



REVISTA
BRASILEIRA
DO CARIBE

ISSN 1984-6169

DOSSIÊ

Fronteiras, movimentos e
conexões afro-atlânticas

volume 20
jul./dez. 2019



EDUFMA

39

Universidade Federal do Maranhão - UFMA

ISSN: 1518-6784

Revista Brasileira do Caribe

Grupo de Pesquisa Estudos Caribenhos

**DOSSIÊ:
FRONTEIRAS, MOVIMENTOS E CONEXÕES
AFRO-ATLÂNTICAS**

Organizador do Dossiê:

Milton Moura

São Luis-MA, Brasil, Edufma, vol. 20, nº 39-Jul/Dez.2019

Editora:

Isabel Ibarra Cabrera (Universidade Federal do Maranhão - UFMA, Brasil)

Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira (Universidade Federal do Maranhão - UFMA, Brasil).

Conselho Editorial:

Alejandro de la Fuente (Harvard University - Cambridge, Estados Unidos da América do Norte), Aline Helg (Université de Genève - Suíça, Suíça), Antonio Maurício Dias da Costa (Universidade Federal do Pará, Brasil), Consuelo Naranjo Orovio (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - CSIC/Madrid, Espanha), Jaime Almeida (Universidade de Brasília - UnB, Brasil), João José Reis (Universidade Federal da Bahia (UFBA), Brasil), Jorge Luis China (Wayne State University, Porto Rico), Maria Bernadette Thereza Porto (Universidade Federal Fluminense - UFF, Brasil), Laura Muñoz (Instituto Mora - México, México), Olga Rosa Cabrera Garcia (Universidade Federal de Goiás - UFG, Brasil), Sílvia Cezar Miskulin, Brasil), Soraia Soraia Sales Dornelles (Universidade Federal do Maranhão, Brasil), Stephen Grant Baines (Universidade de Brasília - UnB, Brasil).

Conselho Consultivo:

Brigida Manuela Pastor (Swansea University, Reino Unido, Espanha), Carine Dalmás (Universidade Estadual do Maranhão, Brasil), Danilo Rabelo (Universidade Federal de Goiás, Brasil), Dernival Venâncio Ramos (Universidade Federal do Tocantins, Brasil), Elena Cristina Palmero González (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil), Jorge Luis China (Wayne State University, Porto Rico), Juan José Baldrich (Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras, Porto Rico), Kátia Couto (Universidade Federal do Amazonas, Brasil), Marcos Antonio da Silva (Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Brasil), Miguel Suárez Bosa (Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Espanha), Luiz Sergio Duarte da Silva (UFG, Brasil), Patsy Lewis (Sir Arthur Lewis Institute for Social and Economic Studies (SALISES), Jamaica), Roland Walter (Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Brasil), Rose Mary Allen (University of the Netherlands Antilles), Olga Portundo (Universidad de Santiago de Cuba, Cuba).

Capa: Patricia Regia Nicacio Freire

Editoração eletrônica: Ezequiel Antonio Silva Filho

Revista Brasileira do Caribe. Universidade Federal do Maranhão, vol. 20, nº 39, (jul./dez. 2019, São Luis, Edufma, 2019. Semestral. Descrição baseada em vol. XVIII, nº 35, (jul/dez 2017) 260p. ISSN: 1518-6784 .

1.Caribe-História-Periódicos

CDU:94(1-928-9)

Grupo de Pesquisa Estudos Caribenhos - Pós Graduação História. Universidade Federal do Maranhão. São Luis. Fone/Fax: 55-98-3272-8312, e-mail: revista_brasileira_caribe@hotmail.com. On line: www.redalyc; Capes. Portal de periódicos da UFMA. Revista Brasileira do Caribe.

* Os direitos autorais dos artigos recebidos são transferidos para Revista Brasileira do Caribe. vol. XIV, nº 35.

** Os dados e conceitos emitidos nos artigos, bem como a exatidão das referências bibliográficas são de responsabilidade dos autores.

*** Os artigos recebidos para publicação são apreciados por no mínimo 2 (dois) revisores escolhidos preferencialmente entre os membros dos Conselhos Editorial, Consultivo e Consultores Ad Hoc.

Data de Circulação: Dezembro de 2019. Tiragem Bruta 500 exemplares.

Copyright © 2017, Grupo de Pesquisa de Estudos Caribenhos-DEHIS

EDITORIAL

A Revista Brasileira do Caribe (RBC) pode ser vista também como um ponto de encontro entre pesquisadores de diversos países que se debruçam sobre a história, a cultura, a sociedade caribenha, as relações entre o Caribe e o continente americano, em especial, as relações entre o Brasil e o Caribe e as relações atlânticas de uma maneira mais extensa. O presente número da Revista Brasileira do Caribe, volume 20, No.39 jul/dez de 2019 se intitula “Fronteiras, movimentos e conexões afro-atlânticas”.

Inicia este volume o artigo do professor Jorge China intitulado “*Fronteras porosas, destinos compartidos: notas sobre los vínculos históricos entre Puerto Rico y La Española/Santo Domingo desde la época pre-colonial hasta la consolidación del control colonial español, ca. 1550*”. O autor neste trabalho analisa alguns fatores que possibilitaram as relações e contatos desde o ponto de vista histórico entre as ilhas caribenhas de Porto Rico e Santo Domingo.

Nivaldo Germano dos Santos no artigo intitulado “*Movimentações transimperiais entre Caribe e Maranhão (séculos XVII e XVIII)*” desde uma perspectiva da história global explora, a partir de documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, a movimentação de militares, corsários e comerciantes provenientes do Caribe que circularam no Estado do Maranhão desde o início do século XVII até o início do século XIX.

Em “*Guerra, Negócios e rebeldias: o Grão -Pará no contexto da Revolução Francesa e da instalação do governo português no Brasil*” o professor José Alves de Souza Junior analisa os impactos dos ideais revolucionários franceses no Grão-Pará. O autor defende a tese que a partir do contato pela fronteira com a Guiana Francesa as camadas populares do Grã Pará se relacionaram com os ideais da revolução francesa o que intensificou os movimentos de rebeldia na capitania.

Em “*Arquitectura de la demencia: los orígenes del Manicomio de Puerto Rico, 1844-1873*”, o pesquisador César Augusto Salcedo Chirinos analisa as circunstâncias discursivas que tratam da construção do manicômio em Porto Rico.

O professor Amailton Magno Azevedo no seu artigo intitulado “O rap em Cuba: uma perspectiva afrodiaspórica” investiga as inquietudes, decepções e problemas vivenciados por uma geração de jovens negros cubanos durante as décadas de 1990 e 2000. Para isso são analisadas as músicas de dois grupos: Orishas e Obsesión.

Dois trabalhos relacionados com as religiões de matriz africana são tema dos artigos de Eric J. Montgomery e Rene Gonzalez intitulado “*Missing Vodun and Questions of Authenticity: Yoruba Supremacy in the African Diaspora*” e “*Conexiones afro-atlânticas: Rituales de vida y muerte en Brasil y Cuba*” de Olga Cabrera e Rickley Leandro Marques. No primeiro artigo os autores debatem sobre a marginalização do Vodun e as questões de autenticidade, ancestralidade e legitimidade. E, no segundo, foi realizada uma pesquisa comparativa entre dois cultos religiosos de matriz africana, o culto de São Sebastião no Brasil e o culto do Espiritismo de Cordón em Cuba.

Por último, o presente volume finaliza com o artigo de Dionisio Poey Baró intitulado “*La participación social en la implementación de políticas de igualdad racial en el área*”.

de educación. Necesidades y dificultades en Cuba y Brasil". O autor compara as experiências de Brasil e de Cuba na temática de enfrentamento ao racismo e aponta elementos testados no "Brasil que podem ser de utilidade para Cuba, basicamente, o estabelecimento de parcerias entre o movimento social negro e o estado para a implementação de políticas sociais antirracistas".

A nossa intenção foi reunir um campo mais ampliado de interlocutores que contribuíram com o presente número da RBC. A empreitada continua aberta à espera de outras tentativas de incursões diversas sobre o Caribe e as relações atlânticas. Tenham todos uma excelente leitura!

Jorge Chinaa (Wayne State University)

Isabel Ibarra Cabrera (Universidade Federal do Maranhão)

SUMÁRIO

DOSSIÊ: FRONTEIRAS, MOVIMENTOS E CONEXÕES AFRO-ATLÂNTICAS

Fronteras porosas, destinos compartidos: notas sobre los vínculos históricos entre Puerto Rico y La Española/Santo Domingo desde la época precolonial hasta la consolidación del control colonial español, ca. 1550

Jorge Chinaea

Movimentações transimperiais entre Caribe e Maranhão (séculos XVII e XVIII)

Nivaldo Germano dos Santos

Guerra, negócios e rebeldias: o Grão-Pará no contexto da revolução francesa e da instalação do governo português no Brasil.

José Alves de Souza Junior

Arquitectura de la demencia: Los orígenes del Manicomio de Puerto Rico, 1844-1873

César Augusto Salcedo Chirinos

O rap em Cuba: uma perspectiva afrodiaspórica

Amailton Magno Azevedo

Missing Vodun and Questions of Authenticity: Yoruba Supremacy in the African Diaspora

Eric J. Montgomery; Rene Gonzalez

Conexiones afro-atlánticas: Rituales de vida y muerte en Brasil y Cuba.

Olga Cabrera; Rickley L. Marques

La participación social en la implementación de políticas de igualdad racial en el área de educación. Necesidades y dificultades en Cuba y Brasil.

Dionisio Poey Baró

SUMMARY

DOSSIER: AFRO-ATLANTIC BORDERS, MOVEMENTS AND CONNECTIONS

Porous Borders, Shared Destinations: Notes on the Historical Links between Puerto Rico and Hispaniola / Santo Domingo from Pre-colonial Times to the Consolidation of Spanish Colonial Control, ca. 1550

Jorge L. Chinae

Transimperial Movements between the Caribbean and Maranhão (17th and 18th centuries)

Nivaldo Germano dos Santos

WAR, BUSINESS AND REBELS: Grão-Pará in the context of the french revolution and the installation of the portuguese government in Brazil

José Alves de Souza Junior

Architecture of dementia: the origins of the Asylum of Puerto Rico, 1844-1873

César Augusto Salcedo Chirinos

Rap in Cuba: an afro-diasporic perspective

Amailton Magno Azevedo

Missing Vodun and Questions of Authenticity: Yoruba Supremacy in the African Diaspora

Eric J. Montgomery; Rene Gonzalez

Afro-Atlantic connections: Rituals of life and death in Brazil and Cuba

Olga Cabrera; Rickley L. Marques

Social participation in the implementation of racial equality policies in the area of education. Needs and difficulties in Cuba and Brazil.

Dionisio Poey Baró

FRONTERAS POROSAS, DESTINOS COMPARTIDOS: notas sobre los vínculos históricos entre Puerto Rico y La Española/Santo Domingo desde la época precolonial hasta la consolidación del control colonial español, ca. 1550

POROUS BORDERS, SHARED DESTINATIONS: Notes on the Historical Links between Puerto Rico and Hispaniola / Santo Domingo from Pre-colonial Times to the Consolidation of Spanish Colonial Control, ca. 1550

Jorge L. Chinea
(WAYNE STATE UNIVERSITY, USA)

Resumen

Como resultado de una serie de circunstancias interrelacionadas, varias islas del Caribe comparten un espacio antillano común y están ubicadas geográficamente no muy lejos unas de otras, dos hechos que se pueden constatar fácilmente al examinar la mayoría de los mapas de la región. Sin embargo, con pocas excepciones, a menudo perdemos de vista estos puntos de convergencia y extrelazamientos y terminamos viendo las Antillas como un área compuesta exclusivamente de territorios insulares desconectados. Una exploración panorámica de las experiencias precoloniales y coloniales de la República Dominicana y Puerto Rico revela cómo cada territorio ha adquirido sus características culturales, sociales, económicas y políticas únicas, al tiempo que brinda la oportunidad de obtener una apreciación más profunda de los elementos que los han vinculado históricamente. Este ensayo es un esfuerzo por destacar algunos de los factores que posibilitaron dichos contactos, que datan de la era prehispánica y continuaron, en diversas formas y grados, durante la imposición del control imperial europeo en el Caribe que comenzó a finales del siglo XV.

Palabras claves: Amerindios, Caribe hispano, fronteras, periodo precolonial, conquista y colonización española, contactos intraisleños, migración transcaribeña

Abstract

As a result of a series of interrelated circumstances, several Caribbean islands share a common Antillean space and are geographically located not far from each other; two facts that can be easily ascertained when one peers over most maps of the region. However, with few exceptions, we often lose sight of these points of convergence and interconnectedness and end up viewing the region as an area made up exclusively of separate insular territories. A cursory exploration of the precolonial and colonial experiences of the Dominican Republic and Puerto Rico reveals how each territory has acquired its unique cultural, social, economic and political characteristics, while also allowing an opportunity to gain a deeper appreciation of those elements that have linked them historically. This essay is an effort to highlight some of the factors that drove such interactions, which date from the prehispanic era and continued, in various forms and degrees, during the imposition of European imperial control of the Caribbean that began at the end of the XV century.

Keywords: Amerindians, Hispanic Caribbean, frontiers, precolonial era, Spanish conquest and colonization, interisland contacts, trans-Caribbean migration

A finales de la década de 1980 un rotativo puertorriqueño dio a conocer una propuesta titulada “De indios a indocumentados” cuya finalidad era “investigar a fondo la historia completa de las relaciones intermigratorias entre la República Dominicana y Puerto Rico”.¹ Seis especialistas adscritos a la Universidad de Puerto Rico y la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra de la República Dominicana, respectivamente, desempeñarían la labor investigativa. Los doctores Carmelo Rosario Natal y Danilo de los Santos se harían cargo de la parte dedicada a los nexos migratorios entre ambos países “desde los tiempos de las culturas indígenas hasta el fin del trujillato”. El objetivo principal que animó el proyecto fue el “de poner en perspectiva el grave problema social y humano que se asocia con [la frase] ‘los indocumentados dominicanos’” para así “aportar significativamente al debate público y académico sobre el escabroso asunto, de modo que las decisiones de política pública que se tomen consideren el panorama histórico debidamente documentado” (Rosario Natal, 1989).

Rosario Natal difundió los resultados obtenidos en dos ensayos publicados en 1990 y 1995. El primero enfatiza, en líneas generales, los enlaces creados durante las primeras etapas de la colonización española de Puerto Rico. El segundo cubre aquellos que fueron establecidos a consecuencia de la repercusión de la Revolución Haitiana. Dentro de este último periodo, el autor resalta los esfuerzos españoles para recuperar el control de La Española y la reubicación de centenares de franceses y dominicanos en Puerto Rico hasta 1850. Si bien los hallazgos no agotan el tema, representan el primer

1 Como es bien sabido, a finales del siglo XV los españoles renombraron la isla que hoy incluye los países de Haití y la República Dominicana como La Española. A partir del tratado de Ryswick, la parte occidental que constituye aproximadamente un tercio de la isla pasó a conocerse como Saint Domingue (Santo Domingo francés) y el resto como la colonia española de Santo Domingo. Con respecto a la controversia en torno a cómo se conocía el territorio insular antes de la ocupación europea (Haití, Bohío o Quisqueya), consúltese a Balcácer, 1980; San Miguel, 2008; y Lister, 2019, pp. 440-442. Aquí intentaremos utilizar la designación que más se ajuste al periodo histórico en discusión.

esfuerzo concertado sobre un asunto muy relevante, complejo e insuficientemente explorado. Hasta ahora, nuestros intentos de localizar el informe final del proyecto, que posiblemente podría ofrecer información adicional de los resultados cosechados, han sido infructuosos. En síntesis, el autor concluye que las dos antiguas colonias españolas sostuvieron un vasto abanico de contactos institucionales y extraoficiales, que incluyeron la circulación o migración de innumerables personas que se desplazaron entre las islas en distintos momentos y por distintas circunstancias. Su trabajo confirma una vez más el patrón de contactos transcaribeños que se constituyó en una de las particularidades del archipiélago, como ya lo había sugerido el historiador Arturo Morales Carrión en su texto clásico *Puerto Rico and the Non-Hispanic Caribbean: A Study in the Decline of Spanish Exclusivism* (1974).

Morales Carrión documentó nexos importantes entre Puerto Rico y los territorios caribeños bajo el dominio colonial de Inglaterra, Dinamarca, Holanda y Francia hasta finales del siglo XVIII (pp. xi; 67-67; 81). Esta labor pionera contribuyó a refutar la tesis insularista que el ensayista Antonio S. Pedreira había afirmado como la característica distintiva del desenvolvimiento histórico de Puerto Rico (1992, pp. 48-49 y 57). Por otro lado, su trabajo ayudó a sentar los cimientos para el posterior surgimiento de los estudios caribeños en Puerto Rico, en los que se destaca el tema de la inmigración desde las reformas borbónicas hasta finales del siglo XIX. Una serie de publicaciones que aparecieron a partir de la década de 1960 reveló la importancia del Gran Caribe como una fuente importante de capital, conexiones mercantiles, personal profesional/técnico y fuerza trabajadora que estimuló el desarrollo de la agricultura comercial en Puerto Rico a partir del último tercio del siglo XVIII. Varios miles de inmigrantes provenientes de las Indias Occidentales, así como refugiados venezolanos y del Santo Domingo francés y español contribuyeron con una porción considerable de esos recursos (Cifre de Loubriel, 1960 y 1962; Caro de Delgado, 1963; Marazzi, 1974; Morales Carrión, 1976; Ramos Mattei, 1981; Acosta, 1985; Morales, 1986; Luque de Sánchez, 1987-1988 y 1988-1989; León Borja de Zsászdi, 1992; y Rosario Rivera, 1992 y 1995).

Un número creciente de investigaciones han documentado varios aspectos adicionales de las interacciones entre La Española/Santo Domingo y Puerto Rico, muchos de los cuales se ocupan de acontecimientos de finales del siglo XVIII en adelante (Emigración dominicana 1809; Morales Carrión, 1976; *Documentos de la migración*, 1977; Morales, 1986; Oquendo Rodríguez, 1986; Pérez Memén, 1989; Ramos Mattei, 1990; Camuñas Madera, 1990; García Carrasco, 2001; Rosario Natal, 2001; Gembero Ustárroz, 2002; Alegría, 2003; Hernández y Guerrero, 2004; Peña Pereyra de Martínez, 2004; García Muñiz, 2005 y 2010; Díaz Díaz, 2008; Picó, 2012 y 2013; Castro y Félix Lafontaine, 2014; Wright, 2014 y 2016; Robiou Lamarche, 2016; y Puello Díaz, 2019). Existen, además, referencias dispersas sobre las fugas de africanos y otros fugitivos de Puerto Rico a Santo Domingo durante los períodos de ocupación francesa y haitiana (*El proceso abolicionista*, 1974, pp. 132-136; Baralt, 1981, pp. 159-160; Nistal Moret, 1984, pp. 58, 213 y 219-221; Alegría, 2003; Picó, 2012 y 2013, p. 260; Chinaea, 2014, pp. 120 y 158).

Cuando tenemos en cuenta la corta distancia entre la República Dominicana y Puerto Rico, sus trasfondos prehispánicos y relaciones coloniales con la antigua

metrópolis ibérica, es fácil comprender por qué tenían tanto en común. Además, forman parte del Caribe hispano o las Antillas españolas, dos denominaciones que evocan la continuidad de ciertos rasgos lingüísticos, culturales, políticos, históricos y demográficos compartidos, que también se extienden a Cuba (Freire, 1975; Fernández Soriano, 1987; Mustelier Ayala, 2007).² A mediados del siglo XIX, Alejandro Tapia y Rivera señaló que cuando seleccionó los pasajes de la crónica de Gonzalo Fernández de Oviedo, *La natural y general historia de las Indias*, para ser incluidos en su *Biblioteca histórica de Puerto Rico* eligió “no sólo el libro 16 que se refiere a la conquista de Puerto Rico, sino también todos aquellos capítulos en que el autor trata del carácter, costumbres, religión y naturaleza de [L]a Española, por ser en un todo idéntica, según su sentir, a Puerto Rico” (1854, p. 10).³ Casi un siglo después, Miguel Ángel Fornerín sacó a la luz el libro titulado, *Puerto Rico y Santo Domingo también son* (1999), obra que según el hispanista Ramón Luis Acevedo destaca “las relaciones, las correspondencias y las coincidencias entre las literaturas de Puerto Rico y la República Dominicana, dos naciones hermanadas por la geografía, la cultura y la historia” (ver contratapa del libro). El hecho de que las banderas adoptadas para Puerto Rico durante la atmósfera revolucionaria del Grito de Lares (1868) y la Guerra de Independencia Cubana (1895-1898) están modeladas en las de la República Dominicana y Cuba, respectivamente, nos permite apreciar cuán entrelazados estaban los tres territorios en coyunturas particulares de sus trayectorias históricas.

Este trabajo reexamina, a grandes rasgos, las interacciones entre Puerto Rico y La Española/Santo Domingo desde la era precolonial de ambos territorios hasta mediados del siglo XVI.⁴ Con ese propósito en mente, escudriñamos una variedad de fuentes de información de carácter multidisciplinario, tanto antiguas como nuevas, primarias como secundarias, que arrojan luz adicional sobre este tema poco estudiado. Más que un examen sistemático del tema en cuestión, este trabajo pretende ser un informe preliminar de los hallazgos de un estudio en curso sobre los vínculos entre ambos territorios insulares durante un período de tiempo más amplio.⁵ Como se deduce de la somera descripción del proyecto “De indios a indocumentados”, la separación geográfica – en este caso, el Canal o Pasaje de la Mona – tiende a oscurecer una extensa serie de intercambios socioculturales, económicos y políticos que se han

2 En 1893, al calor de la agitación política que atravesaban Cuba y Puerto Rico, la poetisa sangermeña Lola Rodríguez de Tío declaró que ambas islas “son de un pájaro las dos alas” (1893, p. 5); para un resumen histórico de ambas islas que enfatiza sus diferencias, ver Bergad (1988).

3 Cuando Fernández de Oviedo menciona La Española en múltiples ocasiones, aclara que está haciendo referencia a Haití, como él entendía que era su nombre indígena (en Tapia y Rivera, 1854, p. 9 y capítulo 1, p. 13). Lo mismo hace el clérigo novohispano José Servando de Mier en su discurso preliminar a la edición de 1821 de la Breve relación de Fray Bartolomé de las Casas, al mencionar la llegada de Nicolás de Ovando in 1502, “que venía proveído para gobernador de la isla de Haití, que entonces se llamaba la isla Española, y después Santo Domingo por haberla descubierto Colón el día de este santo” (Casas, 1821, p. iii).

4 Por la alocución precolonial nos referimos a la era histórica que suele conocerse como prehispánica o precolombina.

5 Deseo agradecer al Instituto de Estudios Dominicanos, de la City University de Nueva York, por el apoyo financiero que ayudó a subvencionar este proyecto; al Dr. Dennis Hidalgo y a su familia por su hospitalidad durante un viaje de investigación a los archivos y bibliotecas especializadas de Puerto Rico; a Jazmín Castillo Ramos, bibliotecaria auxiliar del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe (en San Juan, P.R.), quien con su acostumbrado profesionalismo y puntualidad me facilitó citas y copias de importantes artículos y libros académicos; al Dr. Roberto Cassá, director del Archivo General de la Nación de la República Dominicana, por invitarme a compartir algunos de mis hallazgos preliminares en dicha institución en marzo de 2018; un agradecimiento especial al Dr. Raymundo González, quien me acogió calurosamente durante esa estadía; así como al Dr. Víctor Figueroa, quien ofreció valiosas sugerencias para mejorar el texto. Finalmente, doy las gracias a Wayne State University por haberme aprobado una licencia administrativa oportuna en el año académico en curso que me ha permitido completar este trabajo.

dado entre ambos países. Al poner dichas reciprocidades al descubierto, especialmente las fuerzas que las alentaron, su alcance y su impacto, pretendemos poner de relieve la importancia de las relaciones interislañas como base referencial por medio de la cual se pueda estimular la construcción de nuevas narrativas que vayan más allá del enfoque nacional o insularista dominante de las historias caribeñas (De Barros, Diptee and Trotman, 2006, p. 242).⁶

Eurocentrismo y etnocentrismo en el relato histórico caribeño

La circulación y migración interislaña y otras modalidades de contactos afines entre Puerto Rico y La Española/Santo Domingo precedieron al llamado choque-encuentro desatado por el “descubrimiento” del Nuevo Mundo. Su origen se remonta a las redes sociales, económicas y políticas cambiantes y los patrones de movilidad transterritorial que se sucedieron a lo largo de la era precolonial de las islas y las regiones costeras contiguas de Tierra Firme. Con contadas excepciones las narrativas históricas tradicionales – que incluye obras que se basan en una lectura acrítica de la documentación colonial, así como aquellas que descartan o desestiman la importancia de los acontecimientos anteriores a 1492 (el llamado periodo “prehistórico”) – no les han prestado suficiente atención a dichos antecedentes. Esa omisión obedece, en parte, a la noción eurocéntrica que atribuye a la colonización española del Nuevo Mundo el punto de arranque de la historia del Caribe. En este sentido, el siguiente extracto tomado de un libro que pretende contar una incidencia ocurrida durante la expedición naval que partió de La Española para someter a Borinquen al control imperial de la Corona española parece seguir esa línea de razonamiento. Tras señalar que una tormenta azotó los buques que transportaban al contingente comandado por el conquistador Juan Ponce de León, su autor concluye: “De modo, pues, que nuestra historia comienza con 50 hombres y un huracán” (Arana-Soto, 1968, p. 23). ¿Se esta refiriendo a la historia de Puerto Rico en su totalidad o una versión truncada que principia con la llegada de los europeos? ¿Como debemos interpretar esta otra afirmación sobre la migración antillana del reconocido politólogo galés, Gordon K. Lewis: “La migración – considerada como el movimiento circulatorio vasto, inquieto de pueblos enteros – tiene su raíz, históricamente, en el periodo inmediato tras el Descubrimiento” (citado en Palmer, 1990, p. xiii). Declaraciones como esa, que posiblemente intentaba resaltar el impacto demográfico que tuvo la expansión europea en el Caribe, también dan la impresión equivocada de que los pueblos indígenas de la cuenca caribeña, e incluso los que estaban asentados en el archipiélago, estaban irremediabilmente varados o inmovilizados en los lugares donde vivían.

La tendencia a contar el pasado antillano a partir de la imposición del régimen colonial europeo refleja un patrón preocupante de menospreciar a los pueblos autóctonos o subestimar sus experiencias y contribuciones a la evolución histórica de

⁶ Versiones anteriores de este trabajo se presentaron en el simposio internacional, *Convergencias Culturales del Caribe*, celebrado en Bowling Green University, Ohio, EE.UU, el 22 de febrero de 2018 y en el quincuagésimo congreso de la Asociación Canadiense de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, reunido en Toronto, Canadá, el 10 de mayo de 2019.

las Américas. Esto no es sorprendente dado que el colonialismo como tal conlleva la destrucción o transformación de las culturas “primitivas” de los pobladores originarios, y de esta manera intenta justificar la presumida “superioridad” de los colonizadores y su “obligación” de civilizarlos. Como portadores de una presunta cultura redentora, los representantes del poder imperial construyen un discurso colonial que describe los habitantes del Nuevo Mundo en términos poco halagadores, excepto en lo que se refiere a su valor económico como una fuerza de trabajo potencial. “El indio, anónimo desde el mismo diario de navegación de Cristóbal Colón”, en palabras de los arqueólogos Roberto Valcárcel Rojas y Jorge Ulloa Hung, “aparece hasta aquí como un ser pasivo y secundario, sin apenas capacidad de resistencia o movido por una crueldad antinatural” (2018, p. 6). De hecho, dos siglos tras la conquista, los amerindios seguían siendo percibidos, en el mejor de los casos, como “humanos primitivos, literalmente congelados en el tiempo”, seres débiles y supersticiosos. Para los escritores europeos de la Ilustración, la mayor parte del ámbito americano y sus pobladores autóctonos de finales del siglo XV estaban en un estado natural, subdesarrollado y tecnológicamente atrasado. Incluso la élite criolla del siglo XVIII que se identificó con la nobleza indígena precolonial en su afán de construir y defender sus reinos imaginarios coincidía en su desdén de la plebe indígena (Cañizares-Esguerra, 2001, pp. 4, 8-9; 39; 50; 184-185 y 213).

