

Un Territorio Blanco para María Mandinga

Matilde Eljach

Universidad del Cauca

A mi tía Josefina, puerta abierta a mi ancestro cimarrón

Resumen: La Colonia generó diversidad de escenarios de apropiación cultural. ¿Cómo fue la inserción de la mujer esclavizada en territorio colonial? ¿Cómo se expresó su presencia? ¿Cuál es su legado? ¿Cómo re-creamos hoy, cómo identificamos a nuestras abuelas africanas en el presente? En especial a través de la construcción femenina del territorio. El tejido social que en silencio construyó y construye la mujer negra, descendiente de esclavos y esclavas.

Palabras clave: Colonia, africanos, esclavitud, territorio, mujer, construcción femenina, resistencia.

Abstract: *A diversity of cultural appropriation settings generated in the Colon. How did the inclusion of the enslaved woman in the colonial territory take place? How did her presence express itself? What is her legacy? How do we re-create and identify our African grandmothers today? The social fabric that slaves descendant black women have silently woven for the conservation and communication of values and genetic and cultural codes reveals not only in the skin color, but also in their blood, their language, their oral discourse, their religiousness, their gastronomy, their daily life, their rebelliousness cry.*

Key words: *Colony, africans, slavery, territory, woman, feminine construction, resistance.*

(...)

Guarda tu prehistoria de emigrantes

El mascarón de proa del navío

Que fue de Ulises y guió mi padre

Sobre las grises aguas del Pacífico. (...)

Desde entonces hay faros en los ojos

De todas las mujeres de mi sangre

Y hay redes en sus brazos pescadores

Y bahías al fin de cada viaje. (...)

“El Nieto”. Helcías Martás Góngora, 1978

Cuenta la leyenda que cuando los primeros grupos de africanos esclavizados arribaron a Cartagena de Indias en el siglo XVI, las mujeres que sobrevivieron con sus hijos la ignominiosa travesía, portaban enredados en su cabello ulótrico, granos de frijol negro,

semillas traídas de su lejana tierra, silencioso testimonio de su cultura, y prueba inconfesable de su fe en la posibilidad de seguir sembrando, cosechando, insertando vestigios de su saber ancestral en una tierra nueva que no los recibía precisamente con los brazos abiertos.

A pesar de la explotación esclavista, venían dispuestos a permanecer. A construir, a perpetuarse en la tierra y en la sangre de una tierra extraña y amarga. En la cual aún no terminan de reconocerse y de ser reconocidos.

¿Cómo fue la inserción de la mujer esclavizada en territorio colonial? ¿Cómo se expresó su presencia? ¿Cuál es su legado? ¿Cómo re-creamos hoy, cómo identificamos a nuestras abuelas africanas en el presente?

No es objeto de este ensayo determinar cuál era la condición de procedencia de estos negros esclavizados. Es decir, cuál fue la razón por la cual fueron vendidos como esclavos. Es sabido que aun antes de la trata esclavista, incluso en la antigüedad, el término esclavo contenía diversidad de situaciones de orden social, económico, político e incluso parental. Se extendía a todos los que estaban en algún tipo de sujeción, vasallaje, dependencia, sometimiento y situaciones similares. No exclusivamente de opresión política o explotación económica.

Es el derecho el que inscribe al esclavo como propiedad privada, enajenable y sometido a un único dueño. Esta cosificación, esta inscripción, sin embargo, en análisis de Claude Meillassoux, es no sólo inapropiada, sino imposible.

Pero en la perspectiva de su explotación, la asimilación de un ser humano a un objeto, o incluso a un animal, es una ficción contradictoria e insostenible (...) En la práctica los esclavos no son utilizados como objetos o animales a los cuales esta ficción ideológica procura disminuir (...) Una buena administración del esclavo implica el reconocimiento, en grados diversos, de sus capacidades de homo sapiens (...) (Meillassoux, 1990:11).

Esta ficción cuestionada por Meillassoux fue sido sostenida largo tiempo en el imaginario social, y aún en la vida académica, debido a la ausencia de memorias que permitan visibilizar los aportes y legados del África negra que arribó a territorio americano, y que le permitieron integrarse al territorio, en un esfuerzo por construir lo social en una multiplicidad de sentidos, a partir de los cuales es posible establecer la comunicación entre humanos. Y que a través de las palabras, y más allá

de ellas, les permite decir lo que son; les permite hacer, pensar, crear, construir al otro.

Sentidos que constituyen articulación social, ámbitos de poder: poder de nominación, de legislación de realidad, capaces de construir la alteridad. El orden social es construido en lo natural que funda la dicotomía yo/otro, primero desde la moral, y luego desde la ley; creación atravesada por concepciones y relaciones de poder que da origen a un lugar de enunciación originariamente axiológico. El ordenamiento social moldea territorializa a los seres sociales, apoyándose en los dispositivos de “presión social”, de control y de regulación.

La Colonia generó diversidad de escenarios de apropiación cultural. Uno de ellos pudo haber sido la interlocución entre las culturas africanas portadas por los negros esclavizados y la de los españoles representantes de la Corona, en un compartir la construcción de territorio, entendiendo este concepto de la siguiente manera:

El territorio es el sustrato espacial necesario de toda relación humana, y su problemática estriba en que el hombre nunca accede a ese sustrato directamente, sino a través de una elaboración significativa que en ningún caso está determinada por las supuestas condiciones físicas del territorio (García, 1976:13).

Una interlocución que se expresó en una amplia gama de significaciones, que interpelaban los mecanismos de construcción discursiva que la Corona española tenía previstos en su proyecto civilizador, atribuyendo al otro, en este caso al “negro” esclavizado un lugar, una territorialización, un no lugar en la historia, para que no vulnerara los conceptos de bien y mal. El jesuita Alonso de Sandoval designa a los esclavizados como Etiopes, reuniendo en ese concepto a todos aquellos que llegaron de África y de color negro, bajo una misma denominación, abstrayendo cualquier tipo de diferenciación y, por ende, de identificación cultural.

