dominaba el actual Camerún y parte del Congo; de ahí se embarcaron diversos contingentes de cultura bantú»<sup>9</sup>. En cuanto a la segunda, ella fue explotada desde mediados del siglo XVII y se extendía al sur del río Congo y ocupaba toda la región de Angola<sup>10</sup>. De ello, es evidente que la cuantía de esclavos embarcados en los puertos negreros africanos en ambos siglos fue mayormente bantu y que en los siguientes lo fueron en menor grado. Por ende, hubo en las colonias españolas naciones conformadas por negros de esta cultura, en las colonias donde, en los citados siglos, se requirió importante mano de obra negra.

Pues, el mantenimiento y la oficialización de las naciones africanas tuvieron como mayor consecuencia el renacimiento y luego la supervivencia de las manifestaciones más o menos puras de las formas culturales tradicionales africanas. Estas instituciones, según las describen los historiadores, eran muy bien organizadas. Por ejemplo, en la región del Río de la Plata, existían cuatro naciones africanas: Conga, Mandinga, Ardra y Congo. Las más importantes podían subdividirse en “provincias”. Así, en Montevideo (Uruguay), la nación Congo se dividía en seis provincias: Gunga, Guanda, Angola, Mujola, Basundi y Boma. En las colonias donde existieron, las naciones, si no conseguían comprar casas, las podían construir. Tal fue el caso en Lima con las naciones Angola, Caraveli, Mozambique, Congo Chala, etc. Las casas de las naciones se llamaban aún “cabildos”. Aquellas tenían sus gobernadores, rey y reina, damas, príncipes y orquestas propios.

En Cuba, según nos enseña Bastide, las naciones se constituían en “cabildos” (Arara, Lucumi, Congo, Nañigo, etc), los cuales tenían sus estatutos internos y podían celebrar fiestas privadas en sus propiedades. Ellas salían por las calles de la Habana dos veces al año. Así, en ocasión de la Epifanía o del Carnaval, los cabildos cantaban y bailaban bajo máscaras que recordaban las sociedades secretas

---

<sup>8</sup> BASTIDE, Roger: *ob. cit.*, pág. 113.

<sup>9</sup> MELLAFE, Rolando: *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. México. Biblioteca SepSetentas, 1973, pág. 74.

<sup>10</sup> ídem.

africanas. También sus instrumentos musicales eran típicamente africanos, los habían podido reelaborar en América. En cuanto a los nombres de los bailarines que se escondían debajo de las máscaras, eran los de dioses o espíritus venerados en el continente negro<sup>11</sup>. En estas congregaciones, los miembros celebraban sus ritos y cultos africanos. El rey en la nación era muy a menudo un negro que había nacido en África o que era descendiente de rey, es decir uno que guardaba casi intacto su acervo cultural.

En Hispanoamérica, los cabildos tenían casi las mismas funciones que las fraternidades en África Occidental. En su seno se reprodujeron los modelos de los linajes africanos, donde el capitán del cabildo ejercía de jefe de linaje. Dentro del cabildo o de la nación se creaban solidaridades que llevaban desde la atención a miembros necesitados del cabildo hasta la compra de la libertad de algunos esclavos pertenecientes al mismo grupo étnico. El funcionamiento exterior de los cabildos parecía absolutamente controlado por el poder colonial, sin embargo, el funcionamiento interno variaba y servía para reforzar la etnicidad. Además de comprar la libertad a sus miembros, las naciones se ocupaban también del entierro de sus miembros cumpliendo todos los rituales que iban con el luto. Es decir despedirse del difunto y pedirle su protección desde el “mbamu” o el mundo de los difuntos y también se le pedía que transmitiera a los demás difuntos las necesidades de los vivos. En los cabildos se volvió a practicar el culto de los difuntos. Este aspecto fue una de las características sobresalientes de las naciones de los negros bozales.

Finalmente, resultó que los españoles, si consiguieron desunir a los africanos e imposibilitar su cohesión a través de las divisiones étnicas, favorecieron al revés el encuentro de pueblos de misma procedencia y de misma etnia. Todas aquellas instituciones creadas por las autoridades coloniales con fin del odio entre los negros, acabaron transformándose en círculos identitarios africanos dentro de los cuales unos de sus aspectos culturales volvieron a expresarse. Con respecto al papel de las naciones africanas en cuanto a la supervivencia de las tradiciones africanas, Moreno Friginals concluye afirmando que: «los cabildos urbanos permitieron la supervivencia, en alto grado de pureza, de ciertas manifestaciones culturales de los pueblos africanos»<sup>12</sup>.