Además de vilipendiar las culturas y modos de vida indígenas, los colonizadores también intentaron dividir los pobladores originarios sobre la base de su aceptación o rechazo de la ocupación europea de sus territorios. El indio que se vio obligado a aceptar a regañadientes el dominio colonial europeo fue visto como un noble salvaje. El que opuso resistencia fue etiquetado de feroz, caníbal, cruel, idólatra, belicoso, apático y perezoso (Bestard-Camps y Contreras, 1987; Ellingson, 2001). Por lo tanto, “los registros históricos creados por las llamadas empresas de ‘descubrimiento’ o colonización en América a la larga no significaron que los indígenas comenzaran a ser exactamente ‘descubiertos’, sino encubiertos” (Ulloa Hung, 2016, p. 203). Gran parte de las valorizaciones eurocéntricas del indio y su mundo finalmente será incorporada a la documentación custodiada en los archivos metropolitanos y coloniales del Caribe como fuentes primarias. Se pueden encontrar ejemplos representativos en las cartas, despachos, informes, relatos de viajes y crónicas de la conquista y colonización, a partir de las cuales se han construido innumerables relatos sesgados de las Antillas y sus pueblos nativos. Dichas narrativas han formado el grueso de la biblioteca colonial, es decir, ese cuerpo de obras publicadas “bajo la dominación cultural de los pueblos no occidentales” (Schmidt and Patterson, 1995, p. 5).

Si a los ojos del típico colonizador europeo de la época colombina temprana el entorno indiano se presentaba colectivamente como un espacio salvaje en las primeras etapas del desarrollo humano, no le habría resultado difícil inferir que estaba desconectado del resto del mundo civilizado. El archipiélago caribeño les parecería aún más separado. Desde su perspectiva eurocéntrica, los espacios insulares se vislumbrarían como carentes de historia y cerrados a las influencias externas. Hasta hoy día, de acuerdo con la especialista en la literatura ambientalista Elizabeth DeLoughrey, las islas cerca del cinturón ecuatorial inducen imágenes de “tierras asociadas con la fertilidad tropical,

antiguas colonias y puestos de avanzada imperiales que sus visitantes continentales consideran remotos, exóticos y aislados”. “Una de las formas centrales, pero no reconocidas en que el colonialismo europeo ha construido el tropo de la isla aislada”, continúa, “es desconcertando la importancia del mar y las migraciones a través de su extensión” (2007, p. 2). A este respecto, la arqueóloga Isabel Rivera-Collazo observa que “Las palabras *remota* y *aislada* como sinónimos del espacio insular son parte del proceso ideológico de la colonización [y la imposición de dichos términos]...son parte del imperativo colonial de borrar las historias migratorias y las capacidades marítimas de los isleños, justificando su dominio sobre un “mundo primitivo” (Rivera-Collazo, 2011, p. 36). Para los nativos del Caribe, el mar significaba un puente que los conectaba al continente y al resto del archipiélago antes y después de la invasión europea acaecida a finales del siglo XV.

Las migraciones que se repiten: una breve mirada a los antecedentes indígenas

En *La isla que se repite: el Caribe y la perspectiva posmoderna* (1989), el novelista, ensayista y cuentista cubano Antonio Benítez Rojo cuestiona la noción eurocéntrica de unas islas hermetizadas y ajenas a lo que pasaba a su alrededor. El escritor proyecta el Caribe como un mar cultural sin fronteras que abarca una región entrelazada independientemente de las diferencias lingüísticas, políticas, raciales y étnicas engendradas por la colonización europea. Su obra acentúa la fluidez acuática del archipiélago, y la preponderancia de un paisaje marino abierto a la migración transoceánica (DeLoughrey, 2001, p. 41). Otros autores coinciden, desafiando aún más la idea de que las islas son, por definición, espacios incomunicados por el sólo hecho de estar rodeadas de agua y ubicadas, en algunos casos, a una cierta distancia marítima una de la otra o del continente más cercano. Un trabajo publicado hace apenas unos años sostiene que la supuesta división acuosa no ha impedido el desarrollo de una amplia diversidad lingüística en la región, una característica que precede a la llegada de los europeos:

[el] arco de las Antillas...siempre ha sido una encrucijada de culturas y lenguas. Ya antes de la llegada de los europeos, se mezclaban y chocaban múltiples influencias en el archipiélago, gracias a la llegada de oleadas migratorias lingüística y culturalmente diversas del continente sudamericano. A partir de 1492, La Española, primer centro del Imperio colonial español, se convierte en un temprano laboratorio de los contactos y conflictos lingüísticos que habrán de marcar el área caribeña durante siglos. Las tres lenguas indígenas que, según las crónicas, se hablaban en la isla, desaparecen en pocos años, pero no sin dejar huellas en el naciente español antillano (Barzen, Geiger y Jansen, 2015, pp. vii).

Como sugiere el arqueólogo Carlo A. Cubero en el caso de Culebra, una isla-municipio localizada en la costa oriental de Puerto Rico, la insularidad y la movilidad interisleña no son elementos mutuamente excluyentes, sino que operan simultáneamente. La insularidad es una cualidad territorial sobre la cual incide la movilidad, definida como las “redes de personas, ideas y bienes que atraviesan una variedad de espacios nacionales,

regionales y globales y que informan los contornos de las identidades de la isla” (2011, p. 5). En un trabajo posterior, el autor emplea el término “transinsularidades” para captar la complementariedad resultante (2017). Como veremos en breve, como regla general los tipos de interacciones que conectan la Culebra actual con el mundo exterior también tuvieron lugar en el pasado, aunque a una escala y magnitud diferente.

La centralidad de la migración y la circulación en el desarrollo histórico del Gran Caribe es un hecho ampliamente demostrado, especialmente en la literatura antropológica y arqueológica (Watters, 1998; Curet, 2005; Hofman, Bright and Rodríguez-Ramos, 2010; Fitzpatrick and Ross, 2010; Fitzpatrick, 2013; Giovas and Fitzpatrick, 2014; Hofman et al, 2014). Al mismo tiempo, se trata de una temática en evolución, cuyo alcance, impacto e implicaciones siguen siendo objeto de nuevas investigaciones y apasionados debates (Rodríguez Ramos, 2019, p. 8). Un gran cuerpo de trabajo académico sobre determinadas áreas de la experiencia migratoria precolonial ha examinado tales cuestiones como la magnitud de los movimientos, los factores incitadores y disuasivos de la migración, los puntos de salida, el tipo de tecnología náutica que hizo posible los viajes marítimos, las rutas seguidas por los migrantes y el impacto que los recién llegados tuvieron en las sociedades receptoras (Campos Lacasa, 1977, p. 17; Callaghan, 2001; Rodríguez Ramos, 2002; Ulloa Hung, 2005, pp. 50-52; Curet, 2005; Reid, 2009; Curet, 2011b; Fitzpatrick, 2013; Giovas and Fitzpatrick, 2014, pp. 12-13). Aunque se sigue escrutando muchos de estos temas, se ha alcanzado consenso sobre el hecho que “en varias ocasiones en el pasado [precolonial], la gente venía a las islas, interactuaba con los que ya estaban allí, y la población resultante era diferente de cualquiera de los grupos antes de la interacción” (Siegel, 2005, p. 354).

Históricamente, se ha prestado mucha más atención a los habitantes originarios que dominaban las Antillas Mayores a la llegada de los españoles que a los que se habían asentado en la región hace 5.000 o 6.000 años. Hasta hace relativamente poco, se entendía generalmente que los arcaicos, como se ha tradicionalmente designado a los antiguos habitantes del Caribe pre-taíno, no tenían conocimiento de la agricultura o la cerámica. Además, se le había dado menos atención a los “otros” indios que habitaban las islas, tales como los guanahabeyes, ciboneyes, ciguayos y macoriges (Curet, 2011a, pp. 55-56). Sin embargo, una investigación sistemática del pasado precolonial de Puerto Rico realizada por el arqueólogo Reniel Rodríguez Ramos demuestra que los pre-aruacos elaboraron, modificaron y utilizaron una variedad de artefactos e introdujeron varios cultivos y animales de orígenes continentales. Toda esa actividad no pudo haber sido posible a no ser por los vínculos sociales, religiosos, comerciales que éstos establecieron con las costas caribeñas de América Central y del Sur. El trabajo de Rodríguez Ramos desmiente el discurso eurocéntrico/etnocéntrico que les concede un papel insignificante en la formación de las sociedades indígenas del Caribe insular durante su larga y compleja evolución. Antes bien, los pre-aruacos fueron los responsables de “las primeras transformaciones intencionales del paisaje de Puerto Rico” (pp. 4, 50, 71-75; cita de la pág. 75), y muy posiblemente de las demás islas cercanas.

Una de las oleadas migratorias posteriores que partió de la costa comprendida en el actual país de Venezuela hace aproximadamente 2,500 años pertenecía a la serie

saladoide del complejo cultural aruaco⁷. La confección de dispositivos cerámicos con ciertas decoraciones definitorias ha sido identificada como una de sus particularidades culturales más distintivas. Se tiene más o menos por sentado que esos antepasados habían pasado a las islas más cercanas del litoral continental, saltando de una a otra progresivamente en dirección noroccidental hasta poblar gran parte del arco antillano. Aunque esa interpretación todavía sigue vigente, investigaciones arqueológicas recientes postulan la posibilidad de una trayectoria alternativa que involucra viajes marítimos de larga distancia entre la costa sudamericana y las Antillas Mayores (Callaghan, 2001; Rodríguez Ramos, 2019, pp. 4-5). La datación radiocarbónica de yacimientos arqueológicos y las simulaciones de viajes realizados a base de modelos computarizados que toman en consideración las zonas de embarque, las corrientes marinas y las condiciones atmosféricas sugieren que la isla de Puerto Rico fue uno de los primeros destinos de los migrantes ceramistas, y desde la cual eventualmente diseminaron aspectos importantes de su cultura a Haití, Cuba, Jamaica y las Bahamas (Giovas and Fitzpatrick, 2014, pp. 4-7).

La inmigración, difusión o la fusión de elementos heterogéneos convirtieron a Borinquen “en un importante centro experimental”, donde se ensayaron modificaciones estilísticas en la fabricación de objetos alfareros que posteriormente se esparcieron a las islas circundantes, incluso La Española prehispánica (Veloz Maggiolo, 2013, p. 223; Giovas and Fitzpatrick, 2014, p. 6). El descubrimiento en suelo dominicano de artefactos cerámicos con rasgos parecidos a los elaborados por los barrancoides del Orinoco venezolano, pero pertenecientes a otra cultura de la misma zona, sugiere la posibilidad de que los barrancoides y saladoides no fueron los únicos que arribaron a las Antillas Mayores de la antedicha costa suramericana (Veloz Maggiolo, 2013, p. 222). En todo caso, la dispersión agroalfarera debió haberse construido sobre la base de contactos interisleños previos, dado que las conexiones más antiguas entre Borinquen y Haití (antiguo nombre de La Española) datan de las primeras etapas de la colonización indígena de las Antillas, cuando la densidad poblacional de ambos territorios era relativamente baja, lo que creó la necesidad de adquirir cónyuges y recursos económicos a través de canales transcaribeños. La actividad recíproca se hizo menos necesaria a medida que las poblaciones crecían y las comunidades se establecían y se aclimataban (Keegan and Hofman 2017, p. 86). Los cambios demográficos en una u otra de las dos islas debido a la migración de nuevos grupos habrían regenerado los contactos. Este parece haber sido el caso tras la llegada de los aruacos, incluyendo la serie ostionioide, precursora de los taínos, cuyos estilos cerámicos dejaron una huella importante en el occidente de Puerto Rico y más tarde en la actual República Dominicana (Veloz Maggiolo, 2013, p. 223).

Rosario Natal sostiene que Borinquen fue el primer centro importante de asentamiento ocupado por la colectividad aruaca, que posteriormente extendió su influencia al resto de las Antillas Mayores, utilizando la isla de Mona, el Canal del mismo nombre y la diminuta isla Saona como puentes [hasta establecerse en] el litoral este [del actual país de la] República Dominicana” (1990, p. 20). El autor agrega que Mona

⁷ Como en el caso anterior, el término aruaco (también arahuaco y arawaco) se usa con mayor frecuencia para referirse a los ancestros venezolanos (saladoides y otros) de los taínos. Véase la discusión de Basil E. Reid sobre este tema (2009, págs. 49-57).

debió haber funcionado como una “estación de tránsito, descanso y aprovisionamiento”, así también como punto estratégico, de transacciones comerciales y de intercambios culturales (1990, p. 20). Con el tiempo, se transformó en un lugar de encuentro entre los cacicazgos de las dos Antillas Mayores (Cooper, Samson, Nieves and Lace, 2016, p. 1057). La isla Saona, situada en el extremo sureste de la República Dominicana, pasó a ser un eslabón importante de comunicaciones interislañas (Samson y Cooper, 2015, p. 25). Allí las culturas arcaica y aruaca habrían negociado, readaptado, criollizado o hibridizado las creencias religiosas, prácticas ceramistas, técnicas agrícolas y otros elementos culturales, sociales, económicos y políticos que luego se identificarán con la cultura taína (Samson y Cooper, 2015, p. 25; Ulloa Hung, 2005, pp. 52-55; Alegría, 1974, p. 31). El historiador y arqueólogo dominicano Veloz Maggiolo asocia la sociedad taína con la manifestación cultural chicoide (de Boca Chica, en la costa sureste de la actual República Dominicana), desde donde se extendió a Mona y parte de Puerto Rico, “en una especie de retorno a los orígenes previos” (2013, p. 228).

Su homólogo puertorriqueño, Ricardo E. Alegría, ha esbozado los rasgos comunes más sobresalientes entre los habitantes indígenas de las dos Antillas, tales como sus lazos culturales, familiares y afectivos y sus intentos de organizar un frente unido contra los invasores europeos. Según el reconocido humanista, “Tanto éstos como aquéllos pertenecían al grupo aruaco que en la literatura arqueológica se denomina *taíno*, y cuya área de máximo desarrollo cultural comprendió la totalidad de Puerto Rico y la mitad oriental de la Isla Española, que hoy coincide con la mayor parte de la República Dominicana” (1974, p. 31). Haciéndose eco de las observaciones de Fernández de Oviedo sobre las semejanzas entre las poblaciones indígenas de Haití/La Española y Borinquen/San Juan, sostiene que tenían un idioma común, prácticas culturales y religiosas parecidas, nexos familiares y sostenían una estrecha comunicación interinsular. Sus habilidades marineras altamente desarrolladas no les habrían planteado mayores dificultades para viajar entre ambos territorios e incluso más lejos, ya que “El dominio de las corrientes marina fue obvio, y la navegación interislaña fue la mayor que se recuerde en la prehistoria del área” (Veloz Maggiolo, 2013, p. 236).

Alegría identifica a Andrés Agüeybaná, cacique del Higüey, poblado ubicado en la parte suroriental de Haití, como uno de los parientes cercanos de Agüeybaná I y II, dos de los caciques principales de Borinquen (1974, pp. 31-33)⁸. Francisco Agüeybaná, cacique de la isla Saona, también estaba entroncado con los dos jefes taínos borincanos (Oliver, 2009, pp. 202-203). Además, ambos territorios estaban “políticamente muy organizados y altamente poblados” (Sued Badillo, 2001, pp. 31-35). La colonización española de las dos islas explotará esos vínculos transcaribeños con otros intereses y resultados. El choque-encuentro del “descubrimiento” del Nuevo Mundo desencadenó una serie de acontecimientos trascendentales que culminaron en la colonización europea de la región y la casi extinción de sus habitantes nativos. El conflicto resultante, que abordamos en la siguiente sección, enfrentó a los intrusos medievales españoles contra la población indígena en una lucha asimétrica que comenzó en Haití/La Española y se extendió hasta Borinquen.

⁸ Según Sued Badillo (2008, p. 32), el segundo de los dos era su hermano menor, que también era conocido como “el grande” y posteriormente, “el bravo”.

De cacicazgos indígenas a posesiones españolas: Las colonias antillanas que se repiten

Los grandes cambios que tuvieron lugar en la península ibérica a fines del siglo XV, que cerró con la caída del Emirato de Granada durante La Reconquista, repercutieron mucho más allá de la región andaluza. La campaña militar prolongada dirigida por los cruzados cristianos empeñados en librar al territorio del último estado musulmán en Europa occidental intensificó los prejuicios religiosos contra el islam y el judaísmo. La consolidación de la zona bajo el control monárquico católico también sentó las bases para el surgimiento de España como una potencia europea en ciernes, un proceso que se construyó sobre la unificación de los reinos de Castilla y Aragón. Aquel fue “el período de la historia cuando los imperios europeos comenzaron a expandirse a tierras lejanas por medio de la navegación, patrocinada por el capitalismo mercantilista...[en otras palabras], la acumulación de riqueza basada en la adquisición de metales preciosos controlados por los comerciantes de las metrópolis” (Robiou Lamarche, 2019, p. 36). Casi al mismo tiempo, Castilla reclamó el control efectivo de las Islas Canarias (que comprende las islas de El Hierro, La Palma, Tenerife, Gran Canaria, Lanzarote, La Gomera y Fuerteventura) localizadas cerca de la costa de Marruecos, país del África occidental. A pesar de las ventajas de la tecnología militar europea, los españoles libraron una larga y prolongada lucha para someter las islas, durante la cual esclavizaron a la población nativa guanche. La ocupación castellana de las Islas Canarias, codiciadas por Portugal y Francia, estableció la nueva frontera atlántica de la monarquía española, que también esperaba acceder a las ricas minas de oro controladas por los lusitanos en el continente africano (Fernández-Armesto, 2011, pp. 277-280).

La Reconquista tuvo dos consecuencias interrelacionadas que están estrechamente ligadas al tema de este ensayo. Si bien terminó con la expulsión o conversión forzosa de los musulmanes, también proyectó las pugnas a base de las diferencias en torno a las creencias, costumbres y símbolos sagrados fuera de la península. Según Fernández-Armesto, al final de la contienda los reyes católicos se enfrentaron no solo a los desafíos planteados por la reciente victoria en Granada, sino también a su repercusión al otro lado del canal de Gibraltar, futuro emplazamiento de la nueva frontera territorial entre la cristiandad y el islam en África. En ese contexto, la expansión militar y económica española en Canarias formó parte de la nueva línea divisoria entre credos de la España medieval, ahora en un escenario que involucró a los conquistadores contra los guanches paganos (pp. 12 y 57). Como tal, marcó la pauta y el escenario de los acontecimientos que se desarrollaron posteriormente en el arco antillano:

La conquista de Canarias, contemporánea de la conquista de Granada y de los primeros viajes de Cristóbal Colón, prolongó viejos modelos y anticipó las prácticas de conquista y migración forzada que iban a implantar los castellanos en las Antillas, donde produjeron la ruptura del ecosistema aborigen entre 1492 y 1525-1530, con especial incidencia después del descubrimiento del oro hacia 1500. Así, se extendieron las modalidades de conquista y ocupación de una orilla a otra del Atlántico (Rodrigues, 2017, p. 74)

Ajenos a dichos sucesos, los habitantes del Caribe obviamente no podían anticipar ni prepararse para la crisis devastadora que les sobrevendría poco después. A la vista de la reina Isabel y los poderosos mercaderes que financiaron la empresa transatlántica, el Caribe debió haberse presentado como una magnífica oportunidad de traer nuevos conversos al redil de la Iglesia Católica Romana y de adquirir valiosos recursos materiales. Al igual que en Canarias, esta nueva fase del expansionismo europeo ultramarino también estableció la esclavitud como la institución a través de la cual los habitantes nativos, ahora etiquetados como indios, serían controlados y obligados a trabajar para los colonizadores españoles (Sued Badillo, 1991). Poco después de arribar al Caribe insular, éstos procedieron a “pacificar” es decir, a conquistar y colonizar las Antillas Mayores, comenzando como la recién renombrada isla de La Española, futura sede y punto neurálgico del primer virreinato americano (Cassá, González de Peña y Rodríguez Morel, 2006). Allí el almirante Colón intentó forjar una alianza con el cacique Guacanagarí, pero esto fue sólo una artimaña para ganar tiempo y crear una serie de bases militares estratégicamente ubicadas en toda la isla. En 1494, dirigió personalmente una campaña militar que consistía en 400 soldados de caballería en la región de Cibao “como una demostración de poder”. Los fuertes establecidos durante esta y otras incursiones lanzadas poco después fueron diseñados para controlar a los indios y ejercer el dominio de las zonas ocupadas (Hofman, et al, 2018, p. 203).

Aparentemente, la mayoría de los primeros conquistadores españoles pertenecía al pueblo llano, a la masa de gente común y corriente (Moya Pons, 2010, p. 20). Dado que ninguno de los tripulantes de la Pinta, Niña y Santa María pertenecía a la clase aristocrática y solo unos pocos de ese estrato social llegaron a principios del siglo XVI, se ha sugerido que el “descubrimiento”, conquista y colonización de América [al menos con respecto al Caribe] fue principalmente obra “de minorías que iban abriendo el camino para la acción de las mayorías” (Díaz Soler, 1994, p. 85). No obstante, cada una de las capas sociales españolas representadas en el choque-encuentro tomaron parte en la construcción social y física del paisaje colonial emergente en La Española que señaló el comienzo de la modernidad europea en el Nuevo Mundo (Carrasquillo, 2019; véase también la obra de Fernández-Armesto, 2011).

Cabe recordar que la expedición transatlántica colombina fue una empresa económica de la que los banqueros, inversores y agentes comerciales esperaban obtener una ganancia financiera, que incluirían una parte proporcional de la riqueza mineral y agrícola, pero también de la tierra y encomiendas (Rodríguez Morel, 2012, pp. 221-236). Los repartimientos no necesariamente incluían tierras, sino más bien acceso indirecto a la mano de obra nativa (Godreau y Giusti, 1993, pp. 439-440). En todo caso, la insaciable sed de auto-engrandecimiento de los encomenderos, más que sus responsabilidades de velar por el bienestar espiritual de los nativos guiaron las acciones de la gran mayoría de ellos. Los que se casaban con nativas pertenecientes a los núcleos cacicales procurarían reclamar cualquier herencia debida a ellas – especialmente la tierra – y de esta manera obtendrían otras posibles fuentes de riqueza (Alegría, 2009, vol. 1, p. 108).

Una vez que los conquistadores subyugaron a los habitantes originarios, procedieron a exigirles un tributo pagadero en oro. A primera vista, dicha obligación

debería haber dado a los españoles acceso al oro que ansiaban desesperadamente, pero la codicia los cegó. Su necesidad de asegurar el control absoluto de los recursos humanos y naturales de la isla requería un enfoque más enérgico. En su segundo viaje al Nuevo Mundo, Colón elevó un “Memorial” a las altezas en el que propuso, en efecto, un comercio de indios esclavos que le fue denegado (Brau, 1981, pp. 45-46). La decisión de no esclavizar a los indios a través de un sistema similar a la trata de esclavos africanos que ya estaba operando en Europa no impidió que los conquistadores impusieran regímenes de trabajo forzoso que esencialmente logró implantar en una forma mal disfrazada la servidumbre que Colón había sugerido (Cassá, 2001, t. 1, pp. 30-54). El almirante emprendió la distribución de los indios entre los conquistadores para compensarles por los salarios atrasados, para satisfacer la urgente necesidad de mano de obra en un momento en que no había animales de tiro disponibles para hacer el trabajo pesado y para apaciguar a una facción de los soldados y marineros que se habían amotinado en su contra (Moya Pons, 2010, p. 20). Los agraciados, esperanzados en convertirse en señores feudales, debían remunerar y proteger los indios contra ciertos abusos. Tales medidas fueron desechadas rápidamente una vez que los encomenderos empezaron a poner las ganancias por encima de sus obligaciones legales con los indios, que pasaron a ser poco más que una masa de trabajadores serviles. Cuando quedaron incapacitados o murieron, fueron reemplazados por indios y africanos esclavizados (Guitar, 1990). La imposición del trabajo compulsorio indiscriminado establecido firmemente a comienzos de la colonización fijó la norma a seguir de ahí en adelante, a saber: la creación de “una estructura social jerarquizada, en la cual la servidumbre india era la base económica y social de la nueva colonia” (Moya Pons, 1973, p. 26).

Sin su conocimiento o consentimiento, a partir de 1492 el terruño archipelágico de la población nativa se convirtió en la nueva frontera ultramarina de una monarquía europea decidida a convertir a España en una potencia global. Como resultado, el patrón de contactos interisleños fuertemente arraigados entre Haití y Borinquen sufrió una transformación radical. En la era precolonial, como ya se ha señalado, los nativos migraron o circularon entre ambas ínsulas según sus necesidades, que pudieron haber sido comerciales, culturales y religiosas (Oliver, 2009). En lo sucesivo, lo harán de manera involuntaria, como indios cimarrones, encomendados o esclavizados. Además, se vieron obligados a trabajar junto a varios miles de indios adicionales que fueron transportados contra su voluntad a La Española de las otras islas y las costas de Centro y Sur América. Desde la óptica imperial, el flujo de indios cautivos, así como de africanos esclavizados poco después, se justificó como medidas preventivas necesarias para evitar la despoblación de la isla, lo que pudo haber puesto en peligro el nuevo proyecto colonial (Gutiérrez Escudero, 2010, p. 57).

El imperativo imperial de generar ingresos de las islas recién conquistadas para las arcas reales no excusó a nadie, incluidos los colonos ibéricos de La Española y Puerto Rico. Al principio de la colonización española, a éstos se les prohibió salir de las islas. Varios tipos de sanciones, desde el castigo corporal a la pena capital, aguardaban a quienes violaban las prohibiciones (Brau, 1972, pp. 117-118). Su presencia física en ambas islas era necesaria no sólo para poblar los territorios, sino también para reforzar

la dominación europea de la población india, una estrategia que los británicos replicaron más tarde en las colonias azucareras del Caribe cuando adoptaron las “leyes de deficiencia” en un intento de mantener a raya a los africanos esclavizados⁹. Sin embargo, muchos de los colonos españoles lograron escapar, seducidos por las perspectivas de encontrar pastos más verdes en otras partes de las Américas, especialmente los enclaves mineros en México y la región andina.