Esta generalización que denotan los análisis de Alonso De Sandoval son refutados en los estudios de hoy por trabajos como los de Adriana Maya Restrepo, quien realiza una caracterización sobre la diversidad de pueblos y culturas africanas, que arribaron a Cartagena y poblaron el territorio nacional. El esclavizado africano provenía en primera instancia de las costas de Angola y Guinea; entre 1533 y 1580 se estima que llegaron alrededor de 3,000 personas en esa condición:

(...) iolofos, berbesiés, mandingas y fulos; otros fulupos, otros banunes, o fulupos que llaman bootes, otros cazangas y banunes puros, otros branes, balantas, biáfaras y biojós, otros nalus, otros zapes, cocolies y zozoes. (...) (De Sandoval, citado por Maya Restrepo, 1998:18).

Además la historia registra a los yolofos, procedentes del Gran Yolofo, en los siglos XII a XV, quienes hablaban su propia lengua dentro del estado, pero a la vez otras diferentes: berbesiés, tuculores y mandingas. Del antiguo Reino del Congo, entre 1580 y 1640, llegaron a Cartagena los congos, monicongos, anzicos y angolas, la gente bantú, esta última fue la mayoritaria en Cartagena, durante la primera mitad del XVII. En el estudio de Adriana Maya también se registra que según Nicolás Del Castillo Mathieu: “el número de esclavos oficialmente importados entre 1580 y 1640 sería (...) de 169.371 (...)” (Maya, 1998:27).

Subregistro indudablemente, si se tiene en cuenta el inmenso incremento aportado por el contrabando.

Entre 1640 y 1810, la procedencia era de la zona africana del Bosque Tropical. Si bien entre 1640 y 1662 el flujo de esclavos se paralizó, la obtención de mano de obra por esta condición se mantuvo gracias al contrabando.

(...) Ejes, Xwla, Akán, Fantis e Ibos, (...) los Ararás y Popós o la gente Ewé-fofon (...) los Ararás (Ewé-fofon) fueron sin duda mayoría en Cartagena a finales del siglo XVII. (...) Subraya también la aparición de los Minas (Akán de habla twi) procedentes de la Costa de Oro entonces bajo el control inglés (...)” (Maya, 1998:36).

El año de 1789 al cambiar las condiciones históricas de Europa y de América se instauró el libre comercio y, por consiguiente, el fin de la trata negrera por Cartagena.

Pero a territorio americano no solamente llegaron hombres y mujeres desnudos, enfermos y hambrientos. Consigo trajeron sus culturas, sus formas de ser y estar, su capacidad para cultivar “(...) el millo y el arroz, las habas, el ñame, el taro asiático, la palma, el algodón, la ganadería de bovinos, la caza, la recolección, la pesca, la metalurgia, el comercio (...)”; los africanos esclavizados no sólo fueron sometidos por el yugo esclavista, también aportaron su sabiduría, su fuerza y su decisión de ser, de seguir siendo lo que no les era permitido ser.

En esta interlocución, los españoles no pudieron negar el aporte de los negros esclavizados, por tanto, la inserción en el territorio permitió:

(...) Visibilizar conjuntos de saberes, técnicas, oficios que hacían parte de las culturas de quienes llegaron de África deportados y en calidad de cautivos a las minas, haciendas, villas y ciudades de éste territorio (...) formas de adaptación que incluía el conocimiento de la agricultura de cereales, el dominio de la metalurgia del hierro y del cobre, de la orfebrería, la cría de animales domésticos, el comercio, la pesca fluvial y marítima, la recolección de crustáceos y la agricultura selvática de tubérculos, plátanos, además del cultivo de caña de azúcar (...) Esos conocimientos sobre las culturas africanas fueron utilizados por los amos para rentabilizar la esclavitud (...) (Maya, 1998:13).

Entonces podríamos suponer que los africanos esclavizados, impedidos de comunicarse entre sí por la diversidad de lenguas, encontraron en las prácticas agrícolas un lenguaje de entendimiento no sólo con el esclavizador, sino también con los ancestros, con el legado cultural que portaban desde el momento del desarriago. Esta posibilidad también constituiría un remanso en medio de las tribulaciones generadas por la condición del trabajo forzado.

En aquel entonces, como hoy:

(...) no hay identidad negra o identidad afrocolombiana, no hay identidad racial o étnica, sino mecanismos a través de los cuales son construidas, conocidas y adoptadas las convenciones sociales y son atribuidos estatus sociales al otro y a sí mismo (...) (Cunín, 2004:60).

Los esclavizados de la Colonia eran sencillamente negros, su identificación es el color, su gradación cromática. Para el esclavizador no había diferencias culturales ni aportes a la vida cotidiana, simplemente eran negros, “(...) es una cualidad intrínseca que proviene de la voluntad de Dios (...)” (Cunín, 2004:62).

La mujer emerge de la noche primigenia.

*Le cambió el rumbo al desencanto.
Sopló hacia dentro de su cara que empezaban a
Borrar los años
Y fue el desastre para los mataolas.
Había comenzado la ternura
("Islario", Alfredo Vanín, 1998)*

La abisinia que arribó al puerto aquella tarde trajo consigo el resquemor, la impotencia y la amenaza que esconde la superioridad de un cuerpo bello apetecido, y que además puede constituir una jugosa bolsa de oro.

(...) cuando regresó la criada que acompañó a Sierva María (...) no le habló del mordisco del perro. En cambio, le comentó el escándalo del puerto por el negocio de la esclava. “Si es tan bella como dicen puede ser abisinia”, dijo Bernarda. Pero aunque fuera la reina de Saba no le parecía posible que alguien la comprara por su peso en oro.