### **Las cofradías de negros**

La dominación de un pueblo por otro nunca puede ser total. Si al nivel social se puede controlar al sometido, al revés, al nivel psicológico esto no resulta evidente. En este ámbito, pensamos que si el control de los pueblos africanos se pudo aplicar en la sociedad colonial, su memoria sin embargo quedó siempre fuera del alcance de los españoles y de sus técnicas de acatamiento. La hipocresía fue patente. En América, las cofradías de negros libres y/o esclavos eran círculos donde ellos debían realizar sus obligaciones religiosas. La existencia de las cofradías de negros en el Nuevo Mundo no es más que la continuación de una viejísima forma de organización religiosa heredada de la Edad Media y que España reprodujo en sus colonias ultramarinas. En la España de finales de la Edad Media y de inicio de la época colonial, la cofradía era «un grupo de individuos, constituidos para fines religiosos en asociación, para realizar algunas obras de piedad [...]»<sup>13</sup>. Al poblar el Nuevo Mundo, los españoles reprodujeron muy tempranamente sus organizaciones piadosas.

---

<sup>11</sup> BASTIDE, Roger: *ob. cit.*, págs. 100-101.

<sup>12</sup> MORENO FRAGINALS, Manuel: *ob. cit.*, pág. 16.

<sup>13</sup> NGOU-MVE, Nicolas: «Mesianismo, cofradías y resistencia en el África bantu y la América ibérica». In: NGOU-MVE, Nicolas (coord.): *Le Gabon et le monde ibérique. Actes du colloque international*. Libreville, EDICERA, 2002, pág. 76.

En la Nueva España por ejemplo, las primeras cofradías de México se implantaron durante el periodo de Hernán Cortés, es decir sólo unos años después de 1521. Esta forma de organización cabía perfectamente en la política eclesiástica que quería crear en América una sociedad cristiana sin herejía. Pero la América española no fue una extensión de tierras donde habían de cohabitar sólo los peninsulares. De ello, la misión evangélica tocó inmediatamente a los indígenas a medida que se iba conquistando parcelas del nuevo continente. Cuando llegaron los esclavos africanos, la Iglesia actuó también sobre ellos para que no volvieran a practicar sus ritos u otras formas de creencia que nada tenían que ver con el cristianismo. Pero en ello se equivocaron los peninsulares porque desde la segunda mitad del siglo XVI, más precisamente desde 1528, los cautivos africanos que se introducían en las colonias de Hispanoamérica por los puertos de Veracruz y Cartagena eran verdaderos bantú adeptos de la poligamia y del culto de los ancestros<sup>14</sup>.

Además de esto, otro aspecto relativo a los esclavos africanos hizo que los misioneros enviados por la corona de Castilla atendieran particularmente a los negros. Siempre los españoles habían sospechado la evangelización portuguesa en África. A ocasión de unas investigaciones emprendidas por ellos al respecto se vino a descubrir que aquella evangelización era muy superficial y que los esclavos que llegaban en las colonias españolas, aunque bautizados, venían sin algún conocimiento de los meros dogmas del cristianismo. Desde este momento, era imperioso para los misioneros españoles hallar un método de evangelización eficaz para el adiestramiento religioso de los negros. Fue así cómo unos religiosos españoles, por su iniciativa propia decidieron «ofrecer a los esclavos africanos [...] unos círculos de evangelización, de organización, de ayuda y de diversión»<sup>15</sup>. Esta iniciativa fue bien acogida por las autoridades de Castilla. Así, en la *Recopilación de Leyes de Indias* de 1608 fueron institucionalizadas y legitimadas las cofradías de negros y se definió su campo de acción. Según este reglamento, las cofradías debían ser vigiladas para que no urdiesen alguna conspiración. Eran creadas para fines piadosos, debían tener su propio reglamento en el que se debía preconizar el socorro mutuo; si algún miembro de ellas enfermase, sus hermanos habían de asistirle. Se añadía también que cada cofradía debía tener su sitio en la iglesia así como sus días de fiesta, sus predicadores<sup>16</sup> e inclusive debía organizar sus asambleas.