Las consecuencias para los habitantes nativos, sobre cuyas espaldas descansaba la mayor parte de las necesidades laborales coloniales, resultaron desastrosas. Abrumados por el exceso de trabajo servil, debilitados por las enfermedades europeas contra las que carecían de inmunidad y amenazados por un enemigo bien armado, los indios afrontaban a lo que parecían ser obstáculos insuperables. En los enfrentamientos desiguales, las macanas, hachas de piedra y flechas de los defensores indígenas no pudieron superar los cascos, corazas, escudos, caballos, lanzas, espadas, arcabuces y ballestas, todo un armamento formidable al que podían recurrir los guerreros medievales. En tales circunstancias, los resultados favorecieron la experiencia militar y las armas mortíferas de los conquistadores, aunque les fueron menos eficaces contra las tácticas guerrilleras utilizadas por los combatientes de la libertad. La introducción de nuevas plantas comerciales, como el jengibre y el azúcar, privó a los indios de su dieta básica, agravando sus deficiencias nutricionales. Muchos de los animales traídos de Europa transportaban patógenos mortales e infringían en el medioambiente local. Éstos y otros factores de peso contribuyeron al debilitamiento de la base ecológica de supervivencia indígena, precipitando aún más la caída demográfica (Moya Pons, 1973, pp. 65-66).

Sin embargo, la opresión de los pueblos nativos, como señala Rosario Natal, representa sólo una cara de la moneda. Su reverso es la determinación de los oprimidos de preservar todo lo que valoraban, un tema que los relatos tradicionales han subestimado a favor de destacar las hazañas de los colonizadores y el advenimiento de la civilización occidental (Natal, 1990, p. 21). La resistencia indígena data del momento en que los conquistadores se aventuraron en el interior de las islas donde, como se desprende de la declaración que el testigo ocular Fray Bartolomé de las Casas presentó al emperador Felipe II en 1542, comenzó el pillaje de las comunidades indígenas, y la tortura, mutilaciones y matanzas generalizadas de sus hombres, mujeres y niños (Casas, 1821, pp. 13-23).

La lucha anticolonial adoptó varias modalidades asociadas a las “formas cotidianas de resistencia”, que van desde el comportamiento dilatorio, la ocultación, la evasión, el cumplimiento a medias, simular la ignorancia, la destrucción de la maquinaria y los plantíos, hasta los enfrentamientos violentos individuales y colectivos (Bauer and Bauer, 1942; Scott, 1985, pp. 28-30). Un sinnúmero de nativos y nativas huyó a los lugares de difícil acceso en el interior de las islas; rehusó trabajar, prestar ayuda a los invasores y cultivar la tierra para privarles de alimentos; abortó embarazos; se suicidó individual o colectivamente o cometió infanticidio; o continuó buscando otras formas de quitarse los intrusos de encima (Moya Pons, 1973, pp. 11-14; Cassá, 2001, p. 33). Otros tantos se replegaron a Cuba, las Bahamas, Jamaica y Borinquen. Uno de los casos

⁹ Las “leyes de deficiencia” eran estatutos legales que obligaban a los hacendados azucareros a retener un número fijo de colonos blancos en las plantaciones para ayudar a hacer cumplir el control blanco de la población esclava (ver a Goveia and Bartlett, 1970).

más infames del cimarronaje marítimo involucró al cacique Hatuey, quien huyó de La Española al oriente de Cuba, donde intentó organizar un movimiento de autodefensa. Las fuerzas capitaneadas por Diego Velázquez lograron capturarlo, tras lo cual fue quemado vivo (Casas, 1821, pp. 34-36). A mediados del siglo XVI el misionero francés Charles de Rochefort sostuvo que algunos de los habitantes indígenas de las Antillas Mayores huyeron en dirección sur hacia Tierra Firme en respuesta a las masacres cometidas por los conquistadores españoles. Identifica a un grupo que se trasladó posteriormente a Curazao como nativos de la Isla de Vaca, hoy día conocida con el nombre de Île-a-Vache, territorio de Haití (1666, pp. 206-207).

En su relato de finales del siglo XVIII, *Idea del valor de la Isla Española*, el presbítero Antonio Sánchez Valverde presenta un discurso apologético de lo que no fue otra cosa que la explotación desmesurada de la mano de obra indígena, los recursos medio-ambientales y la aventajada posición geoestratégica de su tierra natal. Enaltece la labor de “nuestros primeros pobladores” que rápidamente explotaron las inmensas riquezas de La Española, como lo demuestra que pudieron financiar las expediciones que pasaron a colonizar las islas de Puerto Rico, Cuba, Jamaica, Margarita y Trinidad, así como a emprender el descubrimiento de muchas otras áreas de la América continental. Los colonos lo lograron, prosigue, “después de alojados soberbiamente y establecidos numerosos hatos de ganados, considerables molinos e ingenios de azúcar, crecidas sementeras de frutos y comestibles, gruesas labranzas de bija y jengibre, [y] después de haber cultivado las plantaciones del palo del Brasil y del cacao.” Como una prueba mas del asombroso éxito de aquellos colonos emprendedores, el autor señala “las ricas y cuantiosas muestras de oro” que Colón trajo a España en su segundo viaje. En 1531, continúa, el presidente de la Audiencia de Santo Domingo envió “10 mil pesos de oro y 50 celemines de perlas por razón de su quinto al emperador” (Valverde, 1947, pp. 99-100)

Cuando la escasez de la mano de obra indígena comenzó a afectar negativamente la producción colonial del codiciado oro, los encomenderos recurrieron a las cazas de indios a través del Gran Caribe y franjas litorales de Centro y Sur América. Algunos de los apresados en Puerto Rico probablemente eran nativos escapados de La Española, que seguramente estarían entre los primeros “cimarrones marítimos” en llegar a Borinquen, lo que estableció un patrón posteriormente empleado por una infinidad de africanos fugitivos que huían de las islas donde habían estado cautivos en busca de asilo en Puerto Rico (Chinaea, 1997). Rosario Natal da en el clavo al observar que la naturaleza “espontánea y esencialmente pacífica” de los contactos interisleños que había prevalecido en la era precolonial iba llegando a su fin, dando inicio a la historia de las emigraciones por “razones políticas” (Natal, 1990, p. 21). Las cacerías de esclavos indígenas indujeron a los borincanos a cruzar el Canal de la Mona para hostigar a los españoles, rescatar a sus aliados y apoyar la creciente resistencia armada (Brau, 1981, p. 96). En esa coyuntura, cuando la extracción aurífera alcanzaba un tono febril y la oposición aborigen a la dominación colonial seguía en aumento, Ponce de León partió a la cabeza de una expedición dirigida a San Juan, como los españoles se refirieron a Borinquen en ese momento. En poco tiempo, dará inicio a la hiperexplotación de los recursos naturales de la isla, tal como había ocurrido en La Española.

No era la primera vez que Ponce de León había estado en Borinquen. El conquistador se había detenido brevemente en uno de sus puertos en 1493 (Brau, 1981, p. 96). Para esta nueva incursión, recurrió a las habilidades geográficas y náuticas de los canoeros indígenas, así como de los contactos que éstos tenían con el liderazgo borinqueño. Su predecesor, Martín Alonso Pinzón, utilizó la misma táctica cuando exploró la isla anteriormente (Rosario Natal, 1990, p. 21). Los guías, y algunos caciques que los acompañaron, presumiblemente aún no se habían percatado del peligro inminente que la invasión auguraba en aquella coyuntura (Sued Badillo, 2008, pp. 27-28). De lo contrario, no se hubieran ofrecido a conducirlos. Ponce de León esperaba contener o eliminar la amenaza que los taínos a la otra orilla del Pasaje de la Mona representaban a los intereses imperiales ibéricos en la Indias. Sabía “que los indios de su comarca [El Higüey] entretenían diaria comunicación con los indios de la isla Borinquen o San Juan de Puerto Rico, que sólo distaba doce leguas...” (Del Monte y Tejada, 1890, t.1, pp. 84-85; Abbad y Lasierra, 2002, pp. 67-68). Por el otro lado, deseaba verificar si poseía abundantes depósitos de oro y otros recursos valiosos.

Una vez en suelo borincano, Ponce de León fingió granjearse la confianza del cacique Agüeybaná I (alias, “el viejo”), tal como lo había hecho Colón en sus tratos con el cacique Guacanagarí. Se imponía la urgencia de que el máximo líder indígena le proporcionara los alimentos y el apoyo logístico necesarios para sostener a los colonos españoles que le seguirían más tarde. Al líder indígena, que seguramente estaba al tanto de lo que acaecía en La Española, le tocó la difícil tarea de lidiar con el aguerrido capitán. Consciente de las atrocidades que los conquistadores europeos estaban cometiendo en La Española, Agüeybaná buscó llegar a algún tipo de acuerdo con el intruso para evitar que Borinquen corriera la misma suerte. Actuando de acuerdo con el viejo adagio de mantener a los amigos cerca y a los enemigos más cerca, decidió entrar en el pacto ceremonial del *guaitiao* con el conquistador español, mediante el cual intercambiaron nombres y lazos de amistad. Lo pudo haber visto como una medida práctica para tratar con el visitante sospechoso. A pesar de que Ponce León acordó aceptar lo concertado, no tenía intenciones reales de honrar el compromiso. Tenía una agenda diferente a cuenta de su reputación como un “‘pacificador’ de indios, terrateniente, esclavista, buscador de oro y fundador de poblados...[que estaba insatisfecho] con el rendimiento agrícola de su heredad [en La Española], la cual no era tampoco muy productiva en la minería del oro”. Por lo tanto, “Con el proyecto puertorriqueño buscaba más gloria, tierra, y, sobre todo, oro...[venía] para conquistar, colonizar y explotar, para la corona y sus propias arcas, el oro del que tanto había oído hablar” (Rosario Natal, 2012, n.p.).

En su papel de principal promotor de la conquista y colonización de Borinquen, Ponce de León esencialmente repitió el plan de acción que había ensayado en La Española. Poco después de su llegada, hizo un reconocimiento de la isla, procedió a identificar un puerto adecuado para la futura exportación a España de la riqueza minera isleña, y se estableció en un paraje cerca de la actual capital de San Juan al que nombró Caparra. La Española le sirvió como base de suministro y plataforma para la nueva fase imperial, ya que proporcionaba a las expediciones españolas que salían al resto del Caribe y zonas continentales “armas blancas y de fuego, municiones y armaduras, arneses y cuerdas,

ropa y calzado, caballos y perros, así como tocino, carne salada y casabe para sostener las huestes conquistadoras [que al entrar en la fase de colonización]...requerían, además, reses, ovejas, cerdos, cabras y gallinas, así como semillas e instrumentos de labranza para desarrollar los nuevos poblamientos” (Moya Pons, 2017, pp. 80-81). El comendador Nicolás de Ovando lo autorizó a “adoptar las medidas conducentes a poblar en aquellos lugares” (Del Monte y Tejada, 1890, t.1, p. 85.). Llevó a Agüeybaná I a La Española, presuntamente para mostrarle los cambios que los españoles habían introducidos allí, lo que seguramente le permitió al cacique tener una idea más completa del estado de cosas en la vecina isla (Fernández Oviedo, p. 20). Hizo conducir desde Santo Domingo indios encomendados y esclavizados, artesanos, empresarios y mercaderes para apoyar el proyecto expansionista (Rosario Natal, 1990, pp. 20-25). Se especula que trajo consigo los primeros cautivos africanos en ser llevados a Puerto Rico (Díaz Soler, 2000, p. 28). Incluso el temido perro de ataque, Becerrillo, fue traído de La Española para aterrorizar los indios borincanos y disuadir cualquier actividad de oposición potencial (Brau, 1981, pp. 234-235).

Por su parte, la Corona española prestó todo su apoyo a la nueva empresa colonizadora, canalizando recursos humanos y materiales adicionales desde la península ibérica y La Española hacia Puerto Rico (“Extracto de varias cédulas y cartas del Rey”, en Tapia y Rivera, pp. 234-248). En 1512, el rey Fernando II decretó que “todos los indios que eran llevados de una isla a otra podían ser considerados como esclavos y quedaban en propiedad absoluta de sus dueños” (Moya Pons, 1973, p. 137). Poco después, la Corona autorizó la creación de una casa de fundición en Puerto Rico para evitar los peligros que generalmente ocurrían durante el transporte del oro a La Española (“Extracto de varias cédulas”, p. 242) que posteriormente se enviaría a la metrópolis. Al compás de los crecientes vínculos coloniales que se iban forjando entre las dos islas durante el ciclo minero, siguió arribando gente desde La Española en busca de mejores oportunidades, entre ellos tratantes, cobradores, factores, regatones y vendedores con sus criados y mozos lo mismo negros que blancos, indios naborías y esclavos (Rosario Natal, 1990, p. 22; Sued Badillo, 2001, p. 48). La corriente migratoria pasaba de la Villa del Higüey hasta llegar al Río Yuma que desemboca en el Mar Caribe, por donde seguía a la costa occidental de Puerto Rico. Dicha ruta, que llegó a conocerse como el “viejo camino” o “el camino a Puerto Rico”, también facilitaba los contactos en la otra dirección (Rosario Natal, 1990, p. 22).

Dado el papel activo que desempeñó Ponce de León en la campaña de conquista y colonización de Borinquen, resulta tentador poner sobre sus hombros la mayor parte de la responsabilidad por los excesos cometidos por los conquistadores españoles. No obstante, Sued Badillo advierte que la historiografía tradicional ha subestimado el papel desempeñado por Cristóbal de Sotomayor (2001, p. 69). El primero concentró sus esfuerzos en la franja norte de la isla, y el segundo en la parte sur. Ambos conquistadores trajeron pobladores y trabajadores de La Española e impusieron los infames repartimientos y encomiendas sobre la población nativa, ostensiblemente para promover su cristianización y “civilización”. En cambio, obligaron a los indios a rendir tributo, servicio o trabajo personal a sus “señores” europeos. Es posible considerar a

éstos últimos como sus “amos”, ya que en la práctica los indios bajo su control quedaban privados de su plena libertad, creencias religiosas, modos de vida comunales y otros aspectos de sus culturas tradicionales (Brau, 1981, p. 137). Además, esclavizaron a los que capturaban en las islas que no habían sido conquistadas, entre los cuales seguramente figuraban aliados y familiares de los indios de Puerto Rico y La Española. Los colonos de La Española solían servirse de los indios de Puerto Rico, lo que llevó a las autoridades metropolitanas a prohibir la práctica a mediados de 1510 para tratar de preservar la menguante mano de obra indígena en la más pequeña de las dos Antillas (Brau, 1981, p. 133). Los esfuerzos lascasianos realizados para paliar los peores abusos cometidos contra los habitantes nativos, que incluyeron las Leyes de Burgos (1512-13), las Leyes Nuevas (1542) y los intentos de crear comunidades “experimentales” para probar la capacidad o voluntad de los nativos de vivir “libremente” bajo supervisión española, fracasaron (Alegoría, 1990a; Altman, 2020).

Al igual que en La Española, el yugo tiránico de la servidumbre desató un fuerte movimiento de resistencia en Borinquen, que brotó precisamente en el cacicato del clan Agüeybaná, donde los agentes de Sotomayor imponían su autoridad contra la oposición de la dirigencia indígena de aquella zona (Sued Badillo, 2001, p. 58). Tras una serie de reuniones secretas entre los caciques principales al mando de Agüeybaná “el bravo”, se acordó el ahogamiento intencional de un español para determinar su mortalidad antes del inicio de las hostilidades. Una vez que comprobaron que los intrusos podían perecer, los indios emprendieron ataques concertados que resultaron en la muerte de casi la mitad de los españoles hallados en Puerto Rico (Oliver, 2009, p. 211). Otros se dieron a la fuga al interior de la isla y las islas adyacentes. En respuesta, las autoridades coloniales dieron órdenes de desbaratar sus canoas para contener el éxodo y movilizaron embarcaciones armadas para bloquear la salida a los indios que partían al exterior y traerlos de vuelta a Puerto Rico por la fuerza (Brau, 1981, p.162 y 169; Sued Badillo, 2001, p. 41). Como en La Española, el cimarronaje terrestre y marítimo proporciona una explicación parcial de la rápida desaparición de la población nativa (Sánchez Valverde, 1947, p. 106; De la Bona, 1861, pp. 17-20 y 34; Rosario Natal, 1990, p. 21; Anderson-Córdova, 2017, pp. 123-126 y 155). Es posible que la autorización otorgada a Ponce de León para llevar indios de Cuba, La Española y Puerto Rico en sus expediciones navales también haya contribuido al bajón (Brau, 1981, p. 251).

Los conquistadores españoles justificaron las acciones bélicas contra los fugitivos indígenas y sus aliados barloventeños por motivos defensivos, a saber, la necesidad inmediata de impedir que atacaran los asentamientos europeos. Pero también proyectaron capturar y esclavizar a tantos como fuera posible para reponer la merma de la fuerza laboral indígena en las Antillas Mayores (Brau, 1981, p. 162). La captura de esclavos, una actividad en la que Ponce de León había participado durante su ola de terror en La Española, fue un negocio altamente rentable. Tanto es así que se convirtió en otra fuente de acumulación temprana de capital generado a través de las inversiones en la construcción naval, el personal de navegación, y el suministro de provisiones, armamento y equipamiento para las expediciones esclavistas. Según la investigadora Jennifer Wolff, “En el caso de La Española y San Juan [Puerto Rico], el entrecruce de oficiales reales y poderosos mercaderes y

encomenderos de ambas islas con capitanes españoles de la carrera trasatlántica y capitales genoveses fue común” (2013-2014, p. 244). Incluso los colonos españoles que se vieron obligados a abandonar la minería hallaron posibilidades económicas más prometedoras en la producción de alimentos, alentados por la creciente demanda engendrada por las armadas dedicadas al rescate y la caza de esclavos (Sued Badillo, 2001, p. 49).

La entrada de cautivos indígenas a Puerto Rico, junto a las cargas impuestas al resto de la población nativa mediante las imposiciones tributarias, agravó aun más las condiciones que habían desatado la insurgencia taína. Como parte de sus preparativos para hacer la guerra a los “alzados”, Ponce de León recibió apoyo de La Española (Abbad y Lasiera, 2002, p. 105). Durante la violenta embestida subsiguiente, los conquistadores realizaron cabalgadas y entradas contra sus comunidades, donde saquearon, atacaron, persiguieron y capturaron a nativos a quienes posteriormente esclavizaron (Anderson-Córdova, 2017, pp. 47-48). Como había sido el caso en La Española, “los colonizadores... se convirtieron en ‘agentes provocadores’ con el propósito de hacer esclavos entre la población arahuaca de la isla mediante la ‘guerra justa’” (Wolff, 2013-2014, p. 220). En este contexto, cualquier injuria o pérdida de vida infligida a los no combatientes, como los niños, mujeres y ancianos, se consideraba un daño colateral (Tovar Pinzón, 2013, pp. 51-52). El número de indios esclavizados en Puerto Rico de esta manera entre 1510 y 1513 se ha estimado en alrededor de 1,244 (Wolff, 2013-2014, pp. 225; 237-250). Esta faceta de la “pacificación” de Borinquen favoreció a los españoles que no habían recibido indios repartidos, especialmente los soldados rasos que a partir de ese momento acariciaban la fantástica expectativa de unirse al puñado de aristócratas autoformados de la naciente sociedad colonial como propietarios de esclavos (Sued Badillo, 2001, p. 277; Oliver, 2009, p. 195; Wolff, 2013-2014, pp. 249-250). Dado que todas las incursiones no fueron documentadas, es posible que el volumen de lo que podría llamarse la trata interna de esclavos indios fuera aún mayor. Éstos “parecen haber constituido un segmento tan o más importante en términos numéricos que los importados a través de las armadas esclavistas” (Wolff, 2013-2014, p. 236).

En esos y otros encuentros violentos, los borinqueños se mostraron decididos a defender lo suyo, lanzando acciones armadas coordinadas por mar y tierra contra las fuerzas contrarias. Recurrieron a sus contactos transcaribeños en sus intentos desesperados por expulsar a los seres extraños que amenazaban con despojarlos de su libertad y de todo lo que los conectaba con su tierra nativa. Según explica Salvador Brau, “las inteligencias...partían de las encomiendas a los grupos insurreccionados en la sierra y de éstos a las islas comarcanas, conociéndose así en el exterior los actos y hasta los proyectos de los colonos [europeos]” (1981, p. 235). Poco después del alzamiento se corrió la voz en La Española que el cacique del Higüey, Andrés Agüeybaná, había congregado a sus homólogos en la provincia para celebrar la victoria de su pariente en Puerto Rico, instándoles a que hicieran lo mismo con los españoles en sus territorios. Se hizo un llamamiento a la rebelión y se acordó una fecha en la que llevarían a cabo un ataque biológico a través de un incendio de plantas nocivas cuyos vapores envenenarían a los españoles en Salvaleón y Santo Domingo. Las víctimas previstas se enteraron del plan antes de que pudiera consumarse (Oliver, 2009, p. 214; Alegría, 1979). Durante el

conflicto bélico en que se vio sumido Puerto Rico, los borincanos recibieron ayuda de los guerreros caribes, lo que tiende a contradecir las crónicas de la conquista que describen a éstos últimos monolíticamente como los enemigos acérrimos de los taínos.

A pesar de la resuelta resistencia ofrecida por el frente unido borincano, los españoles pudieron retener el control nominal del territorio ocupado, pero a costa de casi dos décadas de lucha esporádica¹⁰. Los principales rebeldes indígenas capturados fueron deportados a La Española para servir de esclavos en las labores mineras. Esa decisión fue luego revocada y los indígenas esclavizados fueron retenidos en Puerto Rico, pero no por consideraciones humanitarias, sino por la creciente necesidad de mano de obra servil en el floreciente sector minero de la pequeña Antilla (Rosario Natal, 1990, p. 22; Sued Badillo, 2001, p. 65). El armamento más avanzado de sus adversarios, el efecto acumulativo del trabajo obligatorio, las enfermedades y la falta de una alimentación adecuada causaron estragos en la población nativa. El conflicto, que el antropólogo José R. Oliver ha llamado “La Rebelión de los Caciques”, llegó a su fin cuando una devastadora epidemia de viruela “se propagó como el fuego en La Española y Puerto Rico... [y] quebró cualquier resistencia armada que los rebeldes nativos pudieran tener” (2009, p. 212). De acuerdo con los Padres de la Orden de San Jerónimo, la enfermedad cobró la vida de casi una tercera parte de la población indígena de La Española antes de que se transmitiera a Borinquen (citado en Brau, 1981, pp. 315-316), donde también tuvo un efecto desastroso.

En respuesta al continuo declive de la fuerza de trabajo indígena, los españoles incrementaron las expediciones punitivas y esclavistas a lo largo y ancho del Caribe. Como resultado, miles de indios tildados de “salvajes”, “ociosos” e “idólatras” provenientes de las regiones supuestamente “estériles” del archipiélago y zonas costeras contiguas fueron transferidos de forma involuntaria a las Antillas Mayores, para ser “civilizados” en las minas, estancias ganaderas, haciendas y pesquerías de perlas (Zavala, 1948, pp. 95-148; Brau, 1981, pp. 337-338). Ni siquiera los indios que habían sido reunidos en misiones por los frailes dominicos u otras órdenes religiosas europeas estaban exentos de ser capturados y esclavizados (Stone, 2017). En palabras del historiador Roberto Cassá, “La Española, Puerto Rico y Cuba, se transformaron en el infierno de los indios de los litorales del Mar Caribe” (1974, p. 213). Se estima que al menos 34.000 fueron introducidos por la fuerza a Puerto Rico y La Española durante la primera mitad del siglo XVI (Anderson-Córdova, 2017, p. 154). Otro cálculo pone el número traído a La Española de esta forma entre 1508 y 1513 en 40.000 (Moya Pons, 1998, p. 20). Otras investigaciones han respaldado o cuestionado dichas cifras, ya sea subiéndolas o bajándolas sobre la base de su propia evaluación de la evidencia consultada (Mira Caballos, 1997; Blackburn, 1998, p. 133, citado en Yaremko, 2010, p. 169; Wolff, 2013-2014; Woodruff Stone, 2014). Independientemente de las discrepancias numéricas, en general los especialistas de este tema coinciden en que la trata de esclavos indios tuvo

10 En la mayor parte del Caribe hispano, hasta el siglo XVIII la dominación colonial española fue generalmente efectiva en las principales comunidades urbanas, y menos en el interior boscoso, donde indios y africanos fugitivos y sus descendientes forjaron el cimarronaje cultural dentro del marco que generalmente se conoce como un mundo de contraplantación. Al respecto, véase los trabajos de Quintero Rivera, 1987 y 1990; y de Casimir, 2020.

una importancia económica y social considerable en la fase temprana de la colonización española de la zona circuncaribeña.

En los relatos históricos tradicionales del Caribe hispano, el impacto destructivo de la conquista española suele representarse como el punto de partida de la “desaparición” o extinción de los pueblos autóctonos del Caribe (Valcárcel Rojas y Ulloa Hung, 2018, p. 7). Dichas narrativas frecuentemente citan la casi ausencia de indios en los censos oficiales desde mediados del siglo XVI como evidencia de que se habían desvanecido. En ocasiones, su presencia documentada en ciertas áreas de las Antillas Mayores se atribuye a la importación de indios de otros puntos de las Américas o a su identificación errónea. Sánchez Valverde parece combinar ambas explicaciones en el siguiente pasaje sobre la población dominicana del “lugarejo de Boyá”, donde el cacique rebelde Enriquillo y sus seguidores se asentaron después de dar término a las hostilidades: “De estos pobladores no quedó rastro alguno, ni habría tampoco vestigios del lugar si no fuera por la devota imagen de Nuestra Señora con título de *Aguas Santas*, [a donde fueron conducidos], después de la extinción de los indígenas, algunos otros [¿indios?] pobres que han venido de la tierra-firme con diferentes motivos, que también se han acabado, dejando sólo unos veinte y cinco o treinta *mestizos* que gozan los fueros y privilegios de *indios*” (p. 150).

Por su parte, Moreau de Saint-Méry, cuya obra sobre Santo Domingo fue publicada una década después de la de Sánchez Valverde, no desmiente la existencia de unos pocos indios o individuos con algún grado de sangre indígena en Quisqueya a finales del siglo XVIII, pero advierte una tendencia entre un pequeño grupo de criollos a reclamar una identidad india que considera exagerada. Afirma que “Lo único que puede concedérseles es que sea cierta dicha descendencia, después de una mezcla con la raza española, y respecto a esto, se puede asegurar que en 1744, se veían todavía en Bánica algunos indios que probaban que habían tenido por padres, súbditos del muy desventurado cacique Enrique (Enriquillo), y ya se verá en el artículo en que hablaré de Boyá, que en aquel lugar se encuentran todavía algunos individuos del mismo género (1947, p. 95; véase, además, pp. 172-173). Aparte de las valoraciones de ambos letrados, subsiste la impresión de que los habitantes nativos de las islas simplemente se esfumaron de la noche a la mañana.

Como se subrayó anteriormente, no cabe duda de que el fuerte descenso de la población indígena que se produjo durante la primera mitad del siglo XVI fue devastadoramente real. Sin embargo, también es cierto que los colonos preocupados por el suministro de una mano de obra adecuada para sus empresas extractivas y agrícolas exageraban el descenso por varias razones. Algunos lo hacían para forzar la eliminación, reducción o aplazamiento de determinadas exacciones que habían contraído o para reforzar sus peticiones a favor de la importación de trabajadores africanos esclavizados, a los que consideraban más “robustos” y/o más capacitados que los indios para soportar las arduas faenas laborales del Caribe. Otros ocultaban el número real de indios que habían importado o esclavizado de forma ilegal. En algunas instancias, reclasificaban a los amerindios como “mestizos”, o subregistraban la cantidad de ellos bajo su control con el fin de evadir cualquier compromiso que pudieran haber estado legalmente obligados a observar con respecto al trato de los trabajadores indígenas, especialmente los asignados a las encomiendas (Chinaea, 2014, p. 60). La especialista en arqueología, Kathleen

Deagan, señala que “como fuente de identidad nacional, la historia de la aniquilación de los taínos después del contacto ha sido considerablemente menos atractiva tanto para los historiadores como para los arqueólogos de la región que el estudio de los cacicazgos taínos anteriores a 1492” (2004, p. 602). Uno de sus estudios empíricos sobre la experiencia taína postcolombina en la región de En Basaline demuestra que los indígenas conservaron importantes prácticas sociales y comunitarias tradicionales durante al menos los primeros 30 años bajo el dominio colonial español (pp. 621-622). Otra investigación centrada en el norte de La Española muestra que a pesar de las presiones que el colonialismo español ejerció sobre los nativos, un sinnúmero de sus prácticas sociales, culturales y económicas ayudaron a dar forma a la sociedad dominicana de hoy día (Hofman et al., 2018).