“Querrán decir en pesos oro”, dijo.

“No”, le aclararon, “tanto oro cuanto pesa la negra”.

“Una esclava de siete cuartas no pesa menos de ciento veinte libras”, dijo Bernarda. “Y no hay mujer negra ni blanca que valga ciento veinte libras de oro, a no ser que cague diamantes”.

(...) Era una cautiva abisinia con siete cuartas de estatura, embadurnada de melaza de caña en vez del aceite comercial de rigor, y de una hermosura tan perturbadora que parecía mentira. Tenía la nariz afilada, el cráneo acalabazado, los ojos oblicuos, los dientes intactos y el porte equívoco de un gladiador romano. No la herraron en el corralón, ni cantaron su edad ni su estado de salud, sino que la pusieron en venta por su sola belleza. El precio que el gobernador pagó por ella, sin regateos y de contado, fue el de su peso en oro. (...) (García Márquez, 1994: 14, 16).

Del fondo abrasador de África, la noche primigenia, emergió, sin duda alguna, nuestra imponente abuela. Y la Colonia esclavista no supo, no pudo, comprender, perpleja, el profundo sentido de tanta belleza, y todo lo explicó desde la moral reductora que excluye y reduce al color de la piel.

La forma como fue narrada, creada, contada y construida la memoria de la esclavitud en nuestro territorio se redujo a la condición de negro, que es un paradigma metafórico, que carece de definición, en tanto generaliza y abstrae la diversidad cultural; pero que lleva en sí un profundo significado. En la Colonia primó el paradigma del universalismo católico:

(...) El universalismo católico se acompaña de una condición para el siervo y una misión para el amo: ingresar a la fe cristiana: (...) el negro es un niño que debe ser educado por el amo, quien a su vez tiene sobre él una responsabilidad social y moral. El esclavo es un individuo inferior (se ve en su color) pero puede mejorarse sobrepasando el mundo superficial de las apariencias físicas (...) pues su cuerpo lleva consigo el color del mal (...) (Cunín, 2004:62).

La marca semia de la territorialización del negro, el color de su piel, metáfora suficientemente efectiva para constituir la más fuerte forma simbólica de intercomunicación, que posibilitara la demarcación de un territorio, indicando las señales compartidas y las que diferenciaban. A partir de esta señalización se expresaban los sentidos y concepciones del mundo, y determinaba igualmente, los

rituales, las costumbres y la vida social que se estaba permanentemente construyendo.

Pero el mito es superado por el sentido; los significantes cobran un sentido y valor totalmente diferente: lo monstruoso se redime por la palabra y cobra nueva significación.

Los significados no son sólo relativos, sino que también están situados en el discurso entre interlocutores que llevan consigo identidades históricas y sociopolíticas (Gary Palmer: s.d.).

La piel es mucho más que la corteza que nos cubre, es escenario, lienzo, texto. En ella nos descubrimos y a través de ella transmitimos la gramática social, biunívoca, con la cual se ha escrito la historia. Si bien, en la concepción universalizante católica, la piel negra fue el dispositivo ideal para demarcar el tiempo y el territorio del mal, su sola mención bastaba para generar una avalancha de significaciones; el color negro fue el elemento que semantizó el territorio de los esclavizados, para impedir que el mal se expandiera y territorializara. Esta misma piel se constituyó en el discurso que le permitió a los negros esclavizados su experiencia territorial y espacial.

Sobre el cuerpo-piel como documento, nos dice Francisco Cajiao Restrepo:

En cada cuerpo humano se dibuja una historia, porque la vida va dejando huellas indelebles que si tuviéramos la habilidad de un cazador en un paisaje, podríamos leer como en un libro abierto. Algunos rostros pueden identificarse fácilmente, pero otros son tan misteriosos que sólo espíritus extremadamente sensibles pueden aproximarse a descifrarlos: para ello es necesario haber vivido mucho, muy intensamente, y luego haberse sumergido en el silencio del espíritu humano. Se trata de una sabiduría que a través de las culturas se ha buscado persistentemente: entrar al interior del hombre a través de las marcas inscritas en su cuerpo (Cajiao Restrepo, 1996:193).

Es así como podemos entender el cuerpo-piel como lenguaje, como un sistema que expresa la vida social. La piel de cada individuo conforma su ideolecto, es la huella de la asimilación del mito en su existencia que expresa el conflicto en el que se inscribe su historia.

En la piel como lenguaje social están escritas las intenciones, el trazo del contexto socio cultural y las concepciones culturales del discurso mismo. Así como hay un empleo social de la lengua, hay una utilización o apropiación social y política de la piel de los seres humanos. De esa forma, la historia social escrita en la piel de los hombres y mujeres es palabra que posee diversidad de sentidos con un

amplísimo dominio nocional, que permite jugar, trascender y transformar la realidad, sea ésta parte de la historia, del presente o del mañana.

El silencio

El silencio fue, es, un escenario que se expresa a gritos. El grito de la belleza de la mujer abisinia; las voces en los ojos terriblemente abiertos al horizonte oscuro que se expandía inalcanzable ante horros, muleques, viejos, mujeres, esclavos. El grito implacable de la impronta de Caín, sobre la piel, por la piel, para la piel, de un pueblo cometido, pero no silenciado.

Entonces, de esa noche primigenia, llegó mano de obra esclavizada. Pero también el silencio rebelde del alma cimarrona de nuestros abuelos, especialmente de nuestras abuelas, pacientes guardianas de la palabra, de la tradición, de la esperanza.