Los cofrades estaban agrupados bajo la advocación de un santo patrón. Para cumplir con sus funciones los miembros de la cofradía aportaban cuotas o hacían donaciones puntuales, lo que permitía que la cofradía pudiera atender las necesidades de los afiliados así como el mantenimiento del culto en las capillas fundadas. Entre las funciones principales de las cofradías y cabildos de carácter étnico estaba la preparación de las fiestas en honor al santo patrón, el cuidado de viudas y huérfanos y el entierro de los muertos. La evangelización de los negros tenía también como finalidad hacer que los esclavos aceptaran su condición y trato, entonces los amos no dudaron en fomentar las agrupaciones de sus dotaciones en cofradías, tal como lo indica Mondragón Barrios: «los propietarios de esclavos negros permitieron que ellos tuvieron una cofradía propia, como sucediera en 1560 al organizarse la cofradía de San Nicolás de Tolentino en la iglesia de Veracruz. En 1600 surgió la cofradía de la Coronación de Nuestro Señor y San Benito en el templo de Santa María la Redonda»<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> NGOU-MVE, Nicolas: «Mesianismo, cofradías y resistencia...»: *ob. cit.*, pág. 77.

<sup>15</sup> ídem.

<sup>16</sup> TARDIEU, Jean-Pierre: *Le destin des noirs aux Indes de Castille: XVI-XVIII èmes siècles*. Paris, L'Harmattan, 1984, pág. 231.

<sup>17</sup> MONDRAGÓN BARRIOS, Lourdes: *Esclavos africanos en la ciudad de México*. México, Ediciones euroamericanas, 1999, pág. 58.

Según el testimonio de Torquemada, en 1609, ya había muchas cofradías de negros en México las cuales se dedicaban a las buenas acciones<sup>18</sup>. Protegidas y fomentadas por los religiosos, los negros ingresaron aquellas organizaciones en masa hasta que unas se encontraron con tantos miembros que las autoridades coloniales expresaron serias inquietudes. Tal fue el sentido de la carta del virrey de la Nueva España, Martín Enríquez, al Consejo de Indias en abril de 1572. En ella, él señalaba la existencia en la ciudad de México de una poderosa cofradía de negros capaz de reunir a más de dos mil miembros<sup>19</sup>. En 1621, en la ciudad minera de Zacatecas había unas nueve cofradías de negros. Ellas, del mismo modo que las naciones, se constituían en función de las zonas de procedencias de sus miembros. En los siglos XVI-XVII, con la intensificación de la trata en África Central, el dinamismo de las cofradías novohispanas también tomó proporciones mucho más importantes e inquietantes. Con respecto a México, Ngou-Mve afirma que las cofradías bantu (de nación Congo o Angola) eran las más dinámicas y temidas<sup>20</sup>

En su organización interna, los miembros de la cofradía nombraban un rey y una reina, duques, condes, marqueses, príncipes, capitanes de la Guardia, secretarios del rey, damas y otras dignidades de la casa del rey. A pesar de que la forma de organización se calcaba sobre el modelo occidental, sin embargo, las más de las veces, el liderazgo recaía sobre los que habían nacido en África. Es decir en los que habían tenido funciones similares en su reino o en quienes pertenecían a la corte o a la familia real. Tal fue el caso de Pedro uno de los reyes que hubo en la cofradía de Nuestra Señora de la Merced de México. Éste había sucedido a su hermano Pablo fallecido en 1611. Ambos habían nacido en Angola y se decía que Pedro había sido jefe en Angola. Al dejar el difunto una viuda llamada María y que también era de nación Angola, esta se volvió automáticamente la mujer del hermano del difunto como se hacía entre los antiguos pueblos bantu<sup>21</sup>. Se nota pues que dentro de las cofradías, los negros empezaron de nuevo a instaurar algunas ramas de sus tradiciones.

Así, debido a las desviaciones que en ellas observaban las autoridades y al número importante de miembros que constaban en algunas cofradías, se intentó muchas veces su prohibición en Nueva España pero sin éxito. En efecto, si los decretos de supresión de las cofradías de negros nunca pudieron ser respetados ni aplicados y que los miembros de ellas sospechosos de herejía nunca fueron enjuiciados, era porque la mayoría de aquellos negros eran esclavos o criados de importantes funcionarios reales. Sus amos entonces se oponían al encarcelamiento de sus siervos. En este sentido, con respecto al virreinato de la Nueva España, Ngou-Mve indica que «todos eran esclavos de las más altas personalidades de la ciudad de México. Esta condición obstaculizaba la ejecución de la justicia porque sus amos se opusieron al encarcelamiento de sus fieles servidores»<sup>22</sup>.