Durante los cinco siglos transcurridos desde la colonización española de las Antillas Mayores, otros grupos raciales y étnicos socialmente definidos han contribuido a su diversidad cultural, algunos más que otros dependiendo de muchos factores, como pueden ser el número de migrantes, fecha (s) de llegada, lugares de destino, su estado social, etc. La diversidad cultural resultante hace que sea más difícil, pero ciertamente no imposible, plantear la supervivencia hasta hoy día de isleños que puedan remontar sus raíces étnicas a los pobladores indígenas (Curet, 2015, examina este tema para el caso de Puerto Rico). Karen Anderson-Córdova sugiere que en comparación con Cuba y La Española, Puerto Rico tenía una población africana mucho más baja durante el siglo XVI y esto podría haber permitido la continuidad de al menos una cierta fracción de los habitantes precolombinos (2018, pp. 218-219). Asimismo, la escasa inmigración legal europea conocida en La Española/Santo Domingo y Puerto Rico hasta principios del siglo XVIII también habría favorecido la posible persistencia de ciertos rasgos físicos o culturales indígenas, seguramente modificados por los procesos dinámicos de la criollización, el mestizaje y/o la etnogénesis. Se han documentado casos paradigmáticos, y aún hasta fechas posteriores al siglo XVIII, en algunas localidades de las Antillas Mayores (Ulloa Hung y Valcárcel Rojas, 2016, Anderson-Córdova, 2017, y Valcárcel Rojas y Ulloa Hung, 2018)¹¹. Por ejemplo, los padrones de población de Puerto Rico de principios del siglo XIX registran la presencia de unos 2,000 indios en la villa de San Germán, que según Brau descendían de los pobladores nativos (1917, pp. 199-200). Ni el censo de O’Reilly, ni el citado en la *Historia* de Abbad y Lasiera incluyen la categoría de indio, que comenzó a utilizarse en 1777 hasta ser eliminada en 1804 (Curtis and Scarano, 2011). A menos que los indios reportados en 1777 fueran recién llegados o identificados de forma incorrecta por los empadronadores, su presencia en esa comunidad específica antes de esa fecha no debe descartarse a no ser que datos o investigaciones adicionales, de las que carecemos en este momento, demuestren lo contrario.

Para terminar, Ulloa Hung sugiere que las investigaciones futuras sobre el legado indígena dominicano que ha sido ocultado por el colonialismo deberían ir más allá de aquellos enfoques centrados principalmente en la búsqueda de rasgos indígenas específicos:

¹¹ Sobre el tema de la herencia indígena en la cultura dominicana, ver los siguientes trabajos: Serna Moreno, 2010; Guitar, Ferbel-Azacarate y Estevez, 2006; y Lister, 2019.

Es imprescindible que desde la Arqueología en conjunción con la Antropología y la Historia se investigue en hábitos, en los objetos, en la acción simple y cotidiana del ser humano común, es necesario superar la tendencia a la enumeración de los supuestos rasgos que rememoran una herencia o un origen indígena, para entrar en el análisis de cómo equilibrios y desequilibrios económicos, circuitos de intercambio, cultural y étnico, transformaron la vida biológica y social. Conviene escudriñar como ciertos comportamientos y objetos fueron introducidos desde otros grupos sociales o desde otros confines del mundo, y fueron integrados al gusto, a los gestos repetidos de consumo cultural, lo cual se transformó en *innovación*, en *agencia*, pero también en *habitus*. Las definiciones antropológicas y arqueológicas de las supuestas reminiscencias o presencias indígenas no deben ser asumidas como algo pre-establecido, solo pueden señalarse con posterioridad al estudio de la vida cotidiana en el pasado y en la actualidad, aspecto que es vital en el descubrimiento y comprensión de los encubiertos (2016, p. 235; cursivas en el texto original).

A modo de conclusión

La oportuna iniciativa interuniversitaria de Rosario Natal y De los Santos mencionada al comienzo de este ensayo fue un gran paso adelante en rastrear los lineamientos generales de los lazos históricos entre La Española/Santo Domingo y Puerto Rico. Fruto del trabajo realizado hace 40 años son los hallazgos divulgados por el primero de los dos investigadores, que en su conjunto revelan la profundidad y extensión de los vínculos migratorios identificados en la literatura publicada que pudo consultar en sus días. Desde entonces (1990-1995), los Estudios del Caribe han crecido significativamente, especialmente en tales disciplinas como la literatura, la historia, la economía, la antropología y la arqueología. En particular, un creciente cuerpo de investigaciones arqueológicas y antropológicas innovadoras relacionadas con el Caribe precolonial ofrecen nuevos acercamientos y puntos de vista sobre los habitantes indígenas de las Antillas Mayores que hasta hace poco no habían sido ampliamente utilizados en los otros campos académicos. Gracias a dichas pesquisas, se ha enriquecido el conocimiento sobre sus orígenes multiculturales extrainsulares, patrones migratorios y de asentamiento, habilidades náuticas, artísticas, agrícolas, organizativas, militares, adaptivas y mucho más. Como resultado, ciertos conceptos erróneos que se han tenido de los habitantes precoloniales de Haití/La Española y Borinquen en las narrativas eurocéntricas están siendo desafiados, desacreditados o desechados. Además, se ha dado mayor atención a la unidad cultural, social, económica y política de los habitantes originarios de las dos Antillas desde tiempos inmemoriales, lo cual era un componente integral de la sociedad indígena precolonial que el expansionismo europeo del siglo XV trastocó gravemente.

Con la intención deliberada de aprovechar los primeros hallazgos producidos por Rosario Natal y su equipo de investigación, hemos sondeado publicaciones multidisciplinarias complementarias que arrojan luz adicional no sólo sobre los vínculos migratorios entre ambos territorios, sino también sobre los que surgen a raíz de la imposición del régimen colonial español después de 1492. Gran parte de la información histórica sobre el período postcolombino que reunimos se halla dispersa en las crónicas

escritas por los europeos de la Conquista y el período colonial temprano, las narrativas creadas durante los siglos XVII y XVIII y las obras generales publicadas desde el siglo XIX. La información que entresacamos de estas fuentes secundarias revela que durante la conquista y colonización española de ambos territorios, la euforia producida por las expectativas de adquirir valiosas riquezas minerales y productos tropicales parecía primar sobre todo lo demás. La hiperexplotación de los recursos naturales y humanos de La Española y Puerto Rico hizo difícil, si no imposible en muchos casos, que la Corona ejerciera un control efectivo sobre la embrionaria sociedad colonial, lo que creó condiciones que permitieron a los conquistadores sin escrúpulos cometer innumerables abusos sin que enfrentaran las consecuencias de sus acciones.

Ya sea con conocimiento de causa o no, éstos utilizaron un enfoque de dividir y vencer para reducir los indígenas caribeños, siguiendo una estrategia probada previamente en las Islas Canarias para subyugar a los guanches. Unos y otros fueron sometidos a sistemas de explotación laboral que evolucionaron vertiginosamente del vasallaje al trabajo forzado. Por ende, como cabeza de playa del expansionismo europeo en el Atlántico Sur, la expedición colombina marcó la pauta para el papel que desempeñará la esclavitud en esta parte del mundo, un proceso que comenzó en las Antillas Mayores (Sued Badillo, 1991; Deive, 2018). Como los guanches, los indios de La Española y Puerto Rico no eran presa fácil, y por lo tanto no dieron su brazo a torcer. Por el contrario, hicieron todo lo posible para frustrar la invasión europea, utilizando tácticas no violentas y agresivas cuando las condiciones lo permitían. Y, en relación con el tema central que nos ocupa, se apoyaron mutuamente tanto como pudieron al rescatar a sus compañeros, ofrecer refugio a los que escapaban, acosar a los colonos españoles y montar ataques concertados contra los intrusos. Toda esta actividad desafiaba la frontera política que el colonialismo español intentó erigir entre ambos territorios.

A pesar de que apenas hemos esbozado de manera general el tema en cuestión, confiamos que esta mirada panorámica dé una idea de la gran diversidad y amplitud de las interacciones entre La Española/Santo Domingo y Puerto Rico. Este trasfondo preparó el terreno para el desarrollo futuro de una amplia gama de interacciones interinsulares, agenciadas a través de los contactos, los intercambios, la circulación, la migración y las confluencias culturales entre los dos países caribeños.

REFERENCIAS

- ABBAD Y LASIERRA, Fray Ínigo. **Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico**. [1788]. Edición anotada por José Julián ACOSTA Y CALVO. Estudio introductorio por Gervasio L. GARCÍA. Madrid: Ediciones Doce Calles/San Juan: Historiador Oficial de Puerto Rico, 2002. La copia original de 1869 esta disponible en el siguiente portal en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-geografica-civil-y-natural-de-la-isla-de-san-juan-bautista-de-puerto-rico--por-inigo-abbad-y-lasierra/>
- ACOSTA, Úrsula. Notas sobre la inmigración germánica a Puerto Rico a principios del siglo XIX, **Revista de Historia** 1 (1), 1985, pp. 139-145.
- ALEGRÍA, Ricardo E. Las relaciones entre los taínos de Puerto Rico y los de La Española, **Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña**, 17 (63), 1974, pp. 31-33.
- _____. El uso de gases nocivos como arma bélica por los indios taínos y caribes de las Antillas, **Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña**, 22 (82), 1979, pp. 31-55.
- _____. Apuntes sobre la 'experiencia' que se hizo en la Hacienda del Rey en la rive-ra del Toa para determinar si los indios taínos de Puerto Rico podrían vivir libremente, **Revista del Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe**, 10, 1990a, pp. 114-132.
- _____. Cuando puertorriqueños negros arriesgaban la vida para buscar la libertad en Santo Domingo, **Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña**, 2^a serie, 4 (7), 2003, pp. 40-43.
- _____. ed., **Documentos históricos de Puerto Rico, 1493-1599**. 5 vols. San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 2009.
- ALTMAN, Ida. Failed Experiments: Negotiating Freedom in early Puerto Rico and Cuba, **Colonial Latin American Review**, 29 (1), 2020, pp. 4-23.
- ANDERSON-CÓRDOVA, Karen F. The Aftermath of Conquest: The Indians of Puerto Rico during the Early Sixteenth Century. En: SIEGEL, Peter E., ed., **Ancient Borinquen: Archaeology and Ethnohistory of Native Puerto Rico**. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press, 2005, pp. 337-352.
- _____. **Surviving Spanish Conquest: Indian Fight, Flight, and Cultural Transformation in Hispaniola and Puerto Rico**. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press, 2017.
- _____. Sobrevivencia indígena en el Puerto Rico colonial: una reevaluación de su legado. En: VALCÁRCEL ROJAS, Roberto y ULLOA HUNG, Jorge, eds., **De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinención del Caribe**. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo, 2018, pp. 201-226.
- ARANA SOTO, Salvador. **Historia de nuestras calamidades**. San Juan: 1968.
- BALCÁCER, Juan D. **Acerca del nombre de nuestro país**. Santo Domingo: Ediciones Pedagógicas Dominicanas, 1980.
- BARALT, Guillermo A. **Esclavos rebeldes: conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico (1795-1873)**. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1981.
- BARZEN, Jessica S., GEIGER, Hanna L. y JANSEN, Silke, eds. **La Española - Isla de Encuentros/Hispaniola - Island of Encounters**. Tübingen: Narr Verla, 2015.
- BASSI, Ernesto. **An Aqueous Territory: Sailor Geographies and New Granada's Transimperial Greater Caribbean World**. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- BAUER, Raymond A. and BAUER, Alice H., Day to Day Resistance to Slavery, **Journal of Negro History**, 27, 1942, pp. 388-419.

BENÍTEZ ROJO, Antonio. **La isla que se repite**: el Caribe y la perspectiva posmoderna. Hanover, N.H., EE. UU.: Ediciones del Norte, 1989.

BERGAD, Laird W. ¿Dos alas del mismo pájaro? Notas sobre la historia socioeconómica comparativa de Cuba y Puerto Rico, **Historia y Sociedad**, I, 1988, pp.143-153.

BESTARD-CAMPS, Joan y CONTRERAS, Jesús. **Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos**: una introducción a la antropología. Barcelona: Barcanova, 1987.

BLACKBURN, Robin. **The Making of New World Slavery**: From the Baroque to the Modern, 1492-1800. London: Verso, 1998.

BRAU, Salvador. **Historia de Puerto Rico**. [1904]. Nueva York: D. Appleton y Compañía, 1917.

_____. **Puerto Rico y su historia**. [1892]. Introducción por el Dr. Eugenio FERNÁNDEZ MÉNDEZ. San Juan: Editorial IV Centenario, 1972.

_____. **La colonización de Puerto Rico** [1907]. 5ª. edición anotada por Isabel GUTIÉRREZ DEL ARROYO. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1981.

CALLAGHAN, Richard T. Ceramic Age Seafaring and Interaction Potential in the Antilles: A Computer Simulation, **Current Anthropology**, 42 (2), 2001, pp. 308-313.

CAMUÑAS MADERA, Ricardo R. Relaciones entre Santo Domingo y Puerto Rico: una perspectiva histórica. En: BREA, Ramonita, ESPINAL, Rosario y VALERIO-HOLGUÍN, Fernando, eds., **La República Dominicana en el umbral del siglo XXI**: cultura y cambio social. Santo Domingo: Pontificia Universidad Madre y Maestra, 1999, pp. 525-543.

CAMPOS LACASA, Cristina. **Historia de la iglesia en Puerto Rico**. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1977.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **How to Write the History of the New World**: Historiographies, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World. Stanford: Stanford University Press, 2001.

CARO DE DELGADO, Aida R. El duque de Crillon o la frustración de un régimen agrario feudalista en Puerto Rico, siglo 18, **Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña**, 6 (18), 1963, pp. 61-64.

CARRASQUILLO, Rosa E. La creación del primer paisaje colonial español en las Américas, Santo Domingo, 1492-1548, **Antípoda**: Revista de Antropología y Arqueología, 36, 2019, pp. 61-84.

CASAS, Fray Bartolomé de las. **Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales** [1542]. Filadelfia, J.F. Hurstel, 1821.

CASIMIR, Jean. On the Origins of the Counter-Plantation System. In: DUBOIS, Laurent, GLOVER, Kaiama L., MÈNARD, Nadève, POLYNÉ, Millery, and VERNA, Chantalle F., eds. **The Haiti Reader**: History, Culture, Politics. Durham and London: Duke University Press, 2030, pp. 61-66.

CASSÁ, Roberto. **Los taínos de La Española**. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1974.

_____. **Historia social y económica de la República Dominicana**. T. 1. Santo Domingo: Editora Alfa y Omega, 2001.

CASSÁ, Roberto, GONZÁLEZ DE PEÑA, Raimundo y RODRÍGUEZ MOREL, Genaro. El primer virreinato americano, **Anuario de Estudios Americanos**, 63 (2), 2006, pp. 13-26.

CHINEA, Jorge L. A Quest for Freedom: The Immigration of Maritime Maroons into Puerto Rico, 1656-1800, **Journal of Caribbean History**, 31 (1-2), 1997, pp. 51-87.

_____. **Raza y trabajo en el Caribe Hispánico**: Los inmigrantes de las Indias Occi-

dentales en Puerto Rico durante el ciclo agro-exportador, 1800-1850. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos/ Oficina del Historiador Oficial de Puerto Rico/Wayne State University/Asociación Cultural La Otra Andalucía, 2014. Disponible en línea: <https://www.academia.edu>).

CIFRE DE LOUBRIEL, Estela. Los inmigrantes del siglo XIX: su contribución a la formación del pueblo puertorriqueño, **Revista del Instituto de Cultura Puertorriqueña**, 3 (7), 1960, pp. 32-36.

_____. **Catálogo de extranjeros residentes en Puerto Rico en el siglo XIX**. Río Piedras: Editorial Universitaria, 1962.

COOPER, Jago, SAMSON, Alice V. M., NIEVES, Miguel L., and LACE, Michael J., The Mona Chronicle: The Archaeology of Early Religious Encounter in the New World, **Antiquity**, 90 (352), 2016, pp. 1054-1071.

CUBERO, Carlo A. Caribbean Insular Mobilities, **Soumem Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society**, 36 (1), 2011, pp. 5-25.

_____. **Caribbean Island Movements: Culebra's Transinsularities**. London: Rowman and Littlefield International Ltd., 2017.

CURET, L. Antonio. **Caribbean Paleodemography: Population, Culture History, and Sociopolitical Processes in Ancient Puerto Rico**. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press, 2005.

_____. The Earliest Settlers. En: PALMIÉ, Stephan and SCARANO, Francisco A., eds. **The Caribbean: A History of the Region and its People**. Chicago and London: University of Chicago Press, 2011a, pp. 53-67.

_____. Indigenous Revival, Indigeneity, and the Jíbaro of Borikén, **Centro Journal**, 27 (1), 2015, pp. 206-247.

_____. El colonialismo y las arqueologías del Caribe hispano. En: ULLOA HUNG,

Jorge y VALCÁRCEL ROJAS, Roberto, eds. **Indígenas e indios en el Caribe: presencia, legado y estudio**. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo, 2016, pp. 151-201.

CURET, L. Antonio and HAUSER, Mark W., eds. **Islands at the Crossroads: Migration, Seafaring, and Interaction in the Caribbean**. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press, 2011b.

CURTIS, Katherine J. and SCARANO, Francisco. Puerto Rico's Population Padrones, 1779-1802, **Latin American Research Review**, 46 (2), 2011, pp. 200-213.

DE BARROS, Juanita, DIPTEE, Audra and TROTMAN, David W., eds. **Beyond Fragmentation: Perspectives on Caribbean History**. Princeton: M. Wiener Publishers, 2006.

DE LA BONA, Félix. **Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico**. Madrid: Imprenta de Manuel Galiano, 1861.

DEAGAN, Kathleen. Reconsidering Taino Social Dynamics after Spanish Conquest: Gender and Class in Culture Contact Studies, **American Antiquity**, 69 (4), 2004, pp. 596-626.

DEIVE, Carlos E. La colonización de América y el inicio del sistema moderno de esclavitud, **AULA: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales**, 2018. <https://doi.org/10.33413/aulahcs.1995.0i0.50>. Acceso en: 29 de julio de 2020.

DEL MONTE Y TEJADA, Antonio. **Historia de Santo Domingo**. 3 t. Santo Domingo: Imprenta de García Hermanos, 1890.

DELOUGHREY, Elizabeth M. Some Pitfalls of Caribbean Regionalism, Colonial Roots, and Migratory Routes, **Journal of Caribbean Literature**, 3 (1), 2001, pp. 35-55.

_____. **Routes and Roots: Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

DÍAZ DÍAZ, Edgardo. Danza antillana, conjuntos militares, nacionalismo musical e identidad dominicana: retomando

los pasos perdidos del merengue, **Latin American Music Review**, 29 (2), 2008, pp. 229-259.

DÍAZ SOLER, Luis M. **Puerto Rico: desde sus orígenes hasta el cese de la dominación española**. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1994.

_____. **Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico**. 3ª. ed. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2000.

Documentos de la migración puertorriqueña (1879-1901) = Documents of the Puerto Rican Migration: Hawaii, Cuba, Santo Domingo, Ecuador, No. 1. New York: Center for Puerto Rican Studies, 1977.

El proceso abolicionista en Puerto Rico: documentos para su estudio. Vol. 1. San Juan: Centro de Investigaciones Históricas/Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1974.

ELLINGSON, Ter. **The Myth of the Noble Savage**. Berkeley, Los Angeles y London: University of California Press, 2001.

Emigración dominicana 1809. En: **Colección Haydee Reichard**. Archivo Digital Nacional de Puerto Rico, <https://archivonacional.com/PL/1/1/11849>. Acceso en: 2 de abril de 2020.

Extracto de varias cartas dirigidas al soberano, de 1515 a 1555. En: TAPIA Y RIVERA, pp. 269-344.

Extracto de varias cédulas y cartas del Rey, de 1509 a 1543. En: TAPIA Y RIVERA, pp. 231-267.

FÉLIZ LAFONTAINE, Ana y CASTRO, Aquiles. **Inmigración, pensamiento y nación (1880-1930)**. Santo Domingo: Juan Francisco Domínguez Novas, 2019.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **1492: El nacimiento de la modernidad**. Barcelona: Debate, 2011. Formato Kindle.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. Fragmentos de la historia general y natural de las Indias. [1535]. En: TAPIA Y RIVERA,

Alejandro. **Biblioteca histórica de Puerto Rico**. Puerto Rico: Imprenta de Márquez, 1854, pp. 5-101. Disponible en línea: <https://archive.org/details/bibliotecahistor00tapi/mode/2up>. Acceso: 10 de diciembre de 2020.

FERNÁNDEZ SORIANO, Armando. La migración puertorriqueña a Cuba (1898-1919), **Del Caribe**, 2 (6), 1987, pp. 65-73.

FITZPATRICK, Scott M. Seafaring Capabilities in the Pre-Columbian Caribbean, **Journal of Maritime Archaeology**, 8 (1), 2013, pp. 101-138.

FITZPATRICK, Scott M. and ROSS, Ann H., eds. **Island Shores, Distant Pasts: Archaeological and Biological Approaches to the Pre-Columbian Settlement of the Caribbean (Bioarchaeological Interpretations of the Human Past)**. Gainesville, FL: The University Press of Florida, 2010.

FORNERÍN, Miguel A. **Puerto Rico y Santo Domingo también son**. San Juan: Editorial Isla Negra, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, y el Colegio Universitario de Cayey, 1999.

FREIRE, Joaquín. **Presencia de Puerto Rico en la historia de Cuba: una aportación al estudio de la historia antillana**. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1966.

GARCÍA CARRASCO, Félix. **La educación médica en República Dominicana: relación entre médicos dominicanos y puertorriqueños durante el siglo XX**. Santo Domingo, 2001.

GARCÍA MENÉNDEZ, Alberto. **Los jueces de apelación de La Española y su residencia (1511-1519)**. Santo Domingo: Museo de las Casas Reales, 1981.

GARCÍA MUÑIZ, Humberto. La plantación que no se repite: las historias azucareñas de la República Dominicana y Puerto Rico, 1870-1930, **Revista de Indias**, 55 (233), 2005, pp. 173-192.

_____. **Sugar and Power in the Caribbean: The South Porto Rico Sugar Com-**

pany in Puerto Rico and the Dominican Republic. Kingston (Jamaica) y Miami: Ian Randle Publishers; San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2010.

GEMBERO USTÁRROZ, María. Aportaciones a la historia musical de Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico a partir de fuentes españolas (siglos XVI-XIX). **Boletín Música** de la Casa de las Américas, 10, 2002, pp. 3-33.

GIOVAS, Christina M. and FITZPATRICK, Scott M. Prehistoric Migration in the Caribbean: Past Perspectives, New Models and the Ideal Free Distribution of West Indian Colonization, **World Archaeology**, 46 (4), 2014, pp. 569-589.

GODREAU, Michel J. y GIUSTI, Juan A. Las concesiones de la Corona y propiedad de la tierra en Puerto Rico, siglos XVI-XX: un estudio jurídico, **Revista Jurídica de Puerto Rico Universidad de Puerto Rico**, 62 (4), 1993, pp. 350-579.

GOVEIA, Elsa V. and BARTLETT, Christopher J. **The West Indian Slave Laws of the 18th Century**. Barbados: Caribbean Universities Press, 1970.

GUIAR, Lynne. No More Negotiation: Slavery and the Destabilization of Colonial Hispaniola's **Encomienda** System, **Revista/Review Interamericana**, 29 (1-4), 1990, np. Consultado en línea: <http://cai.sg.inter.edu/revista-ciscla/volume29/guitar.pdf>. Acceso: 12 de noviembre de 2020.

GUIAR, Lynne, FERBEL-AZCARATE, Pedro and ESTEVEZ, Jorge. Ocama-Daca Taíno (Hear me, I am Taíno): Taíno Survival on Hispaniola, focusing on the Dominican Republic. En: FORTE, Maximilian C., ed., **Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean: Amerindian Survival and Revival**. New York, NY: Peter Lang, 2006, pp. 41-67.

GUTIÉRREZ ESCUDERO, Antonio. La estructura económica de Santo Domingo, 1500-1795. En: MOYA PONS, Frank, ed. **Historia de la República Dominicana**. Madrid: Consejo Superior de Investiga-

ciones Científicas, Academia Dominicana de la Historia y Ediciones Doce Calles, 2010, pp. 57-94.

HERNÁNDEZ, Jorge y GUERRERO, Leovigildo J. **Inmigración de puertorriqueños en República Dominicana, 1890-1920**. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo, 2004.

HOFMAN, Corinne L., BRIGHT, Alistair J. and RODRÍGUEZ RAMOS, Reniel. Crossing the Caribbean Sea: Towards of Holistic View of Pre-Colonial Mobility and Exchange, **Journal of Caribbean Archaeology**, 3, 2010, pp. 1-18.

HOFMAN, Corinne L., MOL, Angus, HOOGLAND, Menno and VARCÁRCEL ROJAS, Roberto. Stage of Encounters: Migration, Mobility and Interaction in the Pre-Colonial Caribbean, **World Archaeology**, 46 (4), 2014, pp. 590-609.

HOFMAN, Corinne L., ULLOA HUNG, Jorge, HERRERA MALATESTA, Eduardo, SONY JEAN, Joseph, SONNEMANN, Till and HOOGLAND, Menno, Indigenous Caribbean Perspectives: Archaeologies and Legacies of the First Colonized Region in the New World, **Antiquity**, 92 (361), 2018, pp. 200-216.

KEEGAN, William F. and HOFMAN, Corinne L. **The Caribbean before Columbus**. New York: Oxford University Press, 2017.

LEÓN BORJA DE ZSÁSZDI, Dora. Los emigrados franceses y los militares en el desarrollo de las haciendas de Puerto Rico, 1797-1811. En: ALEGRÍA, Ricardo E. ed., **Primer congreso internacional de historia económica y social de la cuenca del Caribe, 1763-1898**. San Juan: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 1992, pp. 209-258.

LEWIS, Gordon K. Foreword. En: PALMER, Ransford W., ed. **In Search of a Better Life: Perspectives on Migration From the Caribbean**. New York: Praeger, 1990, pp. xiii-xix.

LISTER, Elissa L. Lo indígena "dominicano": ideología y representación. En:

MUÑOZ, Laura, coord., **Narrar el Caribe: visiones históricas de la región**. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2019, pp. 436-506.

LUQUE DE SÁNCHEZ, María D. Con pasaporte francés en el Puerto Rico del siglo XIX (1778-1850), **Op. Cit.: Boletín del Centro de Investigaciones Históricas**, 3, 1987-1988, pp. 95-122.

_____. Aportaciones y apropiaciones extranjeras: los inmigrantes en la historiografía puertorriqueña, **Op. Cit.: Boletín del Centro de Investigaciones Históricas**, 4, 1988-1989, pp. 58-79.

MARAZZI, Rosa. El impacto de la inmigración a Puerto Rico de 1800 a 1830: análisis estadístico, **Revista de Ciencias Sociales**, 18 (1-2), 1974, pp. 3-42.