En el enigmático rostro de la bella abisinia llegó la tozudez de las manos de Orika, gacela al viento del amanecer, mensajera de dioses rebeldes, sublevados; y de su madre reina, Wiwa, mujer –fuerza– esperanza y entrega; con ellas Catalina Luango, mujer- mito, idolatrada por los palenqueros; Polonia, guerrillera, que conduce palenqueras en lucha contra el poder esclavizador; y Agustina, bella etíope, paradigma de la defensa de sus derechos como mujer, quien al igual que Anastacia constituye un símbolo de resistencia femenina.

Vestida con el silencio, la mujer negra esclavizada mimetizó su fuerza en las artes de la seducción; el enmascaramiento y el enigma, la magia, la pócima, el embrujo, las artes ocultas, la brujería como forma de resistencia, para quebrantar por el camino del espanto, el poder dominador.

María Cristina Navarrete expone que en la primera mitad del siglo XVII Cartagena fue un enclave fundamental en la recepción de numerosos esclavos; y que al igual que la Habana, el tráfico de africanos convertía la ciudad en lugar de conflictos y corrupción, en la temporada en que la armada permanecía en puerto, se multiplicaban las riñas y confrontaciones, el intercambio de ideas y de dinero, el juego y la prostitución.

Pero la vida cotidiana de Cartagena de Indias se transformaba:

Con la llegada de los barcos negreros, Cartagena recuperaba el ambiente de feria y la ciudad adquiría una agitación inusitada. Innumerables personas, unas

llevadas por su codicia, otras de curiosidad y otras de compasión, según versión del padre Sandoval, acudían a los corrales a donde eran trasladados los esclavos una vez saltados a tierra (Navarrete, 1995:76).

Cartagena recuperaba el ambiente de feria, se agitaba; codiciosos, curiosos o compasivos sus habitantes acudían a los corrales, donde encerraban a los esclavos. objetos, cosas, animales de exhibición, piezas de Indias. Aquí vale la pena detenerse y pensar en el valor simbólico de la lengua: feria, corrales, exhibición, piezas de indias, son suficientes palabras para ubicarnos en un contexto sociopolítico en el que la relación lengua-sociedad queda graficada en el tratamiento verbal y de hecho a los africanos esclavizados.

Junto con la llegada de los esclavos, llegaba la amenaza de las enfermedades, por lo cual un médico los inspeccionaba y autorizaba o no su ingreso a la ciudad.

Junto con los médicos que inspeccionaban a los negros de los barcos, acudían a la asistencia de los esclavos los padres de la Compañía de Jesús, particularmente Pedro Claver y Alonso de Sandoval. Procedían con atención diligente a averiguar cuántos eran, de qué naciones y puertos de embarque procedían, qué enfermedades traían, cuál su gravedad y cuáles no estaban legítimamente bautizados. Remediaban primero sus males físicos sobre todo su sed y después se interesaban por alivio espiritual. Para no perderles su rastro, anotaban por escrito los lugares a donde los llevaban a curar, en qué sitios se encontraba el resto de la armazón y cuántos habían quedado en los navios por enfermedad. Posteriormente, procedían al bautismo, después de una breve catequización, lo aplicaban ellos mismos en las lenguas que dominaban o a través de intérpretes (Navarrete, 1995:78).

En esta descripción vemos las disposiciones que se promulgaron para inscribir a los esclavizados en el territorio. Provenían de un territorio específico, histórico y determinado, y llegaban no a un espacio, Cartagena, sino a formar parte en la construcción de otro territorio que los negaba, los sacaba del espacio mismo y los ubicaba en los extramuros de la ciudad, y los insertaba en el epicentro cultural de la misma.

(...) Pero este desplazamiento humano no es simple. Arrastra consigo todo un trasfondo semántico, un haz de significantes sin referentes, ávidos de reencontrar los significados abandonados en el origen del desplazamiento. Esfuerzo vano que nunca se verá coronado por el éxito (...) (García, 1976:16).

Es decir, el censo previo permitía clasificarlos, conceptualarlos, verbalizarlos. O sea reducirlos a nominación. Debían ser homologados porque en una sociedad no hay una lengua única o unificada. Era

necesario leerlos y traducirlos como acto locucionario para que pudiesen integrarse a la comunidad de habla, como esclavos. Para de esta forma re-escribirlos, o inscribirlos, en la conciencia colectiva, en el imaginario social, por gracia de la impronta moral imperante.

A partir del examen médico y del agua bautismal, los esclavizados eran construidos como significaciones: eran inscritos, territorializados en el imaginario social, más que con palabras, con códigos morales, textualizados, señalados.

(...) el lenguaje no es el único mecanismo del que se sirven los hombres para comunicarse. Existe una comunicación no verbal, a base de acciones, de objetos, de mensajes de todo tipo (...) (García, 1976:92).

El tacto, el cuerpo, la piel, es el instrumento, el código, el mensaje que ofrece al ser humano las primeras percepciones territoriales. Mucho más para los esclavizados de la Colonia, quienes en su color de piel traían inscrita la marca del mal.

Esta forma de construcción señaló los límites de la territorialización del negro en la Colonia; y proporcionó los elementos fundamentales para que la universalización católica impuesta por los civilizadores doctrineros actuara sobre seguro.

Pero la construcción del *negro* no terminaba con el bautismo, apenas comenzaba:

Después de conducirlos a tierra (...) eran trasladados a los depósitos (...) Allí permanecían hasta el momento en que interesados acudían a comprarlos o hasta que eran puestos en pública subasta. (...) Una vez organizados en su transitorio destino, los negros eran sometidos a otras operaciones propias del mercado negrero como el palmeo y la carimba (...) (Navarrete, 1995:79).