Pues, al amparo de los peligros de la justicia colonial y en particular los del Santo Oficio de la Inquisición, esas organizaciones étnicas de africanos se desviaron de los objetivos que justificaban su creación. Entonces, en el seno mismo de la cofradía, los ritos africanos fueron practicados, las lenguas vernáculas y la tradición oral fueron transmitidas a los más pequeños. En sus días de fiesta, las cofradías rendían culto a un santo patrón católico que en realidad ocultaba una divinidad africana. Se operó la asimilación o identificación de los santos católicos con los dioses africanos. Para el africano animista fue muy fácil identificar a los santos católicos con las divinidades africanas. Los atributos materiales de los santos de la iglesia católica sirvieron para ocultar a las divinidades africanas. Fue así

<sup>18</sup> NGOU-MVE, Nicolas: «Mesianismo, cofradías y resistencia...»: *ob. cit.*, pág. 76.

<sup>19</sup> NGOU-MVE, Nicolas: «Mesianismo, cofradías y resistencia...»: *ob. cit.*, pág., pág. 77.

<sup>20</sup> ídem.

<sup>21</sup> ibidem, pág. 83.

<sup>22</sup> ibidem, pág. 82.

cómo las cofradías de negros habían «permitido la conservación y la reproducción de las culturas africanas en el Nuevo Mundo»<sup>23</sup>.

### **Cantos, bailes y otros hábitos africanos**

Las diversiones de los esclavos se presentaron como el mejor remedio frente a su penosa condición. En vez de curar a los enfermos, los amos proponían el canto y el baile a sus esclavos para mantenerlos en buenas condiciones físicas y psicológicas. Así visto, podemos considerar las diversiones de negros como uno de los medios sencillamente ofertos por las autoridades coloniales para la implantación de las tradiciones africanas en el Nuevo Mundo. Desde los barcos negreros, se permitía que los negros capturados cantasen y bailasen para no morir. Desde este momento, los negreros ya permitían la expresión de las formas rítmicas africanas tradicionales. En estos barcos, los cautivos no podían sino bailar y cantar según lo hacían cuando libres en su continente. Una vez en Hispanoamérica, los dueños de esclavos volvieron a usar esta medida no sólo para contentar a sus desdichados esclavos sino para que un rato olvidasen sus pésimas condiciones de vida y de trabajo.

Las condiciones de vida de los esclavos no iban sin consecuencias que afectaran la productividad de los ingenios o de las minas. En efecto, con respecto a los esclavos de las plantaciones, se ha probado que aquellos estaban continuamente expuestos a diversos peligros y enfermedades que diezmaban a muchos. Así, hasta inicio del siglo XIX, estas enfermedades mataban tanto a los varones como a las hembras y a los niños. El afán de lucro de los amos ocasionó considerables pérdidas de mano de obra porque se negaban a meterse en gastos para curar a sus esclavos enfermos. Unos, moribundos pero aún vivos, eran rápidamente enterrados (a veces en las mismas plantaciones) para que sus familiares no perdieran tiempo en cuidarles. Parece que también, unos esclavos dolientes se mataron por sí mismos para no seguir sufriendo dado que era un sueño muy atrevido pensar que algún médico vendría a curarles. De ello, hacía falta ocasionar las diversiones de los esclavos para un supuesto bienestar. Entonces, de vez en cuando, en las haciendas, se permitía que los negros se recreasen en toda libertad. Así, los amos fueron obligados conceder a sus esclavos los domingos y días feriados de la Iglesia para que bailasen y cantasen a su manera<sup>24</sup>.

A parte esto, esas festividades de esclavos muy pronto suscitaban otro interés para los españoles. Esta vez no se trataba de cualquier intento de provecho económico sino de un momento muy divertido para los amos quienes fueron poquito a poco estando bajo el encanto de aquellos raros y extraños cantos y bailes. A este propósito, Jean-Pierre Tardieu afirma que los blancos acabaron por apreciar las danzas de los negros porque les despertaban la curiosidad, les fascinaban y les divertían<sup>25</sup>. Esta opinión muy compartida entre los españoles fue también aprobada por las autoridades coloniales las cuales debieron de legislar sobre el asunto<sup>26</sup>. El deseo de los esclavos de encontrarse y celebrar sus fiestas fue algo que se notó con frecuencia. En Nueva España, en 1605, el virrey de México, Luís Velasco informaba al monarca de tales comportamientos de los esclavos. Pues, los municipios autorizaron aquellas diversiones que llamaron “danzas de negros” y fueron permitidas cuando las fiestas religiosas.

---

<sup>23</sup> *ibidem*, pág. 76.

<sup>24</sup> BASTIDE, Roger: *ob. cit.*, pág. 96.

<sup>25</sup> TARDIEU, Jean-Pierre: *ob. cit.*, pág. 206.