MIRA CABALLOS, Esteban. **El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)**. Sevilla: Muñoz Moya Editor, 1997.

MORALES CARRIÓN, Arturo. **Puerto Rico and the Non-Hispanic Caribbean: A Study in the Decline of Spanish Exclusivism**. [1952, 3rd ed.]. Río Piedras: University of Puerto Rico Press, 1974.

_____. El reflujo en Puerto Rico de la crisis dominico-haitiana, 1791-1805, **Revista Eme: Estudios Dominicanos**, 27, 1976, pp. 19-39.

MORALES, José. **The Hispaniola Diaspora, 1791-1850: Puerto Rico, Louisiana, and other Host Societies**. University of Connecticut: Ph.D. Dissertation, 1986.

MOREAU DE SAINT-MÉRY, Méderic L. **Descripción de la parte española de Santo Domingo**. [Traducción al español de la publicación original francesa de 1796]. Ciudad Trujillo: Editora Montalvo, 1944.

MOYA, Casimiro N. de. **Bosquejo histórico del descubrimiento y conquista de la isla de Santo Domingo**. 3 vols. Santo Domingo: Sociedad Dominicana de Bibliófilos, 1976.

MOYA PONS, Frank. **La Española en el siglo XVI: 1493-1520**. Santiago: Universidad Católica Madre y Maestra, 1973.

_____. **The Dominican Republic: A National History**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1998.

_____. La población taína y su desaparición. En: **Historia de la República Dominicana**, 2010, pp. 19-27.

_____. **Otras miradas a la historia dominicana**. Santo Domingo: Librería La Trinitaria, 2017.

MUSTELIER AYALA, Sandra. **Ecos boricuas en el oriente cubano: la diáspora de un ala**. San Juan: Editorial Makarios, 2007.

NISTAL MORET, Benjamín. **Esclavos prófugos y cimarrones: Puerto Rico, 1770-1870**. Río Piedras: Editorial Universidad de Puerto Rico, 1984.

OLIVER, José R. **Caciques and Cemi Idols: The Web Spun by Taino Rulers between Hispaniola and Puerto Rico**. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press, 2009.

OQUENDO RODRÍGUEZ, Elí D. Inmigración extranjera y cambio social en Guayama: 1815- 1840. Tesis de Maestría, Universidad de Puerto Rico, 1986.

PEDREIRA, Antonio S. **Insularismo**. [1934]. Río Piedras: Editorial Edil, 1992.

PEÑA PEREYRA DE MARTÍNEZ, Nancy. La emigración puertorriqueña hacia la República Dominicana, siglos XIX-XX. Universidad de Puerto Rico, Facultad de Educación: Tesis de Maestría, 2004.

PERÉZ MEMÉN, Fernando. Panorama histórico de las emigraciones dominicanas a Puerto Rico. En: HERNÁNDEZ CRUZ, Juan E., ed., **Los inmigrantes indocumentados en Puerto Rico: realidad y mitos**. San Germán: Universidad Interamericana de Puerto Rico, 1989, pp. 7-33.

PICÓ, Fernando. **One Frenchman, Four Revolutions: General Ferrand and the**

Peoples of the Caribbean. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2012.

_____. Relaciones de Santo Domingo y Puerto Rico según la correspondencia del general Ferrand (1804-1808), **CLIO**, 82 (185), 2013, pp. 241-268.

PUELLO DÍAZ, Pablo A. **Bajo la sombra de los imperios:** Puerto Rico y Santo Domingo en la crisis de las revoluciones atlánticas. Lajas, P.R.: Centro de Estudios e Investigaciones del Sur Oeste de Puerto Rico: Editorial Akelarre, 2019.

QUINTERO RIVERA, Ángel G. The Rural-Urban Dichotomy in the Formation of Puerto Rico's Cultural Identity, **New West Indian Guide**, 61 (3-4), 1987, pp. 127-144.

_____. Cultura en el Caribe: La cimarronería como herencia y utopía, **Estudios Sociales Centroamericanos**, 54, 1990, pp. 85-99.

RAMOS MATTEI, Andrés. La importación de trabajadores contratados para la industria azucarera puertorriqueña: 1860-1880. En: SCARANO, Francisco, ed., **Inmigración y clases sociales en el Puerto Rico del siglo XIX.** Río Piedras: Ediciones Huracán, 1981, pp. 125-142.

_____. La emigración puertorriqueña hacia el Caribe, 1899-1901, **Historia y Sociedad**, 3, 1990, pp. 60-77.

REID, Basil A. Myth 3: Columbus Met Arawaks in the Northern Caribbean. En su obra: **Myths and Realities of Caribbean History.** Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press, 2009, pp. 49-57.

RIVERA-COLLAZO, Isabel C. The Ghost of Caliban: Island Archaeology, Insular Archaeologists, and the Caribbean. En: CURT and HAUSER, pp. 22-40.

ROBIOU LAMARCHE, Sebastián. Las migraciones puertorriqueñas a Santo Domingo; La aportación dominicana a Puerto Rico. En su obra: **De aquí y de allá:** antología de escritos en el tiempo y el

espacio, 1980-2016. San Juan: Editorial Punto y Coma, 2016, pp. 137-149.

_____. **La ciudad-cosmos:** Santo Domingo/San Juan, siglos XVI-XVII. San Juan: Editorial Punto y Coma, 2017.

_____. **Tainos and Caribs:** The Aboriginal Cultures of the Antilles. San Juan: Editorial Punto y Coma, 2019.

ROCHFORT, Charles de. **History of the Caribby Islands.** London: T. Dring and J. Starkey, 1666. [Traducción al inglés de la **Histoire naturelle et morale des Antilles de l'Amérique...**, obra publicada originalmente en 1568 en Rotterdam, Holanda]

RODRIGUES, José D. Das ilhas como fronteira: o caso dos Açores (séculos XV-XVII). En: TRUCHUELO, Susana y REITANO, Emir, eds. **Las fronteras en el mundo atlántico (siglos XVI-XIX).** La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Colección Hismundi, 2017, pp. 71-96.

RODRÍGUEZ DE TIÓ, Lola. **Mi libro de Cuba: poesías.** La Habana: Imprenta La Moderna, 1893.

RODRÍGUEZ, Miguel. Entradas y **cabalgadas:** 1511-1513; la segunda o "postera" guerra contra los indios tainos de Borinquen, **Boletín del Museo del Hombre Dominicano**, 35 (42), 2008, pp. 147-156.

RODRÍGUEZ MOREL, Genaro. **Orígenes de la economía de plantación en La Española.** Santo Domingo: Editora Nacional, 2012.

RODRÍGUEZ RAMOS, Reniel. What is the Caribbean: An Archaeological Perspective, **Journal of Caribbean Archaeology**, 3, 2010a, pp. 19-51.

_____. **Rethinking Puerto Rican Precolonial History.** Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press, 2010b.

_____. Current Perspectives in the Precolonial Archaeology of Puerto Rico, **Oxford Research Encyclopedia of La-**

tin American History. 25 de Febrero de 2019. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.620>. Acceso: 7 de noviembre de 2020.

RODRÍGUEZ RAMOS, Reniel y PAGÁN JIMÉNEZ, Jaime R. Sobre nuestras indigenidades boricuas. En: ULLOA HUNG y VALCÁRCEL ROJAS, pp. 97-114.

ROSARIO NATAL, Carmelo. Para la historia de las relaciones intermigratorias entre Puerto Rico y la República Dominicana: primeras etapas, **Revista Universidad de América**, II (1), 1990, pp. 20-25.

_____. Puerto Rico y la República Dominicana: emigraciones durante el periodo revolucionario: 1791-1850, **Revista Universidad de América**, 7 (1), 1995, pp. 107-114.

_____. **Éxodo puertorriqueño: las emigraciones al Caribe y Hawaii, 1900-1915**. San Juan: Editorial Edil, 2001.

_____. La fundación de Manatí: un nuevo estudio. 2012. Publicación en línea: <http://crosario-natal.blogspot.com/2012/12/historia-historiadores-libros-6.html>. Acceso: 6 de abril de 2020.

ROSARIO RIVERA, Raquel. **Los emigrantes llegados a Puerto Rico procedentes de Venezuela entre 1810-1848**. San Juan: Comisión para la Celebración del Quinto Centenario de América y Puerto Rico, 1992.

_____. **La Real Cédula de Gracias de 1815 y sus primeros efectos en Puerto Rico**. San Juan, 1995.

SAMSON, Alice VM. y COOPER, Jago. La historia de dos islas en un mar compartido: investigaciones pasadas y futuras en el Pasaje de la Mona, **Boletín del Museo del Hombre Dominicano**, 42 (46), 2015, pp. 25-47.

SAN MIGUEL, Pedro L. La importancia de llamarse República Dominicana. En: CHIARAMONTE, José C., MARICHAL, Carlos y GRANADOS, Aimer, compiladores, **Crear la nación: Los nombres de los**

países de América Latina. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2008, pp. 303-319.

SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio. **Idea del valor de la Isla Española**. [1785]. Ciudad Trujillo: Editora Montalvo, 1947. Disponible en línea: <https://1library.co/document/6qm5e27z-idea-valor-espanola-sanchez-valverde.html>. Acceso: 12 de diciembre de 2020.

SCHMIDT, Peter R. and PATTERSON, Thomas C. From Constructing to Making Alternative Histories. En la obra bajo su edición: **Making Alternative Histories: The Practice of Archaeology in Non-Western Settings**. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 1995, pp. 1-24

SCOTT, James C. **Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance**. New Haven and London: Yale University Press, 1985.

SERNA MORENO, J. Jesús. **República Dominicana: identidad y herencias etnoculturales indígenas**. Santo Domingo: Archivo General de la Nación, 2010.

SIEGEL, Peter E., Multiple Visions of an Island's Past and Some Thoughts for Future Directions in Puerto Rican Prehistory. En: Siegel, **Ancient Borinquen**, pp. 353-363.

STONE, Erin. Slave Raiders vs. Friars: Tierra Firme, 1513-1522, **The Americas**, 74 (2), 2017, pp. 139-170.

SUED BADILLO, Jalil. Cristóbal Colón y la esclavitud de los amerindios del Caribe, **Revista de Ciencias Sociales**, 30 (12), 1991, pp. 111-138.

_____. **El dorado borincano: la economía de la conquista, 1510-1550**. San Juan: Ediciones Puerto, 2001.

_____. **Agüeybaná el bravo: la recuperación de un símbolo**. San Juan: Ediciones Puerto, 2008.

TOVAR PINZÓN, Hermes. **La estación del miedo o la desolación dispersa: el Caribe colombiano en el siglo XVI**. 2ª ed. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

ULLOA HUNG, Jorge. **Una mirada al Caribe precolombino**. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo, 2005.

_____. Colonialismo, indigenismo y arqueología en República Dominicana: silencios confusos y encubrimientos diversos. En: ULLOA HUNG y VALCÁRCEL ROJAS, pp. 203-246.

ULLOA HUNG, Jorge y VALCÁRCEL ROJAS, Roberto, eds. **Indígenas e indios en el Caribe: presencia, legado y estudio**. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo, 2016.

VALCÁRCEL ROJAS, Roberto y ULLOA HUNG, Jorge. Introducción: La desaparición del indígena y la permanencia del indio. En la obra bajo su edición, **De la desaparición a la permanencia: indígenas e indios en la reinvencción del Caribe**. Santo Domingo: Instituto Tecnológico de Santo Domingo, 2018, pp. 5-39.

VELOZ MAGGILOLO, Marcio. Los taínos y otras culturas neolíticas. En: CASSA, **Historia general**, pp. 219-242.

WATTERS, David R. Maritime Adaptive Strategies in the Caribbean Archipelago, **Revista de Arqueología Americana**, 15, 1998, pp. 7-31.

WOODRUFF STONE, Erin. **Indian Harvest: The Rise of the Indigenous Slave Trade and Diaspora from Española to the Circum-Caribbean, 1492-1542**. Ph.D. Dissertation, Vanderbilt University, 2014.

WOLFF, Jennifer. 'Guerra justa' y Real Hacienda: una nueva aproximación a la esclavitud indígena en la isla de San Juan y La Española, 1509-1519, **Op. Cit.**, 22, 2013-2014, pp. 215-257.

WRIGHT, Micah. ¿Hermanos latinos o extranjeros perniciosos? Los puertorriqueños en la República Dominicana bajo la ocupación militar norteamericana de 1916-1924, **CLIO**, 83 (188), 2014, pp. 105-154.

_____. Building an Occupation: Puerto Rican Laborers in the Dominican Republic, 1916-1924, **Labor: Studies in Working-Class History of the Americas**, 13 (3-4), 2016, pp. 83-103.

YAREMKO, Jason M. Colonial Wars and Indigenous Geopolitics: Aboriginal Agency, the Cuba-Florida-Mexico Nexus, and the other Diaspora, **Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies**, 35 (70), 2010, pp. 165-196.

ZAVALA, Silvio. **Estudios indios**. México: Edición del Colegio Nacional, 1948.

Artigo recebido em agosto de 2019 e aprovado em outubro de 2019.

MOVIMENTAÇÕES TRANSIMPERIAIS ENTRE CARIBE E MARANHÃO (séculos XVII e XVIII)

TRANSIMPERIAL MOVEMENTS BETWEEN THE CARIBBEAN AND MARANHÃO (17th and 18th centuries)

Nivaldo Germano dos Santos
PÓS- GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, UFMA- BR

Resumo

O presente artigo explora os registros portugueses da movimentação de militares, corsários e comerciantes europeus no Estado do Maranhão, provenientes de diferentes locais do Caribe. Os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate apontam algumas ocorrências de presença de franceses, holandeses, ingleses e espanhóis no Maranhão, individualmente ou em grupo, do início do século XVII até o início do século XIX. Esses registros governamentais manifestam interesses, desconfianças e providências quanto aos casos elencados e, por isso, servem para discutir alguns pontos da história do Maranhão no período a partir da perspectiva teórica da História Global.

Palavras-chave: América Colonial. Histórias Conectadas. Perspectiva Transimperial.

Abstract

This article explores the portuguese records of the movement of european soldiers, corsairs and traders in the State of Maranhão, from different locations in the Caribbean. The documents of the Overseas Historical Archive – Rescue Project point out some occurrences of the presence of french, dutch, english and spanish in Maranhão, individually or in group, from the beginning of the 17th century to the beginning of the 19th century. These government records express interests, suspicions and measures regarding the listed cases and, therefore, it serves to discuss some points in the history of Maranhão in the period from the theoretical perspective of Global History.

Keywords: Colonial America. Connected Histories. Transimperial Perspective.

Resumen

Este artículo explora los registros portugueses del movimiento de soldados, corsarios y comerciantes europeos en el estado de Maranhão, desde diferentes lugares del Caribe. Los documentos del Archivo Histórico de Ultramar - Projeto Resgate muestran algunas ocurrencias de la presencia de franceses, holandeses, ingleses y españoles en Maranhão, individualmente o en grupos, desde principios del siglo XVII hasta principios del XIX. Estos registros gubernamentales muestran intereses, sospechas y medidas con respecto a los casos enumerados y, por lo tanto, sirven para discutir algunos puntos de la Historia de Maranhão en el período desde la perspectiva teórica de la Historia Global.

Palabras clave: América colonial. Historias conectadas. Perspectiva transimperial.

Introdução

A presença de europeus não portugueses na região correspondente ao antigo Estado do Maranhão é bem conhecida, sobretudo na primeira metade do século XVII, quando a região passava por um processo de estruturação de poder ibérico (CARDOSO, 2011). O litoral e os rios, do Ceará ao Amazonas, contavam com a presença insistente, mas não sistemática, de holandeses, ingleses, franceses e espanhóis. Tratavam-se de incursões militares e corsárias que faziam o reconhecimento do território, recolhiam especiarias em potencial, buscavam metais preciosos, assaltavam outras embarcações, apresavam índios para o cativo e o comércio, tentavam a instalação de fortificações mediante aliança com os índios locais, etc. (SANTOS, 2014).

O período, marcado pelo final da União Ibérica (1580-1640), corresponde a um quadro de disputas atlânticas acirradas entre as potências europeias sobre o Maranhão. Especificamente, a cidade de São Luís originou-se nesse quadro e esteve no centro das disputas entre franceses, holandeses e luso-espanhóis entre 1612 e 1644 (CARDOSO, 2017). Após o período considerado, embora persistisse um clima residual de perigos externos, o Estado do Maranhão foi desenvolvendo-se e ampliando seu território sob o domínio português.

Aparentemente, as disputas atlânticas esfriaram sobre a região e Portugal consolidou seu domínio definitivamente a partir da segunda metade do século XVII. Entretanto, a presença das demais potências europeias apenas afastou-se um pouco dos principais núcleos portugueses, pois os espanhóis continuaram instalando missões e fortalezas ao longo do rio Amazonas durante o século XVII; o Suriname e as Guianas foram disputados por holandeses, ingleses e franceses até o final do século XVIII. Mas este aspecto da história tem sido pouco observado e qualquer discussão nesse sentido é praticamente inexistente na historiografia brasileira em geral e na maranhense em particular. Algo parecido ocorre na historiografia dos países que correspondem hoje àqueles territórios coloniais. Contudo, existem estudos sobre dinâmicas fronteiriças naquela região, mas as análises parecem conferir uma movimentação restrita aos locais, dando a entender que tais disputas apenas ocasionalmente tinham um alcance político-econômico-militar mais amplo, ou algum impacto sobre outras áreas (BRITO,

2013; GONZÁLEZ, 2014; BRITO, 2018). Esses problemas têm a ver com o assim chamado “nacionalismo metodológico”, no qual o fator nacional orientou a forma como os historiadores estudaram e compreenderam o passado dos locais que hoje pertencem aos seus respectivos países (SANTOS JR., 2017). No caso do Brasil, é bastante evidente esse tipo de abordagem, sobretudo quando enfatiza o domínio de Portugal sobre o Estado do Maranhão, por exemplo; só recentemente, alguns trabalhos têm procurado analisar os dados e interpretar a história por outras perspectivas, avançando na compreensão da história colonial americana, sobretudo acerca da área próxima à linha do Equador (CHAMBOULEYRON, 2006; CARDOSO, 2017). Uma dessas perspectivas teóricas é a História Global/histórias conectadas (GRUZINSKI, 2001).

Na verdade, fica parecendo que houve um deslocamento das disputas entre potências europeias rumo ao norte e ao longo do tempo, do Maranhão (século XVII) para o Caribe (século XVIII) e que, após o suposto deslocamento, cessaram as comunicações, conexões e interferências de tais disputas sobre o Estado do Maranhão. Mais interessante ainda é observar a proximidade geográfica entre tais territórios. Nesse sentido, somente a pesquisa documental empírica pode permitir a compreensão da história em perspectiva transimperial nas proximidades da linha do Equador. Por enquanto, como se trata de uma pesquisa em andamento, é possível explorar alguns indícios de algo que pode-se chamar modestamente de “movimentações transimperiais” no Estado do Maranhão, especialmente na cidade de São Luís durante os séculos XVII e XVIII. Esses indícios estão disponíveis em vários documentos selecionados no Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate, mediante pesquisa de palavras-chave no sistema de busca online do arquivo, na seção do Maranhão (1614-1823)¹.

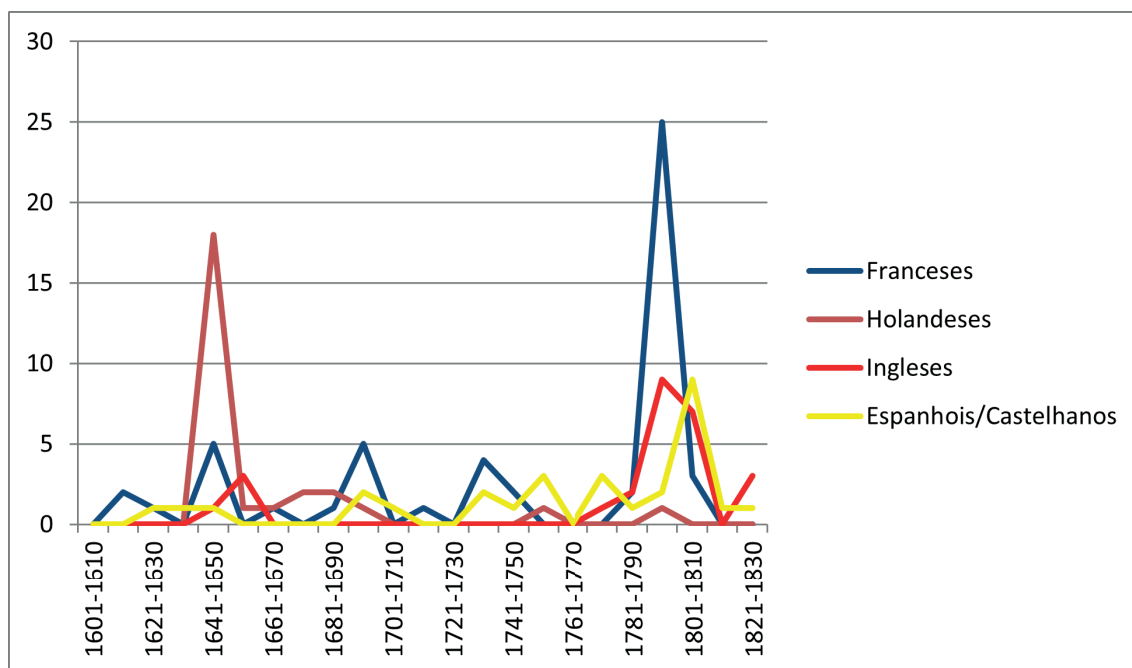
Registros Documentais

O levantamento documental online na seção do Maranhão (1614-1823) mediante palavras-chave foi realizado em três etapas, com termos indicativos alheios ao mundo português: 1) identitários: “francês/a/es/as” (52 ocorrências, incluindo um documento repetido), “holandês/a/es/as” (27), “inglês/a/es/as” (26), “espanhol/a/óis/as” (22) ou “Castelhano/a/os/as” (08); 2) territoriais: “Caribe” (00) ou “Caraíbas” (04, neste caso, o termo indicava uma região de fazendas nos sertões da Capitania do Maranhão, nas proximidades do rio Itapecuru), “Antilhas” (00), “Ilha” (93, neste caso houve apenas duas menções às ilhas caribenhas, São Cristóvão e Margarita), “Índias de Castela” (02), “Índias Ocidentais” (00), “Suriname” (01), “Essequibo” (00), “Demerara” (00), “Berbice” (00), “Guiana” (01), “Caiena” (09); 3) ocupacionais: “Pirata/s” (02) ou “Piratária” (04), “Curso” (20, sendo 16 referentes aos índios não submetidos e uma referência à palavra “curso” de um barco; somente duas referências ao “curso francês” e uma ao “curso e pirataria” em geral) ou “Corsário/s” (15). No total, foram 174 resultados válidos. As ocorrências para cada palavra-chave revelaram a repetição de vários documentos, isto

¹ http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=009_MA

é, documentos comuns a diferentes palavras-chave; após verificação, constatou-se 31 resultados repetidos, mas válidos (a repetição não pode invalidar o resultado, porque depende da palavra pesquisada, à qual o documento aparece associado; por exemplo, um mesmo documento menciona franceses e holandeses ou então franceses e Caiena, etc.). A filtragem das repetições permitiu determinar um total de 143 documentos diferentes, entre cartas, ofícios, avisos, requerimentos, instrumentos, consultas; não obstante estarem separados, alguns documentos são a continuação da questão iniciada em outro registro. Por outro lado, compreende-se também a possibilidade de haver documentos na base de dados relativos às histórias conectadas que interessam a esta pesquisa e que não tenham aparecido nos resultados das buscas por não estarem associados a nenhuma das palavras-chave elencadas. De qualquer forma, os dados obtidos apontam certa distribuição dos registros entre 1614 e 1823, sobretudo desde a segunda metade do século XVII até o final do século XVIII, conforme os gráficos a seguir.

GRÁFICO 1 – Ocorrências identitárias



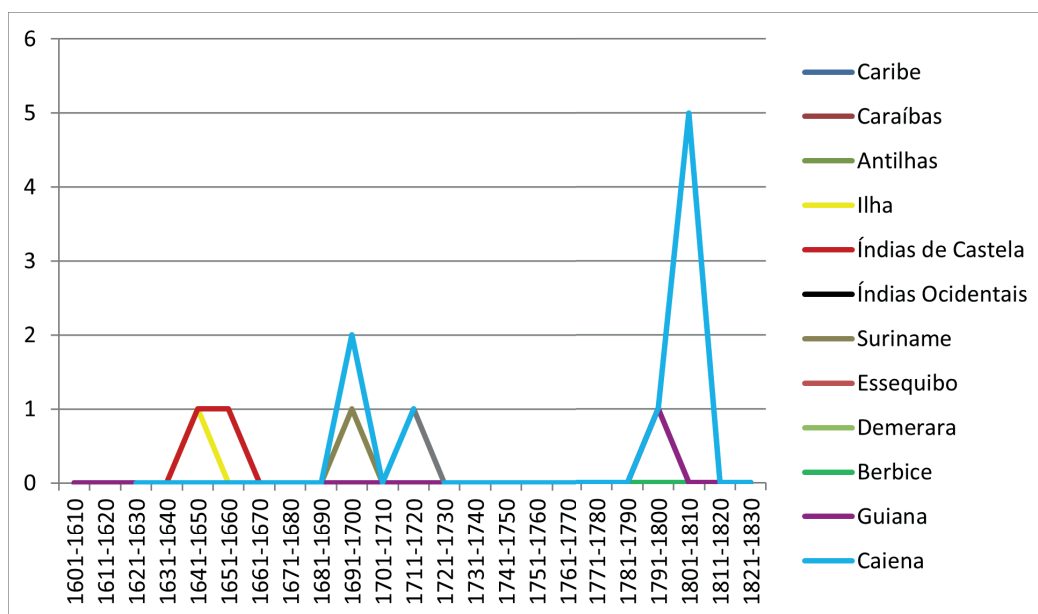
FONTE: AHU – Projeto Resgate, Maranhão (1614-1823).

Embora os dados tenham o primeiro registro em 1614 (início do século XVII) e o último em 1823 (início do século XIX), o interesse concentra-se em um recorte um pouco menor, aproximadamente entre 1650 e 1790. Os motivos para essa escolha têm a ver com questões locais e globais: em 1644, os holandeses saíram do Maranhão, após a resistência dos moradores, mas ainda estavam presentes em territórios próximos, como em Pernambuco, por exemplo; então, supostamente a partir de 1650 o domínio português consolidou-se sobre o Maranhão; por outro lado, em 1789 iniciou-se a Revolução Francesa (cujos efeitos de longo alcance afetaram em certa medida a ilha de São Domingos entre 1791 e 1804 e outras colônias francesas no Caribe e na América do Sul, como a Guiana Francesa, por exemplo – aliás, comentários sobre a Revolução Francesa entre governantes

do Maranhão encontram-se já em 1793, bem como sobre seus efeitos na América do Sul²; e cujos efeitos de média duração afetaram Portugal no início do século XIX, com a vinda da família real para o Brasil em 1808). Desta forma, o que ocorreu entre 1650 e 1790 foi a preponderância portuguesa sobre o Estado do Maranhão, sem turbulências ou perturbações atlânticas/globais, como está subentendido na historiografia. Isso pode, por exemplo, ser percebido no gráfico 1, onde observa-se picos de registros nas décadas 1641-1650, 1791-1800 e 1801-1810, períodos marcados por grandes turbulências de poder. No mesmo gráfico, entre 1651 e 1790, os registros mantêm-se abaixo de cinco ocorrências por década, indicando alguma movimentação não portuguesa, exatamente o que interessa aqui.