Estas prácticas generaban conceptos nuevos como por ejemplo piezas de indias, que a partir de 1631 comenzaron a utilizarse para expresar una cantidad correspondiente de negros bozales puestos en venta, los cuales se medían mediante el palmeo. Las piezas de Indias debían cumplir ciertos requisitos: ser de primera calidad, tener entre 18 y 30 años, un metro con 70 centímetros de estatura. Los que no alcanzaban a cumplir estos requisitos se nominaban diferente: entre 12 y 18 años se llamaban mulecones, entre seis y 12 años muleques, los menores de seis años mulequillos y a recién nacidos y de muy pocos años se llamaban crías.

Mulecones, muleques, mulequillos y crías se vendían a menor precio. Y al igual que las piezas de indias eran agrupados en partidas

para su venta o se sacaban a remate, frecuentemente para vender a los negros de armazón que venían enfermos o eran inapropiados, o a los negros secuestrados a los portugueses que habían sido acusados de judaizantes, o a los esclavos cimarrones sacados de los palenques. Estos eran vendidos rápidamente para evitar los gastos de manutención. Por su parte, aquellos esclavos que sabían algún oficio manual o trabajo especializado se vendían por mayor valor.

(...) el cuerpo no es una entidad cuyo significado se desprenda totalmente de su consideración anatómica y fisiológica, sino que por el contrario es ante todo una "concepción". Ciertamente este concepto de "concepción" no debe entenderse en sentido idealista, sino que implica una eficacia y una determinación en la misma actividad corporal. Esta concepción es sin lugar a duda, cultural. (...) (García, 1976:133).

El palmeo, primera fase de la selección, incluía un estimado de la edad y un examen físico.

En el momento de ajustar el esclavo, además del sexo y de la edad, los dos elementos más importantes para su compra, se tenían muy en cuenta las tachas, los defectos que pudieran tener y que, sin duda, iban a influir en su aprovechamiento futuro. En primer lugar, la diferencia de sexo suponía el rendimiento por "generación" de nuevas piezas, en el caso de las hembras, y la fuerza laboral en el de los varones. Pero además, en ambos, las buenas cualidades o los desperfectos que padecieran, se tenían que manifestar. Entre otras cosas, porque los contratos de venta salvaban las tachas ocultadas y tenían un plazo de reclamación, que anulaba la venta (Navarrete, 1995:83).

Las principales tachas eran: la falta de dientes, cicatrices, llagas, mutilaciones. También los defectos morales: "lo vendo por ladrón, borracho y huidor, lo vendo por cimarrón, etcétera".

Y cuando la pieza de indias estaba completa para evitar futuras reclamaciones, se incluía la expresión: "lo vendo por bozal, alma en boca, huesos en costal".

Este relato de María Cristina Navarrete es rico en sociolectos: ambiente de feria, corrales, piezas de indias, negro, depósitos, partidas, subasta pública, mercado negrero, bozales, mulecones, muleques, mulequillos, crías, cimarrón, palenques, tachas, cicatrices, llagas, mutilación, huidor, alma en boca, huesos en costal, palmeo y por último carimba. A partir de la identificación de estos conceptos, podemos reconstruir el proceso de territorialización de los negros esclavizados en la Colonia.

Pero la transmutación racial expresada en el mito no es casual:

(...) las palabras son vocalizaciones fugaces enlazadas simbólicamente con las sombras que habitan el mundo paralelo de nuestra imaginación (...) (Palmer, s.d.).

Por lo tanto, uno de los rituales más ignominiosos en el proceso de venta de los esclavos fue el de la carimba, la marcación con hierro caliente, que los esclavistas colocaban preferentemente en la “espalda derecha”, el “molledo del brazo derecho”, en el “pecho izquierdo” y “encima de la teta derecha”. Alguna vez se encontró un mulato “herrado en la frente y la mejilla”; práctica derivada del uso de marcar a los animales, con la cual se buscaba demostrar la legalidad de la entrada de los esclavos, o sea que no eran contrabando. Y cada dueño, a su vez, lo marcaba con su hierro, por lo tanto un esclavo podía exhibir en su cuerpo una o más carimbas.

Las nominaciones son mucho más que palabras o definiciones; son marcas, y como en el caso de la carimba, la territorialización, la cosificación más aberrante del ser humano. La carimba marcaba, segregaba, clasificaba, nominaba, negaba, incluía, territorializaba, y a la vez, construía al negro, y facilitaba su interlocución con el entorno, al construirse en el otro.

El cuerpo-piel de los esclavos poseía un valor de uso, dadas por sus condiciones biológicas para la reproducción de la especie y para la fuerza laboral, inscritas en la cotidianidad y que se integra en sistemas orgánicos, marcos culturales, procesos sociales y de producción. El cuerpo-piel de los esclavos como valor de cambio, mercancía, sistema de símbolos, como construcción social de poder y conocimiento en la sociedad, o como un efecto del discurso social.

Gary Palmer dice lo siguiente:

El significado no existe en el vacío (...) los enunciados adquieren significados situados, adicionales, más allá de la imaginería convencional (...) el significado emerge de símbolos convencionales, usos situados y experiencias nuevas (...) (Palmer, 1976: s.d.).

Por eso, la carimba devela los tejidos de la historia; su sola evocación remite a la compresión, construcción-deconstrucción de códigos, textos y contextos, de territorios. Es suficiente para recrear gracias al metalenguaje, la historia de la esclavitud en tierras americanas.

(...) El territorio se convierte entonces en un lenguaje simbólico y práxico de aquella realidad sociocultural y al mismo tiempo en una garantía de su supervivencia. Pero a nivel hermenéutico, las concepciones cósmicas, los

sistemas de valores, las estructuras perceptivas o las relaciones sociales, funcionan como códigos, a partir de los cuales el territorio recibe su valor semántico (...) (García, 1976:107).