<sup>26</sup> *ídem*.

En la costa del golfo mexicano se han mantenido unas danzas tales como: negritos, chucumbé, sacamandú, maracumbé, babaneras, guarachas, rumba, danzones<sup>27</sup>, etc. Si aquellas diversiones permitieron a los esclavos olvidar un rato su servidumbre, de no caer en la desesperanza, enfrentar la realidad y reestructurar su personalidad, ellas constituyeron en contrapartida el cuadro institucional de la supervivencia de los cantos, bailes así como otras manifestaciones artísticas africanas<sup>28</sup>. En el continente de arriba, los esclavos de las zonas rurales debieron de readaptar sus formas rítmicas y sus danzas porque difícilmente se conformaron con individuos de una misma etnia. Realizaron por consiguiente una síntesis de sus ritmos. Como ya lo hacían en África, los esclavos encontraron en la naturaleza americana los materiales necesarios para reproducir sus instrumentos musicales y eso para conferir a los cantos su verdadera vocación en el sentido africano. Mediante el estudio de Moreno Fragnals sobre los instrumentos musicales de los esclavos africanos, resulta que ellos fabricaban desde los idófonos, los membranófonos, los aerófonos hasta los arcos musicales<sup>29</sup>.

En las danzas de la nación congo por ejemplo, se observaban unas características de claro origen bantu como sus coreografías, sus máscaras y sus tambores que tenían como nombres: “llamador”, “alegre” y “tambora”. Así, reconstituido su universo musical, el muntu se movió y se puso a bailar conforme lo venía haciendo en su tierra de origen. El canto al que sostenían los compases del instrumento musical ya tenía otro papel: un papel sagrado. Entonces, mediante el canto y el baile, los esclavos hicieron más que divertirse: rezaron e imploraron a sus divinidades. Este doble papel musical y religioso escapó evidentemente a los amos quienes no veían más que cuerpos que se movían, oían cantos sin interés y ritmos de puros “salvajes”. Pues, el esclavo bailaba conforme con sus creencias para acercarse a sus divinidades<sup>30</sup>. En esta perspectiva de religiosidad envuelta en meras diversiones, las notas de los tambores ya no eran simples notas rítmicas de cualquier vulgar tambor que invitasen o convocasen al baile. En las haciendas, esos ritmos eran celebraciones, leyendas e historias, mensajes y oraciones; etc. Con ellos se transmitía la sabiduría de los ancianos y quizás se incitaba a la revuelta.

Aparte del mantenimiento de los cantos y bailes africanos, los colonos españoles ofrecieron aún otras vías de resistencia a la cultura africana. En efecto, antes de que se intensificara el tráfico negrero, se permitía a los desdichados cautivos llevar consigo unos objetos, unas plantas o algunos animales. Esto, desde el ámbito cultural, se considera ya como una vía de supervivencia de los hábitos africanos que sin duda no habían pensado los negreros. Estos pocos bagajes materiales habrían luego de tener gran impacto psicológico entre los esclavos por constituir la fuente diaria de reminiscencias africanas.

Quizás esta autorización deliberada de los negreros tenía entre otros objetivos el de mantener al esclavo en el sistema de producción, practicando él mismo la agricultura o la ganadería. Rolando Mellafe, hablando de los aportes culturales africanos en el inicio de la trata negrera, nos enseña que: «en años en que el hacinamiento de los barcos negreros no era aún cosa regular, se produjeron aportes culturales concretos, ya que los esclavos traían plantas, semillas, pequeños animales y algunos de sus enseres de la vida cotidiana. Así los primeros negros que vinieron de Guinea trajeron a América tubérculos del tipo Ñame y algunos tipos de gallinas y gallos africanos»<sup>31</sup>. No parece entonces asombroso si supervivieron las prácticas culinarias africanas que acabaron por compartir el cotidiano de los esclavos. Cabe recalcar aquí que los amos hicieron lo necesario para que los esclavos quedasen encauzados

<sup>27</sup> ídem.

<sup>28</sup> BASTIDE, Roger: *ob. cit.*, pág. 96.

<sup>29</sup> ARETZ, Isabel: «Música y danza (América Latina continental, excepto Brasil) ».In: *África en América Latina*. México, Siglo XXI editores, 1977, págs. 246-252.

<sup>30</sup> ibidem, pág. 261.

<sup>31</sup> MELLAFE, Rolando: *ob. cit.*, pág. 38.