Essa relativa frequência dos registros ao longo do tempo pode significar uma persistente comunicação, conexão ou interferência externa/atlântica no Estado do Maranhão, muito embora aparentemente tais movimentações não fossem estimuladas, nem desejadas pelas autoridades portuguesas. Evidentemente, não pode-se confundir os registros com a quantidade real de casos. Dito de outro modo, muitas histórias podem simplesmente não terem sido registradas por diversos motivos, inclusive por falta de conhecimento, negligência ou conveniência das autoridades ultramarinas portuguesas. Os registros disponíveis constituem então indícios dessas “movimentações transimperiais” por alguns motivos: 1) os casos foram registrados pela autoridade interessada e, por isso, 2) tornaram-se assunto de política e administração ultramarina, 3) representando assim, interesses, desconfianças e ameaças ao poder português, como repetidas vezes aparecem nos documentos.

GRÁFICO 2 – Ocorrências territoriais



FONTE: AHU – Projeto Resgate, Maranhão (1614-1823).

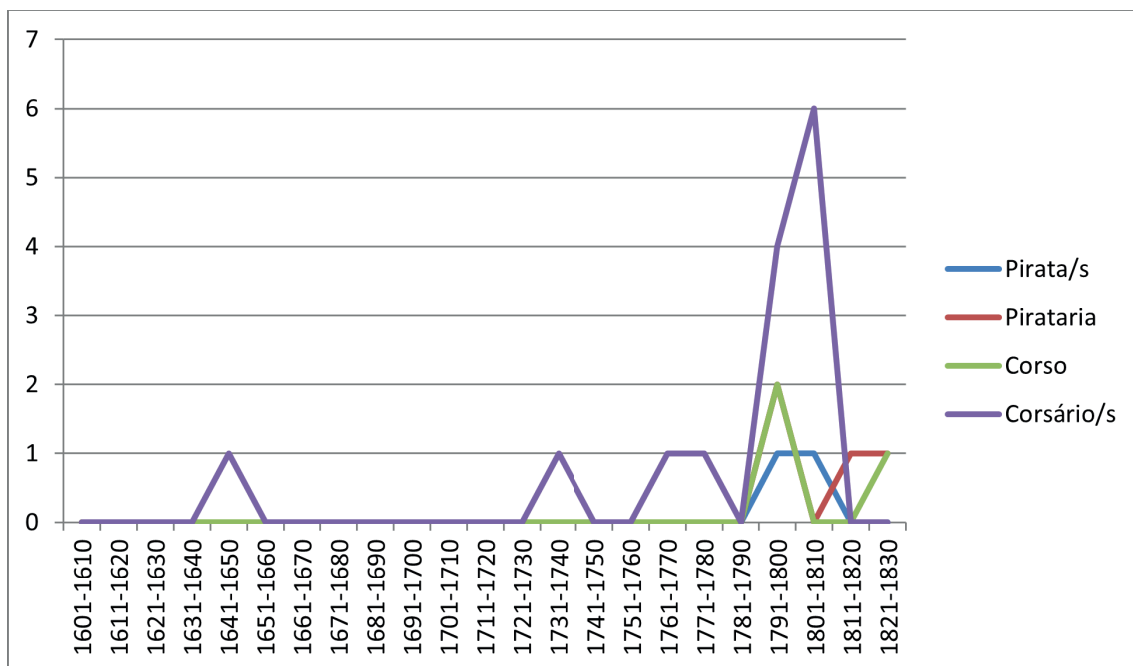
² AHU_ACL_CU_009, Cx. 81, Doc. 6890; AHU_ACL_CU_009, Cx. 81, Doc. 6919; AHU_ACL_CU_009, Cx. 82, Doc. 6927; AHU_ACL_CU_009, Cx. 82, Doc. 6938; AHU_ACL_CU_009, Cx. 82, Doc. 6975.

A ideia de “movimentações” implica justamente na escassez de dados até agora levantados, mas que demonstram certo trânsito de agentes militares, corsários e comerciantes entre o Caribe e o Maranhão ao longo dos séculos XVII e XVIII. Por isso, não se trata de uma dinâmica consolidada, nem de movimentos definidos, mas apenas de movimentações, isto é, atividades e iniciativas particulares e coletivas que ocasionalmente afetavam instâncias superiores dos governos ultramarinos e dos conselhos de Estado europeus.

No gráfico 2, as poucas ocorrências elencadas são indícios do contato irregular de São Luís com outras áreas ou territórios ultramarinos não portugueses, situados a noroeste da cidade, na região do Caribe. Apesar de serem poucos os casos, eles não podem simplesmente ser descartados como insignificantes, pois o simples registro de sua existência já significa algum tipo de contato da cidade de São Luís com Caiena, Suriname e a ilha de São Cristóvão, por exemplo. Além disso, tais dados preliminares, ao indicarem tal movimentação, contrariam (muito embora sejam poucos para contestarem) qualquer perspectiva de isolamento marítimo ou comercial de São Luís em relação ao Caribe no período considerado, ou mesmo que a cidade estivesse fechada em si mesma ou que mantivesse contato exclusivo com Lisboa.

De algum modo, o governo do Estado do Maranhão mantinha contato com outras regiões, às vezes por interesse próprio, às vezes por conta da chegada de agentes provenientes dos territórios citados. Por isso, importa compreender que tipos de contatos eram esses, o que estava em jogo nessas comunicações, quais as informações sobre tais locais disponíveis às autoridades portuguesas e quais as providências ou os encaminhamentos dados, como veremos em alguns casos mais adiante.

GRÁFICO 3 – Ocorrências ocupacionais



FONTE: AHU – Projeto Resgate, Maranhão (1614-1823).

Como dito antes, os agentes holandeses, franceses e ingleses aportavam em São Luís e em Belém de vez em quando, trazendo notícias, querendo realizar alguma atividade, principalmente comercial, buscando ajuda, refúgio ou cumprindo algum tipo de ordem de seus superiores. No gráfico 3, é possível visualizar os resultados obtidos para algumas palavras-chave relativas a atividades ou ocupação. A identificação de atividades militares e mercantis não aparece nos gráficos porque só foi possível localizá-las pela leitura dos documentos associados às identidades coletivas pesquisadas (“holandeses”, “franceses” e “ingleses”), como se verá em alguns casos mais adiante. Em todo caso, as atividades não oficiais são as que apresentaram menor ocorrência nos registros, como se pode ver; além disso, ainda no gráfico 03, os registros da presença de corsários são poucos e estão mais concentrados no final do século XVIII. De qualquer forma, o registro de atividades além do alcance político-administrativo português é sintomático da limitada capacidade dos governos ultramarinos de controlar territórios, vigiar populações e fiscalizar agentes. Eis a brecha para uma perspectiva transimperial. Neste último caso, trata-se de um conceito historiográfico que tem renovado a compreensão da história, como veremos; inicialmente, ainda que sem impactos de grande proporção, pelo simples fato de terem ocorrido e serem registrados pelo governo ultramarino português, tais casos representam interferências externas e questões de poder e domínio territorial no Maranhão. Dito de outro modo, o registro dessas movimentações é o que cria uma condição que podemos chamar de transimperial, isto é, não se trata de algo exclusivo a uma potência ultramarina específica, mas algo que afeta, ocorre ou se manifesta em territórios diferentes, dominados por poderes coloniais distintos, os quais de alguma forma são afetados por essas movimentações alheias. Tais movimentações diziam respeito aos portugueses e a outros poderes ultramarinos simultaneamente e, por isso, podem ser tratados como transimperiais.

Diante da impossibilidade de tratar de todos os documentos resultantes da pesquisa detalhadamente (para o que seria necessário empreender vários estudos de caso), estabelecemos uma análise preliminar ampla, considerando as movimentações estrangeiras no Maranhão, as viagens entre o Caribe e o Maranhão, as atividades consideradas ameaçadoras, de modo a tentar compreender o Maranhão em perspectiva transimperial.

MOVIMENTAÇÕES ESTRANGEIRAS NO MARANHÃO

A documentação aqui analisada oferece dados interessantes sobre a circulação de estrangeiros no Estado do Maranhão entre os séculos XVII e XVIII. A partir disso, podemos realizar uma aproximação dos casos, observando, por exemplo, a origem desses agentes, que atividades estavam realizando no Maranhão e porque estavam aportando em São Luís e Belém.

Em 1648, uma consulta³ do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, dava um parecer sobre um pedido de um francês, chamado Nicolau Pelegrim, para ir ao Maranhão. O referido francês fez uma viagem da França para Portugal, onde fez uma petição ao

³ AHU_ACL_CU_009, Cx. 03, Doc. 276. Nas transcrições a seguir, atualizamos a grafia dos termos, para facilitar a leitura e compreensão.

rei para que concedesse passaporte para o Maranhão, onde ele alegava ter um parente, especificamente na Capitania do Pará, “com quem tinha negócios de importância que comunicar”, para o quê pedia que o governador e demais oficiais lhe recebessem. Além disso, a viagem seria curta, pois o francês voltaria “com toda a brevidade”. Mas apesar da aparente boa vontade do francês ao solicitar licença para resolver suas questões particulares no Maranhão, o Conselho Ultramarino manifestou desconfiança sobre o caso, ao concluir que “Ao Conselho parece que em nenhuma forma convém conceder V. Majestade a este francês a licença que pede para ir ao Maranhão”, por três motivos interligados: em primeiro lugar, ele não alegava qualquer “causa” que obrigasse tal dispensa; em segundo, recentemente havia franceses residentes no Maranhão que tinham pedido licença para irem à França, em terceiro, este trânsito poderia fazer circular notícias em “desserviço de V. Majestade”. Essa limitação da circulação de franceses no Maranhão era uma ordem que o novo governador (não identificado no documento, mas que provavelmente tratava-se de Manuel Pita da Veiga, 1648-1649) levava, a qual deveria executar tão logo chegasse.

A desconfiança do Conselho Ultramarino com relação à atitude de Nicolau Pelegrim resultava de uma polêmica anterior transcorrida entre o governo do Maranhão, o Conselho Ultramarino e o Conselho de Estado da França meses antes, que é possível conhecer por outros registros. Em consulta⁴ do Conselho Ultramarino de 1648, consta a cópia de uma “memória” escrita por “Francisco Lanier, do Conselho de Estado de El Rey de França”, na qual enumera e nomeia 19 franceses militares e civis, casados e moradores no Maranhão e no Pará, “práticos do Estado e portos do Maranhão” desde o tempo do governador do Brasil, Gaspar de Souza (1612-1617). Estes franceses residiam no Maranhão desde aquele período e ignora-se sua relação com os franceses do forte Saint Louis e com a guerra que resultou na expulsão oficial dos franceses em 1615; eles haviam constituído família (só um tem indicação de casamento com filha de português) e se estabelecido em várias localidades da região, sobretudo áreas portuárias ou que passaram a ser usadas dessa forma; eles foram presos pelo capitão-mor do Pará, Sebastião de Lucena⁵, pelo que solicitaram ajuda do governo francês, tendo obtido auxílio de Francisco Lanier, que interveio junto à monarquia portuguesa em prol daqueles sujeitos. Depois de tomar conhecimento do caso, o Conselho Ultramarino mandou o governador Francisco Coelho de Carvalho (1646-1648) esclarecer a questão e repreender o autor dos agravos e soltar os presos. O Conselho Ultramarino recomendava não conceder nenhuma licença aos franceses, “por evitar dar notícias de tudo a quem não ama o serviço de V. Majestade, antes o desame, e tenha intentos ambiciosos”; por isso, recomendava que o novo governador operasse com cautela, deslocando a residência de tais franceses para o interior, longe dos “portos de mar”, para evitar o “perigo da comunicação”⁶, muito provavelmente com navios franceses. Posteriormente, na consulta que negava licença a Nicolau Pelegrim, tudo indica que a monarquia concedeu finalmente a autorização para os franceses irem à França, mas não há informações se realizaram tal viagem.

4 AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 269.

5 Essa informação consta em outro documento: AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 273.

6 AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 269.

Ao confrontar os três registros, encontra-se lacunas, como por exemplo, o motivo de tais franceses se estabelecerem na região, se estavam a serviço da monarquia francesa e se tinham autorização portuguesa (aparentemente não tinham e, por isso, haviam sido presos; mas, após intervenção “diplomática”, eles foram liberados e não se sabe que destino tiveram), que tipo de atividades estavam desempenhando (se em prol de um projeto maior ou se estavam simplesmente levando a vida), se as famílias que formavam eram com mulheres de origem europeia ou indígena. Mas no referente às possibilidades, sua presença era “secreta” e só após descobertos foram detidos, ou tinham autorização (muito embora essa informação esteja ausente) e foram maltratados pelo capitão-mor do Pará, pelo que a intervenção “diplomática” resolveu o caso. O Conselho Ultramarino aparentemente ignorava a existência desses franceses residentes, pelo que mandou tomar esclarecimentos e só após, resolveu liberar tais sujeitos e permitir sua ida à França. O fato é que Nicolau Pelegrim queria visitar um “parente seu” no Pará: de duas uma, ou eles foram à França e voltaram, ou não realizaram nenhuma viagem. Isso significa que depois dessa polêmica, de uma forma ou de outra, havia franceses no Maranhão e no Pará e a um de seus familiares Pelegrim tinha “negócios que comunicar”. Mas as reais intenções e interesses daquele francês são difíceis de saber.

Desde então, a presença francesa no Maranhão foi registrada várias vezes, em relação a vários assuntos. Em 1665, uma consulta⁷ do Conselho Ultramarino dava conta das interferências francesas no Estado do Brasil e do Maranhão; neste último, navios franceses com escravos negros davam entrada em vários portos do Maranhão sem autorização. Vinte anos depois, em 1685, os franceses continuavam com esse tipo de atividade, como se verifica em outra consulta⁸ do Conselho Ultramarino, sempre manifestando preocupação. As investigações precisam ser aprofundadas, mas, segundo parece, alguns franceses estavam criando raízes no Estado do Maranhão em projetos individuais e coletivos. Provavelmente deve existir uma relação entre os primeiros casos citados acima, daqueles que estabeleceram residência em áreas portuárias com essas atividades mercantis de escravos negros. Essa possibilidade ganha força quando encontra-se notícia de franceses “fazendo resgate de escravos [índios] nos domínios desta coroa” em consulta⁹ do Conselho Ultramarino de 1697. A despeito das diferenças entre escravos de origem africana e indígena, o comércio de escravos era lucrativo de qualquer forma. No mesmo documento, o então governador Antonio de Albuquerque Coelho é mencionado, sobretudo no trato dado à questão, sobre a qual o Conselho afirma que “V. Majestade lhe deve mandar agradecer” porque ele teria se esforçado “em deixar satisfeitos aos franceses, como em os fazer restituir para Caiena”. Os franceses estavam no território português realizando uma atividade não autorizada, cativo de índios, e a resposta do governador foi deixá-los satisfeitos. Esse procedimento cortês é explicado pelo próprio governador em carta anexada, na qual aponta as deficiências das armas e forças do governo. Por isso, esperava que “se me não estranhe o que obrei por crédito, e conservação dos domínios de S. Majestade”. Depois disso, houve muitos outros casos

7 AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, Doc. 501.

8 AHU_ACL_CU_009, Cx. 6, Doc. 723.

9 AHU_ACL_CU_009, Cx. 9, Doc. 951.

de franceses não autorizados presentes em território português, realizando diversas atividades; normalmente, esses franceses eram provenientes de Caiena ou mantinham algum vínculo com aquela cidade: franceses que vieram para São Luís em 1700¹⁰, franceses presos em Belém remetidos para Caiena¹¹, portugueses que iam até Caiena fazer negócios em 1720¹², etc. Os vários registros apontam para um estreitamento das relações comerciais e militares entre São Luís, Belém e Caiena. Mas outras presenças francesas também ocorreram.

Em 1743, o francês Miguel da Rocha, requeria¹³ ao rei D. João V, licença para retornar ao Maranhão a fim de resolver algumas pendências pessoais na referida capitania. O francês teria vindo para o Maranhão em 1739, sob licença real para “assistir às fábricas de madeira e algodão que se pretendiam fazer no mesmo Estado”. Assim que chegou a São Luís, o francês procurou se estabelecer na cidade, “fazer compatriota e ajustando-se a casar com Joanna de Souza Lopes, filha legítima de João Lopes de Souza, naturais e moradores”. No desenvolvimento de seus negócios, Miguel da Rocha precisou ir ao reino e, uma vez lá, foi impedido de voltar frente a novas determinações régias. O caso é que os homens de negócio, provavelmente do Maranhão, tinham requerido alguma questão às instâncias superiores que não fica clara no documento. Mediante petição, Miguel da Rocha conseguiu passaporte para voltar ao Maranhão apenas para buscar sua família e retirar seus investimentos. Mas chegando a São Luís, sua esposa faleceu em 1742, deixando um filho de um ano de idade. A partir dali, o francês pediu mais tempo para ficar e resolver questões relativas ao inventário. Ao que parece, ele voltou ao reino com o filho, mas depois pedia novamente licença para ir ao Maranhão a fim de concluir suas pendências em 1743. Em um único relato, temos um verdadeiro trânsito de um agente individual entre Lisboa e São Luís, a resolver seus negócios particulares e problemas pessoais e familiares. Nada demais inicialmente, se o tal agente fosse português. “Visto ser estrangeiro”, como dito na parte final do documento, Miguel da Rocha precisava sempre pedir autorização para realizar suas viagens entre Portugal e Maranhão. Mas tais autorizações, na forma de “licenças” ou “passaportes” também eram necessárias aos naturais, como se vê em vários outros documentos do tipo. Então, qual a especificidade do francês neste caso? Na borda esquerda superior da segunda folha do requerimento, há uma interessante anotação feita por um funcionário, onde se lê que “As passagens de franceses ao Maranhão foram sempre suspeitas, concorrendo que o suplicante casando naquela terra para nela ficar [...] não posso responder como convém”. Eis aí talvez uma interessante pista: o mundo ultramarino português era teoricamente fechado e só poderia circular entre os territórios de Portugal pessoas naturais do reino ou dos Estados e com autorização. E já deve estar claro que havia muitas exceções, abertas pela própria monarquia ou que escapavam ao controle de suas várias instâncias administrativas. O caso de Miguel da Rocha é emblemático, mas só enquanto se conhece apenas ele e deve ser sintomático de muitos outros casos semelhantes de estrangeiros (assim considerados na

10 AHU_ACL_CU_009, Cx. 10, Doc. 1018.

11 AHU_ACL_CU_009, Cx. 10, Doc. 1027.

12 AHU_ACL_CU_009, Cx. 12, Doc. 1262.

13 AHU_ACL_CU_009, Cx. 27, Doc. 2770.

documentação) que estavam circulando entre diferentes partes do território ultramarino português e contra os quais os naturais em geral e os governantes em particular nutriam desconfiança. Seria essa desconfiança a motivação por trás do “requerimento dos homens de negócio” (não identificados, mas mencionados no documento) que fez o rei redefinir as regras sobre a permanência de franceses no Maranhão e que afetou diretamente a vida pessoal de Miguel da Rocha? Outro questionamento para o qual não há resposta imediata é o interesse deste francês em criar raízes no Maranhão. Se o comentário anotado na borda do documento fizer sentido, aparentemente sempre houve iniciativas francesas de estabelecer algum tipo de vínculo com a região. Tal insistência teria dado motivo aos governantes de suspeitarem dessas iniciativas particulares ao longo do tempo; aos negociantes, o fato não reside exatamente sobre uma suspeita ou desconfiança, mas na competição econômica com estrangeiros que possuíam cabedais e conhecimentos para criar negócios e atividades comerciais no Maranhão, como uma “fábrica de madeira e algodão”, por exemplo.

Além dos franceses, os registros apontam para a circulação não incomum de holandeses e ingleses no porto de São Luís. No caso dos primeiros, após a sua expulsão oficial de São Luís em 1644, continuaram visitando o Maranhão, provenientes agora do Suriname e com outros interesses. Em um auto¹⁴ de uma reunião de 1647, encabeçada pelo então governador Francisco Coelho de Carvalho, sobre o tratamento que se deveria dar aos holandeses, diz que “vendo eu que neste estado a quantidade de estrangeiros de várias nações, os quais destes muitos há vinte anos que são prisioneiros neste estado tomados em guerra”. O governador estava preocupado sobre como deveria proceder em relação aos estrangeiros residentes no Maranhão, entre livres e prisioneiros. Mais interessante é notar que eram de “várias nações”, que vieram parar no litoral maranhense por vários motivos e cuja maioria era protestante, “grandes línguas” (tradutores/intérpretes), dos quais alguns teriam “praticado os índios deste estado com práticas contra o serviço de Deus e de S. Majestade”. Para piorar a situação, “E ocupando o holandês esta praça, os prisioneiros que nela estavam vivendo na lei de Cristo e fé católica se meteram com os holandeses, usando de sua seita, ritos e cerimônias maquinando destruir e arruinar aos moradores desta capitania”. Nota-se certa pluralidade de situações individuais destes estrangeiros: uns viviam livres e de forma pacífica como católicos, servindo como tradutores aos portugueses; outros já buscavam converter alguns índios ao protestantismo; e havia aqueles que não gozavam de liberdade, mas estavam presos e que foram libertados durante a invasão holandesa, aos quais se uniram. Mas no geral, todos estes estrangeiros, entre livres e prisioneiros, juntaram-se aos holandeses contra os portugueses, tanto do ponto de vista militar quanto econômico (“arruinar aos moradores”) e cultural, visto que haviam deixado o catolicismo e agora praticavam ritos protestantes. Deve-se prestar atenção ao fato de que o documento menciona que estes estrangeiros não foram embora com a expulsão dos holandeses, muitos dos quais permaneceram no Maranhão. No período total já fazia, em 1647, vinte anos, que alguns franceses, holandeses, castelhanos e ingleses moravam na cidade de São Luís em diferentes condições. Como decisão daquela

14 AHU_ACL_CU_009, Cx. 2, Doc. 212.

reunião, providenciavam reunir todos os estrangeiros [e feitos novamente] prisioneiros, segurá-los em “parte segura e juntamente mandar recolher os ditos moradores a tomar posse de suas fazendas”. Numa clara operação política, alguns poderosos apadrinhados pelo governador iam apoderar-se dos bens daqueles estrangeiros, pelo simples fato de não serem portugueses e, é claro, sob alegações que só agora eram consideradas.

Além destes casos, alguns ataques holandeses¹⁵ foram registrados no Pará em 1647, ou a chegada de oito navios holandeses junto à fortaleza do Gurupá¹⁶, também naquele ano, um navio português¹⁷ tomado pelos holandeses em 1647, todas essas ocorrências apoiadas pelo governo holandês em Recife, como demonstram vários documentos, relatando vários casos¹⁸. Além destes relatos de moradores do Maranhão atacados, há outros casos no Ceará¹⁹. nos anos seguintes, sobretudo entre 1657 e 1661. Esse período, como se sabe, já é posterior à sua expulsão de Pernambuco. Após esse período, as estratégias holandesas atlânticas foram redirecionadas para o Caribe. Isso significa que tais investidas sobre o Ceará já estavam articuladas a este novo cenário. Um dado interessante, nesse sentido, é o registro de holandeses no Maranhão provenientes do Suriname²⁰ em 1700. Vinte anos antes, pelo menos, os holandeses cessaram os ataques no Maranhão e sua movimentação na região parecia mais amistosa. Em 1680, um decreto²¹ do príncipe regente D. Pedro, proibia aos portugueses realizarem comércio com eles, pois havia “inconvenientes irremediáveis” na presença de navios estrangeiros e, sobretudo, holandeses nos portos do Maranhão. Mas mais interessante do que “não executar” qualquer tipo de negócio é observar que tal proibição veio como resposta a uma prática que estava sendo realizada em São Luís, isto é, os holandeses estavam realizando comércio com senhores locais do Maranhão, os quais de algum modo estavam se beneficiando desse negócio. De outro modo, não o fariam. Mas não é possível pensar que tratava-se de iniciativas particulares independentes. Ninguém faria algo público e notório sem ser atalhado pelo governador. Na já citada consulta²² do Conselho Ultramarino de 1700, fica claro que o próprio governador favorecia comércio com os holandeses no Pará e, curiosamente, ajuda contra os franceses. Nas últimas folhas do documento, fica claro o motivo dessa reciprocidade entre holandeses e portugueses no Maranhão, mencionando os “acordos e tratados de paz”, muito provavelmente em referência ao Tratado de Haia de 1661 e suas confirmações posteriores. Aparentemente, havia uma discrepância entre os interesses comerciais de negociantes do Maranhão e a posição da monarquia.

Assim como os holandeses, os ingleses estavam presentes no Maranhão. Em uma consulta²³ de 1654, o Conselho Ultramarino dava um parecer sobre um pedido de três

15 AHU_ACL_CU_009, Cx. 2, Doc. 217.

16 AHU_ACL_CU_009, Cx. 2, Doc. 219.

17 AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 249.

18 AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 242; AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 250; AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 257; AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 258.

19 AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 287; AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 292; AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, Doc. 434.

20 AHU_ACL_CU_009, Cx. 10, Doc. 1022.

21 AHU_ACL_CU_009, Cx. 6, Doc. 650.

22 AHU_ACL_CU_009, Cx. 10 Doc. 1022.

23 AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 353.

mercadores ingleses, Jorge Breton, Guilherme Berde e João Borte, para resolverem seus problemas na Fazenda Real do Maranhão e Pará. Segundo o documento, esses mercadores pediam desembargos dos direitos “das fazendas que mandaram ao Estado do Maranhão e Pará, assim da entrada como da saída”, porque parte desses direitos havia sido retida pelo provedor da fazenda, justamente por julgar a condição estrangeira desses mercadores. O Conselho Ultramarino mandava restituir tudo aos mercadores. No documento também menciona que esse comércio tinha participação de alguns portugueses, provavelmente como intermediários desse tipo de conexão e toda a operação aparece como legal, pelo que a ordem foi de desembargo e desobrigação. Tudo fica mais claro quando outros documentos são considerados. Em uma consulta²⁴ do ano anterior, consta que Jorge Breton viajou ao Maranhão com licença do rei português, “em uma nau sua, na qual levou cinquenta casais, que constavam de 260 pessoas” já com as fianças pagas em Portugal. Mas, ao chegar a São Luís, o provedor da fazenda aparentemente não acreditou nos papéis que o mercador portava, pelo que exigiu nova fiança, descumprindo as ordens de Lisboa e gerando prejuízo ao mercador. O caso se explicava porque aparentemente não havia navios portugueses suficientes para o comércio das conquistas e a autorização da coroa de navios estrangeiros no Maranhão era uma novidade. Mas não está claro porque este mercador transportava 260 pessoas de origem desconhecida para o Maranhão, nem que destino tiveram. Entretanto, uma hipótese pode ser levantada diante de outra consulta²⁵ registrada em 1656, três anos depois. Dessa vez, o mesmo Jorge Breton requeria que se lhe pagassem os direitos do anil desembarcado na Casa da Índia. Com informações mais detalhadas, o caso era o seguinte: Jorge Breton veio ao Maranhão em 1648, pagando 10% de entrada de suas fazendas em Lisboa e mais 10% de saída das mercadorias carregadas do Maranhão, sobretudo anil. Entretanto, por não ter, naquele momento, quem fosse seu fiador, “os oficiais das Alfândegas do dito Estado” exigiram que o mercador inglês pagasse a quantia de “um conto, trezentos noventa e oito mil oitocentos e setenta e dois reis” (1:398\$872), numa atitude abusiva. Todo esse imbróglio envolvia até “as pazes de Inglaterra com este Reino”. Segundo o Conselho Ultramarino, Jorge Breton deveria proceder juridicamente, por meio de autos de processo e não simplesmente por “carta missiva” e que ele “intentava este pagamento fundado no capítulo 27 das pazes”, que obrigava Portugal a pagar suas dívidas com ingleses em até dois anos. Mas nem no Pará, nem em Lisboa havia recursos para restituir esses direitos financeiros. O Conselho Ultramarino deu parecer favorável ao mercador, mas somente após a publicação pela Fazenda Real, isto é, uma posição oficial e legal. Belo artifício para protelar o pagamento. Isso significa que a dívida contraída no Maranhão pela coroa portuguesa de forma equivocada pelos seus funcionários em 1648 só seria paga em 1658, dez anos depois, com sorte. Talvez esse e outros casos de navios não portugueses tenham sido a causa da proibição real de navios estrangeiros no último quartel do século XVII no Maranhão, como se viu no exemplo holandês anterior, decreto claramente não cumprido.