La carimba era el hierro ardiente que les ponían a los esclavos africanos cuando los desembarcaban para no confundirlos con los esclavos de otros dueños. Y sin embargo, en el proceso de escogencia de los esclavos para la venta, eran excluidos y subvalorados aquellos que traían “tachas”: el esclavista se abrogaba el derecho de describirlos así:

Juan tenían “tuerto” el dedo de la mano izquierda.

Jerónimo tenía un lobanillo en la mano.

Pedro presentaba manchas de morfeo en la cara.

Gonzalo padecía de calenturas de enfermedad peligrosa.

A Diego le faltaban dientes y tenía el dedo pulgar con (alición).

A Manuel, además de estar enfermo, le faltaban dientes arriba y abajo.

Andrés mostraba falta de dientes.

Cristina padecía de una llaga en una pierna; le faltaban dientes, la luz de un ojo y un tobillo hinchado.

A María le faltaban dientes arriba y a Guiomar arriba y abajo.

A Lucía, además de faltarle dientes arriba y abajo, tenía una señal de herida en la cara.

Juliana no tenía algunos dientes.

Beatriz presentaba la cicatriz de una herida en una pierna lo cual era una “gran fealdad” y un dedo de la mano tuerto.

A María y a Isabel les faltaban dientes arriba y abajo.

Isabel, una muleca, mostraba falta de dientes y dos dedos del pie cortado.

De Lorena se dijo que estaba loca, no hablaba y era sorda, por lo tanto no era de recibir y se devolvió al vendedor (...) (Navarrete, 1995:84).

Pero todos, sin exclusión, recibieron la carimba, la marca del esclavizador, para significar que eran esclavos y descendientes de esclavos; piezas de indias, piezas de compraventa, en las partidas o en subasta pública; para nominarlos negros; para estigmatizar sus formas tradicionales de curar, su tradición oral, sus formas de cantar, sus cuentos, sus leyendas, su religiosidad y espiritualidad tradicionales, y, por supuesto, su piel.

El maestro Manuel Zapata Olivella enseña:

La carimba fue también un estigma para toda la vida, aún después de ser libre, si la vida alcanzaba para tanto. Se sabe que la expectativa de sobrevivencia para un esclavo sometido al intenso tráfico de trabajo en jornadas de diez y doce horas diarias, pocas veces sobrepasaba los diez años de vida (Zapata Olivella, 2002:71).

Por eso, cuatrocientos años después, el paso del tiempo habrá borrado del cuerpo-piel la marca de la carimba. Pero ésta sigue allí como vestigio y cicatriz, señalando la historia detenida, en la huella del silencio, como distintivo moral, atento a transmutar como impronta moral.

En esta construcción de territorio hay que indagar por las formas de respuesta que el esclavizado desarrolló al verse privado de sus propios sistemas semánticos. Hay que preguntar sobre las formas como emergió el silencio de esas culturas africanas, cómo se inscribieron en el territorio colonial. Para lo cual se debe penetrar en los códigos inexpresados, silenciosos de las comunidades.

Especialmente a través de la construcción femenina del territorio. El tejido social que en silencio construyó y construye la *mujer* negra, descendiente de esclavos y esclavas, en la preservación y transmisión de valores, de códigos genéticos y culturales, que se manifiestan no sólo en el color de la piel, también están presentes en la sangre, en el lenguaje, en la oralitura, en la religiosidad, en la gastronomía, en la cotidianidad, en su grito de rebeldía (Mosquera, 2000). O como bellamente expresa Ricardo Moncada Esquivel:

(...) Algo que está escondido, algo que está presente en todo lo que constituye su identidad, en la sazón de su comida, en el cadencioso caminar de sus mujeres sensuales, en la forma de hablar de sus gentes, en su inclinación por el arte y la música, en los blancos de pelo quieto, en los rostros de canela y ojos color de miel (Moncada, 2000:4).

En la novela “Del amor y otros demonios”, Gabriel García Márquez lo expresa de la siguiente manera:

(...) Dominga de Adviento, una negra de ley que gobernó la casa con puño de fierro hasta la víspera de su muerte, era el enlace entre aquellos dos mundos. Alta y ósea, de una inteligencia casi clarividente, era ella quien había criado a Sierva María. Se había hecho católica sin renunciar a su fe yoruba, y practicaba ambas a la vez, sin orden ni concierto. Su alma estaba en sana paz, decía, porque lo que le faltaba en una lo encontraba en la otra. Era también el único ser humano que tenía autoridad para mediar entre el marqués y su esposa, y ambos la complacían. Sólo ella sacaba a escobazos a los esclavos cuando los encontraba en descalabros de sodomía o fornicando con mujeres cambiadas en los aposentos vacíos. Pero desde que ella murió se escapaban de las barracas huyendo de los calores del mediodía, y andaban tirados por los suelos en cualquier rincón, raspando el cucayo de los calderos de arroz para comérselo, o jugando al macuco y a la tarabilla en la fresca de los corredores. En aquel mundo opresivo en el que nadie era libre, Sierva María lo era: sólo ella y sólo allí. De

modo que era allí donde se celebraba la fiesta, en su verdadera casa y con su verdadera familia (...) (García Márquez, 1994:19).

La negra Dominga de Adviento, esclava, conocía los entresijos de la vida económica y familiar, imponía la norma entre los suyos, a la vez intermediaba entre los amos. Tuvo a su cargo criar a Sierva María de Todos los Ángeles, la niña blanca con alma yoruba, que vivía con los esclavos como con su verdadera familia, que decía llamarse María Mandinga, quien según su propia madre: “Lo único que esa criatura tiene de blanca es el color”; y que expresa, de manera literaria, la fuerza de la penetración de las culturas africanas en la vida social y cultural de la Cartagena colonial.