únicamente en el trabajo, sobre todo de la tierra. Por consiguiente se les concedieron pequeñas parcelas donde ellos pudieran realizar sus huertos. Entre sí, los esclavos se echaban mano mediante el sistema del trabajo colectivo como se hace hasta ahora entre algunos pueblos de África Central.

En el proceso de supervivencia del arte culinario de los esclavos, los amos intervinieron aún de otra manera. Los historiadores que han estudiado el asunto indican que las dueñas solían tomar a su servicio unas esclavas para trabajar de cocineras. Aquellas negras, con frecuencia, introdujeron en el proceso de cocimiento sus propios condimentos y recetas<sup>32</sup>. Fuera del arte culinario, la hacienda favoreció también la supervivencia de la endocultura africana. Según nos enseñan los historiadores, cierta edad de niños no tenía derecho al trabajo. Por otro lado, había ancianos que se quedaban en casa porque su fuerza física ya no era más provechosa. Entonces, esos ancianos solían encargarse de la custodia de niños cuyos familiares pasaban el día en las plantaciones. Bastide indica que las viejas tendían más a rememorar su pasado africano y que esta memoria pudo ser transmitida a los niños que criaban<sup>33</sup>. Esta memoria oral siempre ha existido entre los pueblos bantu.

La manumisión fue otro factor que permitió a los esclavos reproducir su cultura en el Nuevo Mundo. En Nueva España por ejemplo, los relatos de los historiadores nos hacen pensar que durante el periodo colonial la mayoría de la población negra era conformada por esclavos. Este parecer no puede ser válido si consideramos los recientes estudios. En efecto, Nora Reyes Costilla y Martín González de la Vara nos muestran al propósito que: «en Nueva España [...], los nuevos estudios nos dejan ver que la gran mayoría de la población negra era libre, estaba presente en casi todas las regiones del virreinato y en las costas formó comunidades libres»<sup>34</sup>. Especialmente este dato no lo podemos pasar por alto, dado todo lo que incluye en el comportamiento diario de esos africanos. Hemos de saber primero que la libertad de los esclavos en toda la América española colonial era posterior a la esclavitud. Y ahora libres y conformados en sus propias comunidades, ya tenían toda la latitud de vivir sus tradiciones africanas.

De ello, además del arte culinario pudieron de nuevo edificar sus viviendas y sus poblados al modelo africano. Aguirre Beltrán que ha observado las habitaciones de los africanos en la comarca de Cuijla (México) indica la forma bantu: «la habitación de planta redonda es un tipo tradicional de vivienda no sólo en Cuijla, sino en gran parte de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Todo parece indicar que tal tipo de casa es una retención cultural de procedencia africana, más específicamente, bantu»<sup>35</sup>. En estas comunidades, otros hábitos volvieron a formar parte del cotidiano de los esclavos. Aún en Cuijla, el matrimonio se practicaba con el rapto de la querida. Al cabo de tres días, los amantes se presentaban ante los familiares de la chica quienes podían entonces la “lobola” o dote. Después se celebraba el matrimonio. Y aún, esta práctica se ha conservado hasta nuestros días en algunos pueblos de Gabón, país de África Central. En México de manera general, los negros libres conservaron otras costumbres tales como el hecho de llevar los niños a cuestas o los paquetes en equilibrio sobre la cabeza, el tocado, el trabajo colectivo, los ritos de cortesía, las normas del matrimonio, la poligamia, etc. Incluso las viviendas eran de forma redonda y se construían de tal manera que compartieran un mismo patio<sup>36</sup> como se notaba entre los antiguos reinos bantu.

<sup>32</sup> BASTIDE, Roger: *ob. cit.*, pág. 96.

<sup>33</sup> BASTIDE, Roger: *ob. cit.*, págs. 95-96.

<sup>34</sup> COSTILLA NORA, Reyes y GONZÁLEZ DE LA VARA, Martín: «Cambio de género y protesta de mujeres en el México colonial». In: NGOU-MVE, Nicolas (coord.): *Kilombo. Revue annuelle du Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines N°1*. Libreville EDICERA, 2001, pág. 37.

<sup>35</sup> GONZALO AGUIRRE, Beltrán: *Cuijla*. México, Lecturas 90 mexicanas, 1985, pág. 93.

<sup>36</sup> BASTIDE, Roger: *ob. cit.*, págs. 69-72.

También reapareció en esas comunidades el pilar de la sociedad tradicional bantu: el nganga o curandero tradicional. Refiriéndose a la terapéutica de los negros bozales en México, José Arturo menciona el nganga bantú: «en la identificación de ese bagaje cultural, mediante la herboria empleada en la terapéutica y posología del bozal [...] se trataba de un médico tradicional; el nganga o especialista contra los hechizos ndmisi propio de todo el mundo de habla bantu del Sahara a Sudáfrica, de Mozambique a angola, de Uganda al Camerún»<sup>37</sup>.