A partir desses registros em torno das atividades do mercador Jorge Breton no Maranhão, verifica-se assim um período total de dez anos de atividades, entre fechamento

24 AHU_ACL_CU_009, Cx. 3, Doc. 327.

25 AHU_ACL_CU_009, Cx. 4, Doc. 398.

de negócios, carregamentos de mercadorias e requerimentos de restituições cobradas indevidamente. Entre idas e vindas de Lisboa a São Luís e Belém, os interesses mercantis ingleses não foram mais registrados até o final do século XVIII. Após mais de cem anos de intervalo, novos registros apontam a preocupação de autoridades ultramarinas com o avanço comercial inglês sobre matérias primas de origem luso-maranhense, especialmente o algodão. Em ofício²⁶ de 1793, o procurador interino da coroa e Fazenda do Maranhão, Manuel Antonio Leitão Bandeira, fazia citações em inglês de trechos de documentos britânicos acerca do comércio de algodão com Portugal, num claro intento de monopolizar essas relações econômicas.

Nos registros documentais aqui discutidos, a movimentação de espanhóis/castelhanos no Estado do Maranhão é mais recorrente no século XVIII, sobretudo nas décadas centrais daquela centúria, período marcado pelo acirramento das disputas em torno do domínio territorial no vale amazônico, por ocasião da demarcação dos limites definidos no Tratado de Madrid (1750) e pelas consequências regionais desse acordo diplomático. Mas antes disso, em 1645, frades das missões de Quito estavam entrando em conflito com algumas autoridades do Pará²⁷. Em 1695, militares castelhanos estavam construindo casas fortes nos “sertões dos Cambebas” (médio rio Solimões)²⁸. Em 1710, castelhanos provenientes de Quito ameaçavam tomar a fortaleza do Rio Negro²⁹. Em 1739, missionários castelhanos jesuítas e carmelitas estavam instalando missões nos domínios portugueses³⁰. Nota-se, assim, uma diferença da movimentação espanhola na região, muito mais pela via terrestre do que marítima; esta mais praticada pelos franceses e, sobretudo, pelos holandeses.

Diante dos casos resumidamente apresentados (não contemplou-se a totalidade dos registros) fica evidente que houve uma não insignificante movimentação de estrangeiros no Maranhão, notadamente franceses, holandeses, ingleses e espanhóis/castelhanos, seja em negócios particulares, seja em projetos coletivos diretamente a serviço de outros poderes ultramarinos. Aliás, quando se observa comparativamente os registros dessa movimentação apresentados no início, nota-se um número muito superior de ocorrências francesas (52) em relação aos demais: holandeses (27) e ingleses (26) apresentam resultados próximos, ao passo que espanhóis/castelhanos somam 30 ocorrências, das quais a maioria concentrada em meados do século XVIII, ao passo que os demais estão mais distribuídos pelo século XVII. Como dito, tais registros não correspondem à realidade, provavelmente representando um número inferior ao total real de casos. Mesmo assim, tais registros ainda são significativos das histórias que ocorreram nos séculos XVII e XVIII no Maranhão, histórias que estavam conectadas de vários modos: pelos interesses em questão, como comércio de mercadorias e escravos; pela circulação de agentes militares, comerciantes e corsários, com interesses particulares e coletivos que envolviam tanto os estrangeiros quanto os portugueses, em alguns casos

26 AHU_ACL_CU_009, Cx. 81, Doc. 6896.

27 AHU_ACL_CU_009, Cx. 2, Doc. 169.

28 AHU_ACL_CU_009, Cx. 8, Doc. 887; AHU_ACL_CU_009, Cx. 8, Doc. 901.

29 AHU_ACL_CU_009, Cx. 11, Doc. 1115.

30 AHU_ACL_CU_009, Cx. 25, Doc. 2554.

ambos moradores do Maranhão; pelo domínio do território, holandeses, franceses e portugueses numa faixa costeira muito próxima (Suriname, Guiana, Pará, Maranhão).

Este ponto de conexão entre os territórios é algo que merece ser destacado a partir desse conjunto documental, principalmente porque qualquer conexão entre o Caribe e o Maranhão no período colonial não tem sido conhecida pela historiografia. Uma das formas de conexão entre essas regiões dominadas por potências ultramarinas diferentes é por meio das viagens realizadas por aqueles agentes.

Viagens entre o Caribe e o Maranhão

A partir dos casos elencados anteriormente, observa-se que o domínio do território, a possibilidade de uma nova vida e atividades comerciais eram os principais motivos da presença de agentes não portugueses no Maranhão e no Pará. Entretanto, não podemos pensar que os franceses que transitavam por essa região estavam navegando diretamente da França para São Luís, ou que os holandeses vinham diretamente das Províncias Unidas para Belém, por exemplo. É certo que nasceram e cresceram lá, mas a circulação deles e suas atividades militares e comerciais nesta região, muito embora ligadas às metrópoles europeias, provavelmente estavam ancoradas em portos e entrepostos fora da Europa, principalmente na América. Como indicado anteriormente, muitos navios que traziam estes agentes eram provenientes do Caribe, das ilhas e especialmente da parte continental sul-americana, como as Guianas e o Suriname.

Em carta³¹ de 1645, o então governador do Maranhão, Antonio Teixeira de Melo escrevia ao rei D. João IV sobre vários assuntos, dentre os quais a segurança do Maranhão e a chegada de corsários provenientes da ilha de São Cristóvão, os quais foram mortos pelos índios. Além deste caso, cujo documento é praticamente impossível de ler pela qualidade de sua conservação quando foi digitalizado, outras ocorrências indicam trânsito entre a ilha de São Cristóvão e o Maranhão, mas que não aparecem nos resultados de busca no sistema do Projeto Resgate. História semelhante a dos corsários mortos pelos índios é retomada em outro documento, uma das consultas aqui já citadas³², de 1648. Diz-se que em 1647, padres capuchinhos “vindos da ilha de São Cristóvão para o Cabo do Norte” em uma fragata francesa, cujo capitão e o piloto foram mortos por índios e a quem o então governador Manuel Pita da Veiga não quis socorrer. Neste documento, também há o relato daqueles franceses presos no Maranhão e que tiveram ajuda de Francisco Lanier da França. Além dessas duas histórias, há o caso do “capitão Jacques Baimon, natural de Diepa em Normandia, mestre de uma barca francesa saída da ilha de São Cristóvão na América”. Este capitão e sua tripulação, em viagem de 1644, foi levado pelo mau tempo a cerca de 30 léguas do Maranhão. Tendo sido encontrados por um português que navegava em uma canoa, “o qual deu por simulação e depois a poucos dias matou-os todos a sangue frio” já em terra firme. Apenas três conseguiram fugir pela floresta, mesmo tendo

31 AHU_ACL_CU_009, Cx. 2, Doc. 172.

32 AHU_ACL_CU_009, Cx. 3\Doc. 273.

sido atingidos por flechas e que acabaram sendo socorridos por outros portugueses em canoas e levados a São Luís, às mãos do então governador Antonio Teixeira de Mello. Este governador teria recebido os tais franceses muito mal, negando-lhes auxílio e confiscando até os poucos bens que tinham, como roupas. Segundo o relato, o governador disse “publicamente que bastava-lhes de ter a vida salva que não mereciam”. Um dos franceses, ferido de flecha, morreu em 40 dias, outro desapareceu, provavelmente fugindo pelos matos e o que sobrou foi preso pelo governador. Este último só saiu da prisão depois que aportou em São Luís um navio vindo da Normandia com padres capuchinhos, os quais o levaram de volta à França.

Entretanto, os fluxos não eram apenas de origem caribenha rumo ao Maranhão. O contrário também era uma realidade. Em consulta³³ de 1698, o Conselho Ultramarino dava parecer favorável ao capitão João Nunes Freire, que teve problemas em domínios castelhanos. O caso é que aquele capitão aportou na ilha de Margarita (atual Venezuela), tendo sua presença sido inconveniente para as autoridades locais. João Nunes Freire foi liberado para seguir viagem ao Maranhão, mas suas armas, munições e equipamentos ficaram retidos pelo governador daquela ilha. A resolução do caso envolveu o embaixador de Castela em Lisboa e o ministro português residente na corte de Madri, “mandando V. Majestade por este ministro fazer Representação de queixa do mau trato que se fez ao capitão desta embarcação”, no qual pedia-se a restituição do arsenal do navio de João Nunes Freire e também fazia recomendações sobre o trânsito de portugueses nos portos de Castela.

Em 1700, foi a vez dos holandeses provenientes do Suriname. Em consulta³⁴ do Conselho Ultramarino, notificava-se que quatro holandeses vinham da “cidade do Suriname”, com licença do governador general daquele território, pedindo autorização para entrar no rio Amazonas, para fazer negócios com os “indianos” com quem mantinham amizade. Além do mais, o governador do Suriname “se mandava oferecer para nos ajudar contra os franceses por lhe haver chegado a notícia que andavam conosco em guerra por aquelas províncias, e que se soubera que o governador de Caiena havia vindo a tomar a fortaleza de Macapá”. A estratégia seria que com essa ajuda, os holandeses poderiam tomar Caiena, pois as forças francesas iriam esvaziar a cidade para o intento na fortaleza portuguesa. Por aceitar tal proposta holandesa, o governador notificou a coroa que só buscaria ajuda holandesa se fosse necessário. As forças militares no Maranhão, como no Estado do Brasil, não eram das melhores, se consideradas as finanças para manter as linhas regulares, pelo que a maior parte do contingente militar era formada pelas linhas auxiliares privadas, aparelhadas em grande medida por índios e escravos negros mal equipados (PUNTONI, 1999). Repetidas vezes, os governadores do Maranhão solicitavam ajuda à coroa para organizar e melhorar as forças militares do Estado. Então, numa posição frágil, havia pouca margem para o governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho diante daquela notícia ameaçadora. Muito provavelmente, tratava-se de subterfúgio daqueles holandeses para garantir a entrada no rio Amazonas que,

33 AHU_ACL_CU_009, Cx. 9, Doc. 961.

34 AHU_ACL_CU_009, Cx. 10, Doc. 1022.

de outro modo, seria dificultada ou até impedida pelos portugueses. Verdade ou não, agora tanto faz. O interessante dessa história é notar a proximidade mencionada de “dez léguas” entre Belém e a cidade do Suriname, e no meio do caminho a fortaleza de Macapá sob domínio português e a cidade de Caiena sob domínio francês. Esse clima de amizade e animosidade entre os governos ultramarinos holandês, francês e português, bem como a circulação de agentes e de notícias com intentos militares e mercantis demonstra clara conexão entre esses territórios tão próximos e tão distintos. A história é tão interessante (pelas dimensões que toma acerca da possibilidade de guerra envolvendo três poderes ultramarinos) quanto única no conjunto da documentação aqui analisada. Apesar disso, a conexão era real e pode ser que haja outros registros em outros arquivos, não só dessa ameaça francesa ou ajuda holandesa, mas de muitas outras histórias.

O importante a ressaltar desses dados é exatamente esse tipo de conexão entre o Caribe e o Maranhão. Ainda que parcamente registrada, mas fortemente indiciária de relações variadas e irregulares entre esses domínios ultramarinos de diferentes potências, essa conexão é amplamente desconhecida da historiografia. O que era simples hipótese começa a ganhar materialidade a partir do conhecimento de alguns casos registrados.

Atividades ameaçadoras

Os exemplos anteriores foram majoritariamente referentes a atividades que podem ser consideradas oficiais ou regulares, com licenças, passaportes e resoluções sobre conflitos no Conselho Ultramarino. Quando muito, eram casos particulares relativos a problemas legais novos frente às leis e aos costumes administrativos que a coroa deveria resolver. Mesmo nas ocasiões em que se manifestou maior desconfiança e preocupação, sobretudo, no referente à presença de franceses no Maranhão, as autoridades metropolitanas e ultramarinas encaminharam as questões, a despeito de complicações outras. Entretanto, no conjunto da documentação aqui analisada há ocorrências de atividades não oficiais ou irregulares, que chegaram mesmo a ser consideradas ameaças pelos governantes. É o caso da movimentação de piratas e corsários no litoral do Maranhão.

Além do caso já mencionado de corsários provenientes da ilha de São Cristóvão que foram mortos pelos índios em 1645, outros casos chamam a atenção, não tanto pela efetividade de tais atividades irregulares, mas pelo clima de ameaça criado no governo pelas notícias que se tinham dessa movimentação tão perto de São Luís e de Belém ou que as afetavam de alguma forma.

Em carta³⁵ de 1734, o então governador José da Serra informava ao rei D. João V sobre a chegada de um corsário francês chamado Monsier Rochet entre os leigos capuchos de Santo Antonio, com o nome de frei José de Jesus Maria. Infelizmente, a imagem digitalizada do documento permite uma leitura que identifica apenas trechos com algumas palavras, impossibilitando qualquer compreensão do texto. Isso não

35 AHU_ACL_CU_009, Cx. 21, Doc. 2204.

impede, contudo, de levantar alguns questionamentos: porque um corsário estava disfarçado entre os religiosos? Será que eles não sabiam de sua procedência? Se sabiam, porque o acobertaram? Como o governador identificou essa fraude? E que providências tomou? Infelizmente não é possível responder a essas perguntas por enquanto. Mas o caso permanece como importante registro de atividades suspeitas ou ameaçadoras, muitas das quais escapavam ao controle e à fiscalização das autoridades ultramarinas. Uma ressalva deve ser feita com relação à atividade de corsários no litoral do Maranhão. Desde que fossem portugueses, obviamente, não havia nenhum problema com sua presença. Muitas vezes, os corsários portugueses eram recrutados pelo governo para transportar cargas, como as da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1766³⁶.

Em 1780, um ofício³⁷ do então governador, D. Antonio de Sales e Noronha, relatava os infortúnios de uma converta portuguesa saqueada por um corsário inglês, identificado como Fred Teter. A corveta São Francisco de Paula chegou ao porto de São Luís vazia: foi interceptada com sucesso pelo corsário na rota de Cabo Verde para Bissau, sendo totalmente saqueada. Neste caso, apesar do ataque ter ocorrido bem longe da costa maranhense, o impacto financeiro negativo atingiu os negociantes de São Luís. O governador considerava absurda essa ofensa ou, nos seus próprios termos, “escandaloso insulto praticado por um corsário de uma Nação aliada”, pelo que pedia satisfação e providência à rainha D. Maria I. Infelizmente, qualquer providência diplomática sobre o caso não foi incluída em documentos anexados, de modo que pudéssemos nos informar melhor do seu desenrolar. Em vários documentos, os encontros com corsários estrangeiros em períodos de paz são relatados geralmente como “civilizados” tão logo o corsário identificasse a procedência do navio. Este caso parece uma exceção à regra, pois a posição do governador assim o indica, quando comparado com outros casos. Um exemplo presente nestes documentos aqui analisados é o relatado em ofício³⁸ de 1793, escrito pelo desembargador dos agravos, Antonio Joaquim de Pina Manique, quando menciona o “encontro” de navios portugueses com um corsário inglês. Naquela ocasião, o corsário, “reconhecendo que era português” o navio, aproximou-se e chamou a bordo seu capitão, “onde o tratou com toda a civilidade”. Esses encontros pelo Atlântico, seja na forma de conflitos (ataques e saques), seja na forma de amizade e civilidade, pelo reconhecimento dos direitos dos aliados, são também indícios de conexões transimperiais, por que tais poderes ora competem ora colaboram entre si, a depender do caso, dos agentes envolvidos e dos interesses em jogo.

Em ofício³⁹ de 1799, o governador do Maranhão, D. Diogo de Sousa Coutinho dava conta da chegada do correio marítimo Príncipe Real a São Luís e sobre a demora em aportar devido à presença de corsários franceses. Neste caso, na baía de São Marcos, corsários franceses interceptaram o navio Nossa Senhora do Livramento, “atirando mais de vinte tiros”, mas que não foram suficientes para afetar a embarcação devido

36 AHU_ACL_CU_009, Cx. 42, Doc. 4167.

37 AHU_ACL_CU_009, Cx. 55, Doc. 5211.

38 AHU_ACL_CU_009, Cx. 82, Doc. 6946.

39 AHU_ACL_CU_009, Cx. 101, Doc. 8188.

à proteção de “nossas pequenas baterias”. Diante do caso, o comandante do correio marítimo ofereceu-se “prontamente em guerra” para ajudar. Os poucos danos causados à embarcação foram reparados mediante o rápido auxílio do Intendente da Marinha.

Como indicado no gráfico 03, os registros de corsários e piratas nesse conjunto documental do AHU – Projeto Resgate estão concentrados no intervalo 1781-1830, um período de pico que coincide com os picos apontados nos dois outros gráficos. Isso deve-se ao fato de que o período foi marcado por muitas turbulências a nível atlântico, como já mencionado. Sintomaticamente, as atividades de pirataria também sofreram um aumento de registros, se considerarmos os dados elencados. Quer dizer que uma atividade raramente registrada anteriormente passou a ganhar maior atenção das autoridades metropolitanas e ultramarinas e, portanto, passou a ser mais registrada, pois o clima de incertezas gerado pelas revoluções e independências ligou o alerta dos governantes sobre sua capacidade de controle dos povos e territórios, por um lado e, por outro, sobre sua força militar para garantir segurança às operações de seus interesses mercantis pelo Atlântico. Se isso não for válido de forma mais ampla, contudo, faz sentido para o caso do governo do Maranhão, pelo menos preliminarmente.

O Maranhão em perspectiva transimperial

Os dados aqui apresentados e as considerações feitas constituem substância importante na tentativa de compreender alguns aspectos da história do Maranhão, sobretudo das conexões estabelecidas entre São Luís e outros domínios ultramarinos, portugueses ou não, como, neste caso, a região do Caribe. Mais do que isso, tais indícios permitem a construção de um novo olhar geral sobre a “história colonial” do Maranhão. Neste aspecto, dois pontos fortes têm marcado a historiografia pertinente: no âmbito do “nacionalismo metodológico”, como chamam alguns, o Maranhão sempre foi enquadrado de forma periférica no conjunto dos domínios portugueses na América. O Maranhão sempre foi colocado e discutido como uma segunda parte ou território secundário, isto é, menos importante, do “Brasil Colonial” ou da “América portuguesa” (PRADO JR., 1987; NOVAIS, 1989; RUSSELL-WOOD, 1998; ALENCASTRO, 2000). Além disso, do ponto de vista da historiografia maranhense, gerações de historiadores repetiram a ideia de que o Maranhão era isolado, sobretudo em relação ao Estado do Brasil, por conta das condições naturais das correntes marítimas, pelo que não só foi estruturado administrativamente de forma separada, como mantinha relações políticas e econômicas diretas e praticamente exclusivas com Lisboa; o principal resultado deste isolamento é que a economia maranhense entre os séculos XVII e XVIII esteve voltada para dentro, com grande precariedade material e escassez de recursos, incluindo a falta generalizada de escravos de origem africana. Esse quadro só seria alterado por uma ação política da coroa que, à época do Marquês de Pombal, criou a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão e finalmente integrou o Maranhão aos circuitos atlânticos do império português (VIVEIROS, 1954; MEIRELES, 2001; MOTA, 2012). Em suma, aquela empresa mercantilista foi o ponto de virada econômica para a região, tanto para a historiografia

brasileira quanto para a historiografia maranhense.

Entretanto, novos estudos trilharam caminhos diferentes na interpretação dessa história, deslocando a atenção do âmbito exclusivamente agroexportador da segunda metade do século XVIII para outras dinâmicas, sobretudo políticas, do início do século XVII. Em primeiro lugar, a visão de uma “Amazônia colonial” tem ganhado força. Assim, dissolve-se a ideia de Estado do Maranhão ou de Grão-Pará em prol da análise mais ampla das dinâmicas cotidianas e interioranas na vasta e difícil região. Interessam as populações, suas dimensões e os seus proveitos políticos e econômicos (CHAMBOULEYRON, 2005). A ideia, entretanto, não é de todo nova, iniciada por Arthur Cesar Ferreira Reis em meados do século XX (REIS, 1940). Em segundo lugar, a ideia da centralidade do papel da câmara de São Luís na conquista e na defesa do território retoma o peso dos aparelhos de governo, sobretudo pelo caráter beligerante da câmara de São Luís, diferente das demais, concebendo a constituição do Estado do Maranhão como resultante de um amplo contexto de disputa internacional entre as potências europeias. Na fase final e logo após o fim da União Ibérica, o Maranhão constituiu-se um território do “meio”, entre o Estado do Brasil e as Índias de Castela e, por conta dessa configuração dual, foi fundamental para garantir a soberania da monarquia portuguesa sobre o território disputado (CORREA, 2011). Em terceiro lugar, a visão “hispânica” do Maranhão desloca-o do conjunto da América portuguesa, nesta acepção, criado para integrar os domínios espanhóis, junto ao vice-reino do Peru. Neste último aspecto reside o mais interessante. O Maranhão deve ser retirado da lógica interpretativa tradicional e nacional, do norte do Atlântico Sul, para ser visto como integrante do sul do Atlântico Norte, pois as rotas comerciais equatoriais eram as mesmas dos domínios espanhóis (CARDOSO, 2017). A este respeito, há a expressão “Atlântico equatorial” (CHAMBOULEYRON, 2006).

As três novas visões sobre o Maranhão aqui elencadas são complementares, ou pelo menos devem ser vistas assim, pois permitem perceber o Maranhão como um novo e importante “conjunto” no mundo atlântico, com suas próprias configurações político-administrativas, suas dinâmicas particulares de povoamento e economia, mas também conectado às Américas portuguesa e espanhola, ao mesmo tempo. Se considerarmos as três teses ora citadas, é possível ainda conceber o antigo Maranhão como um novo “complexo”. Tal ideia é tomada de empréstimo de Vitorino Magalhães Godinho (1998), que gostava de empregar esse termo para designar as regiões que Portugal passou a controlar ou influenciar a partir do século XV no globo terrestre. Por isso, concebe-se o Maranhão como um novo “complexo civilizacional no atlântico equatorial” (SANTOS, 2014, p. 20), seguindo de perto as recentes proposições para a história deste território na Época Moderna, aqui brevemente elencadas.

Diante do exposto, deve estar claro que se trata de um esforço de compreensão da história do Maranhão para além dos parâmetros nacionais que orientaram a historiografia por muito tempo. É algo mais do que compreender o Maranhão como parte do Brasil colonial ou América portuguesa, ou ainda como um território cujo projeto e ações político-administrativas ibéricas buscavam integrá-lo ao império espanhol. Não parece adequado e não é nosso intento enquadrar o Maranhão em um domínio natural de qualquer potência ultramarina europeia. Falar em um “Maranhão francês”, em

“Maranhão português” ou “Amazônia portuguesa”, ou ainda “Maranhão hispânico” soa muito próximo a um discurso colonial que legitima e garante o domínio de uma ou outra potência sobre esse território. E se os dados aqui apresentados significam alguma coisa, eles indicam que o poder português, embora fosse o principal atuante nessa região, estava longe de dominar de modo geral e controlar de modo específico o Maranhão. Como se sabe, as vilas e cidades eram poucas, algumas fortalezas existentes eram mal aparelhadas, mal servidas de soldados e com recursos financeiros quase zero para sua manutenção. A maior parte do território era controlada efetivamente pelas populações nativas que lá habitavam, as quais todos os europeus buscavam submeter pela amizade, pela religião ou pelas armas. Por tudo isso e talvez mais, é preferível pensar o Maranhão em perspectiva transimperial, não efetivamente dominado, mas constantemente disputado.

A perspectiva transimperial é uma novidade promissora no âmbito da História e já há vários estudos em andamento presentemente, cujos primeiros resultados apenas começaram a ser divulgados em eventos científicos. Além disso, conceber as dinâmicas imperiais de modo comum ou como transimperiais sustenta-se pela lógica das *connected histories*, conceito originalmente desenvolvido pelo historiador indiano Sanjay Subrahmanyam para compreender a história moderna da Ásia e que já foi aplicada em um ensaio escrito por Serge Gruzinski para o caso da América, especificamente tomando a Monarquia Católica como campo privilegiado de análise, pois congregava distantes e diferentes partes do mundo sob a mesma economia-mundo (GRUZINSKI, 2001).

A abordagem transimperial é um campo inovador e promissor de estudos no âmbito da História Global, segundo Mathias Rähler (2017), ainda mais quando se leva em conta, por exemplo, o que Jane Burbank chama de “os três c’s”, isto é, “conexão, cooperação e competição” entre os impérios⁴⁰. Essa percepção é mais enriquecedora, pois desfaz a ideia tradicional de fronteiras físicas e culturais bem definidas entre os impérios. Aliás, essa era a perspectiva que as monarquias queriam fazer valer porque isso legitimava a própria força do governo sobre os seus territórios. Dito de outro modo, as monarquias não permitiriam isso que chamamos de dinâmicas transimperiais, porque isso significaria ausência de domínio de forma mais ampla e de controle de forma específica. Entretanto e apesar dessa pretensão, a documentação produzida pela administração ultramarina portuguesa, por exemplo, embora não declare nem endosse esse tipo de movimento, revela como problema a ser resolvido as deficiências do governo no que tange à execução das determinações régias e à fiscalização das ações dos particulares e dos próprios funcionários régios. Além disso, essa documentação revela essas movimentações transimperiais que têm despertado interesse.

Finalmente, cabe destacar que já foram mencionados em outros trabalhos a circulação de agentes entre o Maranhão e as Índias de Castela (GRUZINSKI, 2001), especialmente a cidade de Caracas (CHAMBOULEYRON, 2010), casos aos quais vêm se somar as movimentações que foram expostas aqui. Portanto, tudo parece indicar que

40 Mathias Rähler, em uma resenha de um workshop internacional realizado em Berlim em 2017 e organizado por Daniel Hedinger na Freie Universität, Berlim, entre outras coisas, menciona que uma das conclusões dos debates do evento tem a ver com a necessidade de pesquisas que contemplem a história em perspectiva transimperial para antes de 1850 e na primeira modernidade. Disponível em: <<https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7560>> Acesso em 25/01/2020.

a perspectiva transimperial faz sentido quando aplicada ao Maranhão colonial, cujo potencial empírico-teórico é evidente, permitindo a abertura de novos ângulos de interpretação para uma compreensão em chave renovada da história do Maranhão em geral e da cidade de São Luís em particular, entre os séculos XVII e XVIII.

Considerações finais

As ocorrências elencadas nos documentos apontados são poucas quando se considera dois séculos de história, mas isso tem a ver com o registro documental e não com a quantidade real de casos de movimentos entre territórios de diferentes potências coloniais. Em todo caso, é crescente a noção de conexões entre diferentes colônias ou domínio ultramarinos de potências rivais, tudo a despeito da vontade das monarquias ou dos governos ultramarinos, o que pode significar sua limitação de poder ou sua capacidade de administração desses “desvios”.