En esta Cartagena colonial era muy evidente que el espacio no era el territorio. Los esclavizados provenían de tierras cálidas, de costas y prácticas laboriosas parecidas a las que encontraron a su llegada, y los africanos esclavizados en la Colonia lograron ciertos procesos de adaptación cultural y mimetismo para resguardarse de la agresión y sobrevivir, fueron “buenos trabajadores, pero malos esclavos”; implacables contra el infortunio impuesto por la esclavitud, optaron por la rebeldía que los impulsó a ahorcarse, lanzarse encadenados al mar, rebelarse, negarse a percibir alimentos hasta morir de hambre, tomarse por la fuerza los barcos, diversas formas de suicidio, provocar el aborto, envenenar a los esclavistas, destruir los instrumentos de trabajo, incendiar las plantaciones, asesinar mayordomos y capataces, asumir la lentitud en el trabajo, el sincretismo religioso, las fugas individuales, etc. Y todo tipo de faltas y delitos que fueron debidamente tipificados y penalizados por la Colonia.

La construcción del negro en el imaginario social, lo territorializó como salvaje, monstruoso, demoníaco, bárbaro, lo oscuro, lo oculto. Quedó instalado en la creación fantástica, atemorizante, de la herencia musulmana y, por ende, de Satanás. Esta combinación de elementos aportados por la estructura de pensamiento de la tradición judeo-cristiana, constituyó el lienzo sobre el cual se plasmó el otro negro en la Colonia, y la justificación perfecta para los intereses hegemónicos de la época.

Como contraparte, los negros esclavizados y luego manumitidos construyeron su propio territorio en el corazón de la Colonia, mediante su arte, su gastronomía, el cimarronaje. El jesuita Alonso De Sandoval,

describe la inscripción del africano esclavizado, desde su dimensión cultural, de la siguiente manera:

(...) los que más trabajan, los que cuestan más y los que comúnmente llamamos de ley, de buenos naturales, de agudo ingenio, hermosos y bien dispuestos; alegres de corazón y muy regocijados, sin perder ocasión en que si pueden, no tañan, canten y bailen....con toda grande algazara y gritería y con modos tan extraordinarios e instrumentos tan sonoros, que hunden a cuantos les alcanzan a oír, sin cansarse de noche ni de día, que admiran como tienen cabeza para gritar tanto, pies ni fuerza para saltar, tanto (Citado en Maya Restrepo, 1998:49).

Cartagena de Indias se pobló de hombres y mujeres negros esclavizados y libertos, trazó sobre su territorio la huella de la carimba, y se tradujo en el sincretismo cultural que Sierva María de Todos los Angeles encarna en la novela de García Márquez:

(...) La niña, hija de noble y plebeya, tuvo una infancia de expósito. La madre la odió desde que le dio de mamar por la única vez, y se negó a tenerla con ella por temor de matarla. Dominga de Adviento la amamantó, la bautizó en Cristo y la consagró a Olokun, una deidad yoruba de sexo incierto, cuyo rostro se presume tan temible que sólo se deja ver en sueños, y siempre con una máscara. Traspuesta en el patio de los esclavos, Sierva María aprendió a bailar antes de hablar, aprendió tres lenguas africanas al mismo tiempo, a beber sangre de gallo en ayunas y a deslizarse por entre los cristianos sin ser vista ni sentida, como un ser inmaterial. Dominga de Adviento la circundó de una corte jubilosa de esclavas negras, criadas mestizas, mandaderas indias, que la bañaban en aguas propicias, la purificaban con la verbena de Yemayá y le cuidaban como un rosal la rauda cabellera que a los cinco años le daba a la cintura. Poco a poco, las esclavas le habían ido colgando los collares de distintos dioses, hasta el número de dieciséis. (...) (García Márquez, 1994:60).

La Cartagena que al igual que la niña de la historia se resistió a la negación cultural y que supo reconocerse en sus raíces negras:

(...) Poco después pasaron dos esclavas negras que reconocieron los collares de santería y le hablaron en lengua yoruba. La niña les contestó entusiasmada en la misma lengua. Como nadie sabía por qué estaba allí, las esclavas la llevaron a la cocina tumultuosa, donde fue recibida con alborozo por la servidumbre. Alguien se fijó entonces en la herida del tobillo y quiso saber qué le había pasado. “Me lo hizo madre con un cuchillo”, dijo ella. A quienes le preguntaron cómo se llamaba, les dio su nombre de negra: María Mandinga. Recuperó su mundo al instante. Ayudó a degollar un chivo que se resistía a morir. Le sacó los ojos y le cortó las criadillas, que eran las partes que más le gustaban. Jugó al diábolito con los adultos en la cocina y con los niños en el patio, y les ganó a todos. Cantó en yoruba, en congo y en mandinga, y aun los que no entendían la escucharon absortos. Al almuerzo se comió un plato con las criadillas y los ojos del chivo, guisados en manteca de cerdo y sazonados con especias ardientes (...) (García Márquez, 1994:88).

La niña blanca con alma yoruba, a quien su padre:

Trató de enseñarla a ser blanca de ley, de restaurar para ella sus sueños fallidos de noble criollo, de quitarle el gusto del escabeche de iguana y el guiso de armadillo (García Márquez, 1994:66).

Es Cartagena, la colonial y la del siglo XXI. En su territorio se mantiene intacta la construcción discursiva que transformó a los africanos esclavizados, en negros, etíopes, mandingas, yorubas, bantús...y cuya presencia, al igual que en la hija del marqués, marcan la irreversibilidad de la integración cultural, en un solo territorio, en una misma historia.

La niña blanca con alma yoruba, que sintetiza el alma yoruba, bantú, mandinga, arará.....de cientos y miles de cientos de mujeres que en silencio soportaron la ignominia, el dolor, la ausencia, el rencor. Y que junto con las semillas de frijol negro que escondieron en su cabello, trajeron el mandato de los abuelos: la semilla de la palabra para mantener viva la herencia cultural, los valores ancestrales de padres y mayores; la memoria individual y colectiva.