## Conclusión

De muchas maneras respondieron los negros al sistema esclavista en Hispanoamérica. Los historiadores y antropólogos que se han aferrado en el estudio de las culturas negras en la América española quedan unánimes y reconocen que la deculturación de un individuo nunca puede ni podrá ser total en determinadas condiciones. Eso es lo que ocurrió con los africanos en la sociedad hispanoamericana a lo largo del periodo hispánico. La justificación del fracaso de la deculturación y la emergencia de las formas culturales que se querían borrar vino de un único principio: la voluntad. En el Nuevo Mundo, es de reconocer que sólo hubiera tenido éxito el proceso de deculturación si el negro hubiera consentido y colaborado. Pero desde el momento que eso le fue impuesto, se oponía de hecho a su voluntad.

Por consiguiente la sociedad colonial y su sistema esclavista dieron cabida a una forma de guerra intercultural sutil y a veces abierta la cual no era más que el reflejo del rechazo de la cultura impuesta. Desde esta perspectiva surgió el engaño, la burla y el fingimiento de asimilación de la cultura donante, lo que Herskovitz identifica como la reinterpretación. En la sociedad colonial hispanoamericana, los pueblos africanos transformaron a su provecho todo lo que se les hizo y que tendía a desperdiciar sus distintas culturas. Así es cómo la disgregación étnica fue bien acogida entre los bantu. Esta política divisoria de africanos tuvo unos éxitos porque grupos denunciaron a los que estuvieran conspirando contra la dominación española. Pero desgraciadamente no son frecuentes esas alevosías entre africanos. Mediante las naciones por ejemplo, los bantu pudieron encontrarse y reproducir unas de sus tradiciones sociales o religiosas. Cuando los esclavos eran de etnias diferentes se realizaba entre sí el proceso de sincretismo de sus culturas. Eso también respondía a su necesidad de identificarse y afirmarse dentro de la sociedad colonial.

En la África Central del tiempo de la trata negrera (el antiguo reino de Angola), la evangelización ya mostraba tantas incoherencias que parte del pueblo la había rechazado. Otra vez, en el Nuevo Mundo, fue difícil a los bantu conciliar su trato con todo lo que se les enseñaba. Esta dualidad en el catolicismo creó entre los africanos la necesidad de volver a practicar sus cultos y rezar a sus divinidades. Pues, en sus cofradías, los negros escondieron sus ídolos detrás de las imágenes de santos católicos. De ello, cuando esas cofradías rendían homenaje a su santo patrón, en realidad lo hacían pensando en una determinada divinidad suya. Así es cómo se mantuvo la idolatría africana dentro de las cofradías y de las feligresías.

---

<sup>37</sup> MOTTA SÁNCHEZ, José Arturo: «Vicisitudes de un proyecto de investigación sobre la muerte entre los esclavos negros en México». In: NGOU-MVE, Nicolas (coord.): *Kilombo. Revue annuelle du Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines N°2*. Libreville, EDICERA, 2004, págs. 212.

Los ritmos musicales africanos supervivieron porque, por un lado, las diversiones de esclavos fueron consideradas por los colonos como un medio no sólo que permitía reducir la elevada mortalidad de los esclavos, sino también, porque les permitía olvidar por un rato sus sufrimientos. A este nivel, lo que más merece la atención es que se les permitió divertirse acorde como lo hacían en su continente de procedencia. Por otro lado, los ritmos y bailes africanos fueron para los propios españoles una fuente de diversión. De ello, las fiestas religiosas fueron momentos particulares de gran emoción para la raza blanca. En ellas aparecían los cabildos y las cofradías de negros con sus instrumentos musicales, sus máscaras, su vestimenta ceremonial y cuantos otros elementos puramente africanos. En ello, los españoles no vieron que estaban permitiendo y legitimando las tradiciones africanas. En suma, no es atrevido acusar a la propia sociedad colonial de haber propiciado la supervivencia de muchas formas culturales africanas y por lo tanto bantu en todas las partes donde fueron introducidos los contingentes de negros africanos.

## Bibliografía

ALVEAR ACEVEDO, Carlos. La Iglesia en la historia de México. Editorial Jus, México, 1995.

ALVAREZ NAZARIO, Manuel. El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico. Instituto de cultura puertorriqueña, San Juan de Puerto Rico, 1974.

ARETZ, Isabel. “Música y danza (América Latina continental, excepto Brasil)”. En: MORENO FRAGINALS, Manuel (relator). *África en América Latina*. Siglo XXI editores, México, 1977.

BASTIDE, Roger. Les Amériques noires. Editions Payot, Paris, 1967.

BAUDOT, Georges. La vie quotidienne dans l'Amérique espagnole de Philippe II, XVIème siècle. Hachette, Biarritz, 1981.

BENOIST, Jean. “Organización social y alienación”. En: MORENO FRAGINALS, Manuel (relator): *África en América Latina*. Siglo XXI editores, México, 1977.

CAPONE, Stefania. "Entre Yoruba et Bantou: L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines". En: *Cahiers d'études africaines, études et essais*. <http://etudesafricaines.revues.org/document3.html>, consultado el 30/03/06.

CARRERA DAMAS, Germán. “Huida y enfrentamiento”. En: MORENO FRAGINALS, Manuel (relator). *África en América Latina*. Siglo XXI editores, México, 1977.

CASTILLO, Mathieu Nicolas [del]. “Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos”. Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo LXII, Bogotá, 1982.

COSTILLA NORA, Reyes y GONZÁLEZ DE LA VARA, Martín. “Cambio de género y protesta de mujeres en el México colonial”. En: NGOU-MVE, Nicolas (coord.). *Kilombo. Revue annuelle du Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines N°1*. EDICERA, Libreville, 2001.

ELLIOT, J.H. La España imperial: 1469-1716. (5º ed.) Editorial Vicens Vives, España, 1986.

GONZALO AGUIRRE, Beltrán. Cuijla. Lecturas 90 mexicanas, México, 1985.

GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildfonso. “Los franciscanos y los Negros en el siglo XVII”. En: *Notas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Casa Eclesiástica de Madrid, Madrid, 1974.

KONETZKE, Richard. Historia universal siglo XXI. América Latina II. La época colonial. Vol. 22, Siglo XXI editores, Argentina, noviembre de 2002.

LUCENA SALMORAL, Manuel. "Traite négrière et christianisme chez les espagnols: controverse sur des bantu du Congo débarqués à Carthagène des Indes au XVIII ème siècle". En: NGOU-MVE, Nicolas (coord.). *Le Gabon et le monde ibérique. Actes du colloque international*. EDICERA, Libreville, 2002.

MELLAFE, Rolando. Breve historia de la esclavitud en América Latina. Biblioteca SepSetentas, México, 1973.

MONDRAGÓN BARRIOS, Lourdes. Esclavos africanos en la ciudad de México. Ediciones euroamericanas, México, 1999.

MORENO FRAGINALS, Manuel. “Aportes culturales y deculturación”. En: MORENO FRAGINALS, Manuel (relator.). *África en América Latina*. Siglo XXI editores, México, 1977.

MOTTA SÁNCHEZ, José Arturo. “Vicisitudes de un proyecto de investigación sobre la muerte entre los esclavos negros en México”. En: NGOU-MVE, Nicolas (coord.). *Kilombo. Revue annuelle du Centre d’Etudes et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines N°2*. EDICERA, Libreville, 2004.

NGOU-MVE, Nicolas. L’Afrique Bantu dans la colonisation du Mexique (1596-1640). CICIBA, Libreville, 1979.

NGOU-MVE, Nicolas. “Mesianismo, cofradías y resistencia en el África bantu y la América ibérica”. En: NGOU-MVE, Nicolas (coord.). *Le Gabon et le monde ibérique. Actes du colloque international*. EDICERA, Libreville, 2002.

NGOU-MVE, Nicolas. “L’engagement espagnol contre les nègres-marrons du Mexique au XVII ème siècle”. En: NGOU-MVE, Nicolas (coord.). *Kilombo. Revue annuelle du Centre d’Etudes et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines N°2*. EDICERA, Libreville, 2004.

NGOU-MVE, Nicolas. “El origen bantú del kilombo iberoamericano (siglos XVI y XVII)”. En: NGOU-MVE, Nicolas (coord.). *Kilombo. Revue annuelle du Centre d’Etudes et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines N°1*. EDICERA, Libreville. 2001, 88 págs.

OBENGA, Théophile et SOUINDOULA, Simão. Racines Bantu. CICIBA, Libreville, 1991.

ORTIZ, Fernando. Los negros esclavos. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

TARDIEU, Jean-Pierre. Le destin des noirs aux Indes de Castille : XVIe-XVIIIe siècles. Paris, L’Harmattan, 1984.