Mandato que las mujeres negras han sabido cumplir como cuenteras y decimeras; rezanderas y contadoras de historias, de misterios, de canciones y coplas; de curanderas y hechiceras; de “brujas”, de parteras, o en la cocina, en la mina, en la hacienda. Pero fundamentalmente dándole cuerpo y vida al mandato ancestral de los abuelos, cuya imagen reposando en el palenque es descrita por Jorge Artel de la siguiente manera:

*Y quién ha de dudar que aquel Abuelo
no pudo ser un príncipe,
bajo la luna, perfumada
por las nubes errantes de su aldea?*

*Apoyado en el crepúsculo
Contempla a las mujeres
Cultivar el maíz y la canción.....*

*Último patriarca del palenque:
Bien sabes,
Que desde tus fogones crepitantes
África envía sus mensajes!!!!*

Mandato que como otra carimba, la de la rebeldía, se tradujo en el alma cimarrona de mujeres negras de ayer y de hoy, como ORIKA, sí, con mayúsculas, hija de Benkos Biohó, princesa del Arcabuco, y su madre WIWA, mujer de Benkos y reina del primer territorio libre de

América, el Palenque; o Catalina Luango, cimarrona palenquera, seguidora de Benkos y de sus luchas; y Polonia, rebelde cimarrona del ejército de Benkos; y Agustina, quien desde el siglo XVIII se convirtió en símbolo de la rebeldía contra los abusos sexuales del esclavizador; y Anastasa, esclava prisionera en Brasil, fallecida en 1833, paradigma de la resistencia femenina. Y de Felicita Campos, cimarrona de comienzos del siglo XX.

Pero también la mansedumbre de María Antonia Hipólita, nodriza del libertador Simón Bolívar, y de las palenqueras de San Basilio y de las que pasean su humanidad sonriente ofreciendo los frutos de la tierra en las playas de Bocagrande. Y de Margarita Hurtado, trovera guapireña, y de Delia Zapata Olivella, aguerrida guardiana de la cultura negra. Y las *cantaoras* del Patía, y de María Isabel Urrutia, de todas las atletas de “color”. Y de Zulia Mena y Piedad Córdoba. Por mencionar un puñado de ellas.

Todas amparadas por Clementina Amaripe, virgen negra, y Yemaya, madre de Changó, diosa del mar, de los ríos, de todas las formas del agua y Obá, hermana y esposa de Changó, símbolo de la fidelidad conyugal.

En ellas se conjuga el pasado y el futuro, en un presente matizado aún por las construcciones excluyentes de los dominadores. Pero al igual que Sierva María de Todos los Ángeles en el territorio blanco de nuestra nacionalidad colombiana, preservan y guardan dentro de sí el mandato de los ancestros, la semilla y la esencia negra, profunda y orgullosamente negra, de nuestra alma yoruba.

Y entonces, de esa otra noche, oscura, primigenia, emerge el poder de la mujer esclavizada.

Emerge el alma de la bella abisinia subastada, su peso en oro; a cambio del derecho inalienable de desenredar de su cabello ulótrico, la semilla de las almas negras, de las culturas negras, de los ancestros negros, de nuestras abuelas negras; amas y señoras de un territorio propio, oculto, que se manifiesta andariego en nuestros pueblos y ciudades. Recordando que la fortaleza, la capacidad de resistir y rebelarnos, nuestro ancestro cimarrón llegó una tarde a la ciudad de Cartagena, en un barco negrero.

Para quedarse.

meljach@unicauca.edu.co

Matilde Eljach. Socióloga, estudiante de la maestría en Antropología Jurídica de la Universidad el Cauca. Profesora de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Sociales, Universidad del Cauca, Cauca, Colombia.

Recepción: 18 de enero de 2005

Aprobación: 03 de febrero de 2005

Bibliografía

- Cajiao Restrepo, Francisco (1996), *La piel del alma. Cuerpo, educación y cultura*, Bogotá: Mesa Redonda, Magisterio.
- Cunin, Elizabeth (2004), "Formas de construcción y gestión de la alteridad. Reflexiones sobre 'raza' y 'etnicidad'", en Rojas Martínez, Axel Alejandro (comp.), *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*, Popayán: Universidad del Cauca, serie Estudios Sociales, colección Culturas y Educación.
- García, José Luis (1976), *Antropología del territorio*, Madrid: Taller Ediciones Josefina Betancor.
- García Márquez, Gabriel, *Del amor y otros demonios*, Bogotá: Norma.
- Maya Restrepo, Luz Adriana (1998), "Demografía histórica de la trata por Cartagena. 1533–1810", en *Geografía humana de Colombia*, tomo VI, Santafé de Bogotá, D.C.: Los afrocolombianos, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Meillassoux, Claude (1990), *Antropología de la esclavitud*, México: Siglo XXI.
- Moncada Esquivel, Ricardo (2000), "Cali ciudad blanca con alma negra", en Revista *Gaceta de El País*, núm. 511, agosto 27, Cali.
- Mosquera Mosquera, Juan de Dios (2000), *Etnoeducación afrocolombiana y Etnoeducación indígena para toda la nación*, 2º. Congreso Nacional Universitario de Etnoeducación, 14 a 18 de junio, Universidad del Cauca, Popayán.
- Navarrete, María Cristina (1995), *Historia social del negro en la Colonia. Cartagena Siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle.
- Palmer, Gary B., *Lingüística cultural*, versión de Enrique Bernárdez, Madrid: Alianza pp. 31-70.
- Vanín, Alfredo (1998), *Islario*, Cali.
- Zapata Olivilla, Manuel (2001), *Debemos llamarnos afrocolombianos*, Primer Bogotá: Encuentro Nacional de Afrocolombianos Desplazados.