Os dados disponíveis e as considerações aqui feitas são preliminares, mas indicativos de realidades até então desconhecidas e, por isso, ainda mal compreendidas. O Maranhão não estava isolado, mas conectado, porque apresentava vantagens de diferentes naturezas que interessavam a indivíduos e grupos outros, independentemente do desejo das monarquias.

Portanto, não há dúvidas agora da existência dessas conexões, mas é necessário continuar as investigações para adensar essas conexões transimperiais e, ao mesmo tempo, renovar a compreensão da história por meio de dinâmicas significativas entre diferentes áreas coloniais, geograficamente tão próximas e historiograficamente tão distantes, como é o caso do Caribe e do Maranhão.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII**. Companhia das Letras, São Paulo, 2000.
- BRITO, Adilson J. L. ROMANI, Carlo. BASTOS, Carlos Augusto. (orgs.). **Limites Fluents: Fronteiras e identidades na América Latina**. 1ª ed. Curitiba: CRV, 2013.
- BRITO, Adilson J. L. BASTOS, Carlos Augusto. (orgs.). **Entre Extremos: Experiências fronteiriças e transfronteiriças nas regiões do Rio Amazonas e do Rio da Prata – América Latina, séculos XVI-XX**. Curitiba: CRV, 2018.
- CARDOSO, Alírio. “A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626)”. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338, 2011.
- CARDOSO, Alírio. **Amazônia na Monarquia Hispânica: Maranhão e Grão-Pará nos tempos da União Ibérica (1580-1655)**. São Paulo: Alameda, 2017.
- CORRÊA, Helidacy Maria Muniz. “**Para o aumento da Conquista e bom governo dos moradores**”: o papel da Câmara de São Luís na Conquista, defesa e organização do território do Maranhão (1615-1668). Tese de doutorado em História Social, Universidade Federal Fluminense, 2011.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. **Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706**. Tese de doutorado, 334 páginas. Cambridge: University of Cambridge, 2005.
- _____. “Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)”. **Rev. Bras. Hist.** [online]. vol. 26, n.52, p. 79-114, 2006.
- _____. **Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)**. Belém: Editora Açaí, 2010.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. “Que significa descobrir?” In: Adauto Novaes (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 55-82.
- GONZÁLEZ, Sebastián Gómez. **Frontera Selvática: Españoles, portugueses y su disputa por el noroccidente amazónico, siglo XVIII**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2014.
- GRUZINSKI, Serge. “Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories”. **Topoi**, Rio de Janeiro, p. 175-195, 2001.
- MEIRELES, Mário. **História do Maranhão**. São Paulo: Editora Siciliano, 2001.
- MOTA, Antonia da Silva. **As Famílias Principais. Redes de poder no Maranhão colonial**. São Luís: EdUFMA, 2012.
- NOVAIS, Fernando A. **Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**. 5ª edição. São Paulo: Hucitec, 1989.
- PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: Colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PUNTONI, P. “A Arte da Guerra no Brasil: Tecnologia e Estratégia Militar na Expansão da Fronteira..., 1550-1700”. **Novos Estudos**, CEBRAP, nº 53, p.189-204, 1999.
- RÄTHER, Mathias. **In-Between Empires: trans-imperial history in a Global Age**. Freie Universität, Berlin, 2017. Disponível em: <<https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7560>> Acesso em 25/01/2020.
- REIS, Arthur César Ferreira. **A Política de Portugal no Vale Amazônico**. Belém, 1940. Disponível em <historiadoamazonas.files.wordpress.com/>. Acesso em 26/06/2014.
- RUSSELL-WOOD, John. “Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808”.

Revista Brasileira de História, vol. 18, nº 36, p. 187-249, 1998.

SANTOS, Nivaldo Germano dos. **Discórdias da Monarquia**: os poderes régio e episcopal no Estado do Maranhão, 1677-1750. Dissertação de mestrado, UFF, 2014.

SANTOS JR., J. J. G. dos. SOCHACZEWSKI, M. "História Global: Um empreendimento intelectual em curso". **Revista Tempo**, v.23, nº 3, p. 482-502, 2017.

VIVEIROS, Jerônimo de. **História do Comércio do Maranhão, 1612-1895**. V. 1. São Luís: Associação Comercial do Maranhão, 1954.

Artigo recebido em agosto de 2019 e aprovado em outubro de 2019.

GUERRA, NEGÓCIOS E REBELDIAS: O Grão-Pará no contexto da Revolução Francesa e da instalação do governo português no Brasil.

WAR, BUSINESS AND REBELS: Grão-Pará in the context of the french revolution and the installation of the portuguese government in Brazil

José Alves de Souza Junior
(UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, BR)

Resumo

O presente artigo analisa o impacto dos ideais revolucionários franceses no Grão-Pará, cuja principal via de contato era a fronteira com a Guiana Francesa, por onde transitavam escravizados de ambos os lados, soldados desertores dos regimentos da capitania, oficiais franceses à procura de escravizados fugitivos de Caiena. Negros amocambados na região prestavam serviços e faziam comércio com indivíduos do lado francês. Assim, em tal região de fronteira circulavam pessoas, mercadorias e ideias, espalhando entre os senhores de terras e escravizados no Grão-Pará a “síndrome do haitianismo”. Esta situação foi agravada pela conquista e longa ocupação de Caiena por tropas portuguesas, entre 1809 e 1817, que não foram rendidas e que ficaram expostas às influências revolucionárias francesas por muito tempo. A tese principal defendida neste artigo é que o contato das camadas populares do Grão-Pará com os ideais da Revolução Francesa intensificou o clima de tensão social e os movimentos de rebeldia na capitania.

Palavras-chave: Guerra, Negócios, Rebeliões.

Abstract

This article analyzes the impact of French revolutionary ideals in Grão-Pará, whose main route of contact was the border with French Guiana, through which enslaved transited on both sides, deserting soldiers from the captaincy's regiments, French officers looking for of enslaved fugitives from Cayenne. Blacks housed in the region provided services and traded with individuals on the French side. Thus, in such a border region people,

goods and ideas circulated, spreading the “Haitianism syndrome” among landlords and enslaved people in Grão-Pará. This situation was aggravated by the conquest and long occupation of Cayenne by Portuguese troops, between 1809 and 1817, who were not surrendered and who were exposed to French revolutionary influences for a long time. The main thesis defended in this article is that the contact of the popular layers of Grão-Pará with the ideals of the French Revolution intensified the level of social tension and rebellious movements in the captaincy.

Keywords: War, Business, Rebellions.

Resumen

Este artículo analiza el impacto de los ideales revolucionarios franceses en el Gran Pará, cuya principal vía de contacto era la frontera con la Guayana Francesa, a través de la cual transitaban esclavizados por ambos lados, soldados desertando de los regimientos de la capitania, oficiales franceses en busca de fugitivos esclavizados de Cayena. Los negros cimarrones de la región prestaban servicios y comerciaban con individuos del lado francés. Así, en tal región fronteriza circularon personas, bienes e ideas, difundiendo entre los terratenientes y los esclavizados del Gran Pará el “síndrome del haitianismo”. Esta situación se agravó por la conquista y larga ocupación de Cayena por las tropas portuguesas entre 1809 y 1817, que no se rindieron y que estuvieron expuestas a las influencias revolucionarias francesas durante mucho tiempo. La tesis principal defendida en este artículo es que el contacto de las capas populares del Gran Pará con los ideales de la Revolución Francesa intensificó el conflicto de tensión social y provocó un aumento de los movimientos de rebelión en la capitania.

Palabras claves: Guerra, Negócios y rebeliones.

A síndrome do Haitianismo

Em 1795, Hilário de Moraes Betancourt – encarregado de destruir mocambos e coibir manifestações agressivas de escravos negros, oficiou ao governo do Grão-Pará, comunicando a ocorrência de umw levante de negros na Vila de Cameté, que o levou a colocar nesta vila uma guarda efetiva de 30 praças, nos seguintes termos:

Porcauza de varios tumultos e Conventiculos de Pretos, q' tinhão já o Povo, e principalmente o Mulherio acometidos de hũ jũsto temor pellos ameaços dosrefferidos Pretos deq' quando os Maridos viessem da Cidade asacharião, eaSuas filhas prenhes sem excepção (e)...q' havendo qualquer resisthencia nellas aspicarião Como carne noAcougue...¹

Pode-se imaginar o impacto que tal informação, mesmo que exagerada na sua dimensão, causaria na população branca da capitania do Pará, onde só em Belém, num

1 Ofício de 12 de setembro de 1795 ao Governo do Grão-Pará. Códice N° 285: Correspondência de Diversos com o Governo. 1794 - 1796. Doc. 43. Arquivo Público do Pará. APUD: VERGOLINO-HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A Presença Africana na Amazônia Colonial: Uma Notícia Histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990, p. 151.

total de 5.492 habitantes, havia 3.492 escravos,² depois dos acontecimentos ocorridos em São Domingos, a partir de 1791, resultantes da rebelião de escravos liderada por Toussaint L'Ouverture.

Não só na Europa, mas, também, nas áreas coloniais onde aconteceram rebeliões escravas, o fenômeno da revolução, principalmente após a Revolução Francesa, produziu nos seus contemporâneos o sentimento que Edmund Burke denominou de “sublime” e que seria gerado por todo e qualquer fato que, contraditoriamente, inspirasse, ao mesmo tempo, admiração e terror.³ A Revolução Francesa teria colocado em movimento, pela primeira vez na história, uma força irresistível, em relação a qual os homens se sentiam impotentes e incapazes de interferir, já que fugia inteiramente ao seu controle: a multidão em marcha.⁴ A imagem da multidão tomando a Bastilha ou da massa dos escravos assassinando seus amos passou a atormentar as mentes da classe dos proprietários, quer na Europa, quer nas áreas coloniais, alterando seus comportamentos e suas estratégias de dominação.

O impacto da síndrome do Haitianismo também se fez sentir no Grão-Pará, devido, principalmente, ao fato de fazer fronteira com a Guiana Francesa, fronteira, aliás, até então muito pouco definida. A proximidade de Caiena, área sob forte influxo da Revolução Francesa, passou a ser vista pelas autoridades portuguesas como uma séria ameaça à tranquilidade da capitania do Pará, levando-as a olhar com desconfiança a presença em seu território de qualquer indivíduo proveniente da colônia francesa – quer fosse branco, quer fosse negro livre ou escravo – pois temiam o aliciamento de sua população.

A presença de escravos africanos na capitania do Grão-Pará intensificou-se, em meados do século XVIII, com a criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, que introduziu cerca de 15.000 africanos no território paraense. Informações prestadas pelo governo da capitania à Metrópole sobre o comércio de escravos no Grão-Pará indicam claramente que a elite proprietária dispunha de recursos para adquirir os escravos e que a Companhia não conseguia atender a tal demanda, a ponto de ocorrerem distúrbios quando da venda dos mesmos, devido à intensa disputa pelas poucas peças que chegavam.⁵ Segundo os administradores da Companhia, a quantidade de pessoas que comparecia aos locais de venda dos carregamentos de escravos era tanta, que os levou a requisitar ao governo da capitania “alguns soldados para evitarem aconfusão detanto Povo...”⁶. Dão conta ainda tais informações que os carregamentos de escravos eram vendidos rapidamente e à vista, servindo como exemplo disso a negociação de um lote de 208 escravos, trazidos por um navio proveniente do Porto de Bissau, que foram adquiridos “em duas oras com dinheiro à vista sendo tanto o concurso e confundam dos moradores q’ os querião comprar

2 Recenseamento Geral do Grão-Pará (1788). Arquivo do Rio Negro, vol. I, Universidade do Amazonas.

3 BRESCIANI, Maria Stela M. “Metrópoles: as faces do monstro urbano (as cidades no século XIX)”. IN: *Cultura e Cidades*. Revista Brasileira de História. Vol. 5, No 8/9. ANPUH. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985, p. 35 a 68.

4 ARENDT, Hannah. “Da Revolução”. Brasília: Editora Ática & Editora da UNB, 1990, p. 38 e segs.

5 Cardoso afirma, no entanto, que no período em que funcionou, a Companhia teria introduzido quase 15.000 africanos no território paraense, grande parte dos quais teria sido reexportada para o Mato Grosso, devido a dificuldade dos colonos em adquiri-los por falta de recursos financeiros. CARDOSO, C. F. *Economia e Sociedade em Áreas Periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

6 Ofício de 23 de janeiro de 1660 a Metrópole. Códice Nº 696: Correspondência do Governo com a Metrópole. 1759 - 1761. Doc. 315. Arquivo Público do Pará. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 223.

q' mefoi preciso mandar huma guarda desoldados para evitar algumas dezordens".⁷

Ocorreria de fato a disputa entre os compradores dos lotes de escravo que chegavam ao Grão-Pará ou os administradores da Companhia usavam isso como argumento para convencer o governo metropolitano a intensificar o tráfico de escravos para a capitania? Pois, de acordo com os referidos administradores, os acontecimentos narrados demonstravam "anecessidade eodesejo emq' estes moradores se achão deq' selhes introduza mayor numero de Pretos para poderem suprir o trafico de suas Lavouras".⁸ Entretanto, alguns documentos mencionam o fato de navios que transportavam carregamentos de escravos para o Grão-Pará venderem parte dos mesmos em outros portos, principalmente no do Maranhão, fraudando a Fazenda Real, pois os lotes de escravos trazidos para a capitania eram isentos pela Coroa do pagamento de direitos, sendo isto privilégio exclusivo da mesma.

Ofícios datados de 20 de janeiro e 03 de fevereiro de 1794, enviados ao governo da capitania por Martinho de Mello e Castro, fazem menção a tal privilégio, afirmando que "e tendo o Príncipe Nosso Senhor perdoado todos os Direitos por hum certo tempo aos Navios que fizerem a sobredita Navegação em direitura a esse Porto..."⁹ Assim como, em ofício datado de 17 de maio de 1795, Luiz Pinto de Souza adverte o governador e capitão-general do Grão-Pará, D. Francisco de Souza Coutinho, "sobre os fraudes que se haviam praticado por algumas embarcaçoens, que entraram nesse Porto, tendo vendido parte das suas carregaçoens no Maranhão, e que pretendiam a isenção de direitos que se havia prometido a todas aquellas que os levassem em direitura a esse Porto..."¹⁰

Ao mesmo tempo, outros documentos apontam as dificuldades financeiras que os colonos paraenses teriam de comprar escravos africanos. Em ofício, datado de 21 de agosto de 1797 e encaminhado a D. Rodrigo de Souza Coutinho,¹¹ o governo do Grão-Pará expôs as dificuldades de se introduzir escravos na Capitania. Entre outras, o documento aponta para o

atrazo, epobreza d'esta Colonia cujos Habitantes ainda quando vinhão apagar os Escravos com a mesma demora que os das outras como reachae toda sobre o que os introduz porque não ha Negociantes que tomem e paguem logo como n'aque-las ou parte outoda a Armação para arevenderem depois, fica muito mais vanta-jozo ao Dono d'ella vende-la nos outros Portos por menor preço do que esperar tanto tempo para s'emboçar dos mairos que poderá haver neste pois que tem ordinarimente de pagar riscos avultados em tempos certos, alem dos seguros, fretes e outras despezas deque viria aficar em dezenbolso por outro tanto tempo...

Faz menção o governador no referido documento, que, em ofício de 25 de abril de 1792, encaminhado à Metrópole, propôs

7 Ofício de 3 de setembro de 1660 a Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Códice N° 696. Doc. 449. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p.225.

8 Ofício de 23 de janeiro de 1660 a Metrópole. Códice N° 696. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 223.

9 Ofícios de 20 de janeiro e 3 de fevereiro de 1794. Códice 680: Correspondência da Metrópole com os Governadores. 1789-1794. Doc. 61 e 62. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 202 e 203.

10 Ofício de 17 de maio de 1795. Códice 701: Correspondência dos Governadores com a Metrópole. 1795-1796. Doc. 22. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p237.

11 Ofício de 21 de agosto de 1797. Códice 702: correspondência dos Governadores com a Metrópole. 1797-1799. Doc. 89. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 238.

que a introdução dos Escravos no Pará se fizesse pelos Negoçiantes do mesmo Pará (...), Havendo porem mui poucos n'este em que se podesse considerar Cabedal bastante para semelhantes empresas etendo sido mal correspondidos n'ellas os mesmos que se consideravão possui-lo e as tentarão pareço-me que só formando entre si soçiedade, e obtendo particular Proteção poderião satisfazer ofim que se pertendia ou aomenos continuar este tão neceçario Comercio antes que chegasse ao deploravel abandono aque esta reduzido ha tres annos e nos mesmos em que a Epidimia de Bixigas tem cauzado grande estrago na Escravatura existente...

O fato do sistema de *Plantation* não ter se desenvolvido no Grão-Pará com a mesma intensidade com que se desenvolveu em outras áreas do Brasil, talvez possa explicar a contradição nas informações presentes em tais documentos. Primeiro, parece não haver dúvida de que a presença de escravos africanos na capitania do Grão-Pará intensificou-se a partir do século XVIII, e os censos posteriores assim o demonstraram, por conta da ação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão; segundo, a capitania não se constituía no melhor mercado para a venda de escravos, devido ao desenvolvimento incipiente do sistema de *Plantation*, o que justificaria o desvio de partes dos carregamentos de escravos para outras áreas que oferecessem maiores vantagens, como preços melhores; terceiro, esses desvios de parte dos carregamentos de escravos para outras áreas podem explicar as disputas pelos colonos paraenses dos lotes que chegavam ao Grão-Pará e que, possivelmente, não eram suficientes para todos; quarto, os colonos paraenses tinham relativa facilidade de acesso à mão de obra indígena, principalmente após as reformas pombalinas que secularizaram a administração dos aldeamentos. Essas razões levaram os proprietários paraenses a utilizar simultaneamente o trabalho de índios e negros em suas lavouras, como forma de obter uma produção de excedente destinada à exportação, constituindo-se isso num elemento particular da organização da produção no Grão-Pará.

Apesar das informações conflitantes, não se pode subestimar a presença da mão de obra africana no Grão-Pará. Como a maioria dos proprietários era constituída por membros da burocracia colonial, era comum o empréstimo de escravos africanos para trabalharem junto com indígenas requisitados pelo governo às missões e depois aos diretores dos aldeamentos nas obras públicas, como construção de fortificações militares, câmaras e cadeias públicas nas diversas vilas da capitania.¹² Na construção da Fortaleza de São José de Macapá, na segunda metade do século XVIII, índios e negros trabalharam lado a lado, submetidos a uma rígida disciplina, que, por sua vez, era responsável por um elevado índice de mortalidade entre eles. Uma relação dos negros utilizados nas obras de fortificação e nos trabalhos na pedreira de Arapurú, datada de 1767, indica que, de julho a outubro do referido ano, morreram 29.¹³ Em setembro de 1765, 346 trabalhadores estavam sendo utilizados em diferentes serviços relacionados à construção da fortaleza, sendo 177 negros e 169 índios.¹⁴

12 VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 54/55.

13 Códice 78 e 79: Correspondência de Diversos com os governadores. Ano de 1767, doc. s/n. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 90/91.

14 Mappa do N^o dos Índios e Pretos trabalhadores q' a 3 de Setembro do presente anno de 1765 se achão empregados em diferentes destinos respectivos a obra da Fortificação. Códice N^o 61: Correspondência de Diversos com os Governadores. Ano de 1765. doc. 38.

Como já mencionamos antes, o fato do Amapá fazer fronteira com a Guiana Francesa causava sérias preocupações às autoridades portuguesas, tanto locais como metropolitanas, tendo essas preocupações se intensificado na segunda metade do século XVIII, atingindo seu ponto máximo após a Revolução Francesa e a Rebelião de São Domingos. Foi uma constante a fuga de negros escravos que trabalhavam nas obras de construção da Fortaleza de São José de Macapá, cedidos que foram pelo Senado da Câmara de Belém, num total de 174. Em ofício de 19 de fevereiro de 1765,¹⁵ Nuno da Cunha de Atayde Varona, comandante da Praça de Macapá, informava a fuga de quatro escravos; em 26 do mesmo mês, os fugitivos já atingiam o número de 17,¹⁶ em agosto daquele ano, o total de negros ausentes das obras da fortaleza chegava a 51.¹⁷ Segundo o referido comandante, o principal motivo das fugas era “a aspereza comque (...) são aquitratados os prettos do Senado da Câmara, que concorre para asua fuga...”¹⁸

Era frequente a presença nos grupos de fugitivos de escravos dos proprietários locais, sendo que o maior temor das autoridades era que esses escravos atravessassem a fronteira e entrassem em contato com os negros da Guiana Francesa. Além do envio de tropas para recapturá-los, outras medidas foram tomadas para coibir a fuga, tais como a aplicação de castigos corporais em escravos considerados incitadores,¹⁹ estabelecimento de rondas noturnas para evitar o livre trânsito dos escravos pelas ruas, vigilância permanente sobre os escravos, “tanto nas horas de trabalho, como nas do descanso, não lhes permitindo nestas sahirem do distrito da Casa de seu alojamento...”²⁰

Apesar do receio das autoridades portuguesas, parece ter sido mais comum a passagem de escravos do lado francês para o lado brasileiro, sendo isto visto como um pretexto utilizado pelos franceses para enviar espões para observar o sistema defensivo português.²¹ Alguns documentos indicam a presença no Amapá e também em Belém de oficiais franceses encarregados de reconduzir os negros de volta para Caiena. Era tradição na Vila de Macapá a idéia “de que mais dia menos dia ella hade ser surpreendida pellos Pretos ou pellos Francezes...”, tendo essa idéia sido reforçada por inúmeros acontecimentos ocorridos na vila. Alguns negros, na noite de 28 de dezembro de 1790, armaram uma emboscada e tentaram massacrar o morador João de Souza Machado;²² no dia 1º de setembro de 1791, um bando de sete negros armados, provenientes de um mocambo localizado nas cabeceiras do rio Araguari, entraram durante à noite na Vila de Macapá e conseguiram convencer dezoito escravos a fugir com eles.²³

APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 83.

15 Ofício de 19 de fevereiro de 1765. Códice Nº 58: Correspondência de Diversos com os Governadores. Ano 1765. Doc. s/n. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 78.

16 Ofício de 26 de fevereiro de 1765. Códice Nº 58: Idem. Doc. 36. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 79.

17 Ofício de 3 de agosto de 1765. Códice Nº 61: Correspondência de Diversos com os Governadores. Ano de 1765. Doc. 14. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 82.

18 Ofício de 20 de janeiro de 1767. Códice Nº 76: Correspondência de Diversos com os Governadores. Ano de 1765. doc. 14. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 82.

19 Ofício de 16 de setembro de 1765. Códice Nº 61. Doc. 44. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 84.

20 Ofício de 26 de fevereiro de 1765. Códice Nº 58. Doc. 36. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 79.

21 Ofício de 29 de julho de 1780. Códice 201: Correspondência de Diversos com os Governadores. Ano de 1780. Doc. 15. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 107.

22 Ofício de 27 de janeiro de 1791. Códice Nº 266: Correspondência de Diversos com os Governadores. Ano de 1791. Doc. 07. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 144.

23 Ofício de 6 de setembro de 1791. Códice Nº 266. Doc. s/s. APUD: VERGOLINO-HENRY & FUGUEIREDO, 1990, p. 148/149.

A abolição da escravidão nas colônias francesas por decreto da Convenção produziu grande reboição entre as autoridades portuguesas da capitania do Grão-Pará e aumentou o temor de uma rebelião, pois a notícia teria se espalhado no meio dos escravos, que estariam informados de tudo o que acontecia na Guiana Francesa.²⁴ Um expressivo grupo de negros escravos e forros teria se reunido na casa de um preto forro em Belém, no dia 7 de fevereiro de 1796, onde decidiram insuflar os outros escravos à desordem, para também conseguir a liberdade.²⁵ A atitude afrontosa dos escravos libertos franceses com seus antigos senhores agravava os receios da população branca do Grão-Pará, pois era vista como um péssimo exemplo. Os negros do lado francês, apesar de libertados e admitidos em cargos públicos civis e militares, recusavam o trabalho e qualquer tipo de sujeição, e, quando constrangidos ao trabalho, recorriam a sublevação, fazendo com “que tenham os Francezes por muito tempo que lutar com afome, e com a rebelião dos Negros...”²⁶ Após a libertação dos escravos nas colônias francesas e o acirramento da tensão no relacionamento entre brancos e negros, alguns franceses de Caiena procuraram refúgio no lado brasileiro da fronteira. Foi esse o caso de Jacques Caramel, Du Gremoullier e Sahut, que vieram em seus próprios barcos e se apresentaram ao Comandante da Ronda do Cabo de Orange e foz do Oiapoque, e, depois de interrogados, foram enviados para a Vila de Caeté ou de Bragança.²⁷

Os negros amocambados no Amapá mantinham um estreito contato com os franceses da Guiana, para quem vendiam a produção de suas roças, de suas olarias, além de trabalharem como assalariados na construção de suas fortificações. No interrogatório a que foi submetido, o preto Miguel, escravo de Antônio de Miranda, preso sob a acusação de pretender fugir para o mocambo, afirmou ter entrado em contato com alguns escravos fugidos, por intermédio do preto José, escravo de João Pereira de Lemos. Estes negros lhe perguntaram sobre o tratamento que recebia, pois eles, no mocambo, haviam sido bem recebidos: “logo que daqui fogiram como hiam amofinados eCamsados da viagem os Sangravam ePurgavam eque foram tratados agalinha...”. Ao serem perguntados pelo preto Miguel sobre de que se ocupavam, teriam lhe respondido “que hera em fazerem Roças grandes eque os seus averes os vendiam aos francezes porque comelles tinham commersio (...) e que estavam muito bem desorte que o escravo de Estevam Luis da Rocha já La tinha hum Curral degado...”. Além de cultivarem suas roças, os negros desse quilombo trabalhavam nas propriedades dos franceses, para onde iam pela manhã e voltavam à noite.²⁸

No entanto, eram os ataques às propriedades e os roubos efetivados pelos escravos amocambados que maior preocupação causavam às autoridades portuguesas, a ponto do Senado da Câmara de Macapá propor ao governo da capitania que retivesse na prisão os

24 Ofício de 24 de janeiro de 1794. Códice Nº 286: Correspondência de Diversos com os Governadores. 1794-1832. Doc. 16. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 153/154.

25 Ofício de 23 de março de 1796. Códice Nº 682: Correspondência da Metrópole com os Governadores. 1795-1796. Doc. 11. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 207/208. OBS: O documento não revela o número de escravos e forros que estariam reunidos.

26 Ofício de 3 de abril de 1796. Códice Nº 682: Idem acima. Doc. 15. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 208/209.

27 Ofício de 18 de julho de 1795. Códice Nº 682: Ibidem. Doc. 49 e 39 (B. C.). APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 205/206.

28 Auto de Perguntas feito ao Pretto Miguel Escravo de Antonio de Miranda arrequerimento deste. Códice Nº 259: Correspondência de Diversos com os Governadores. 1790-1794. Doc. 31. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 112/114.

escravos desertores capturados nos mocambos, obrigasse seus donos a vendê-los “para deffirentes Paizes donde nunca mais aqui apareçam porque do contrário nos ameaça outra mayor ruina, porque cada hum destes escravos hé hum Pilloto para aquelles continentes dedonde agora vem emuito bem podem conduzir osque aqui há...”²⁹ O temor dos proprietários não se limitava apenas à ameaça latente de rebelião; estendia-se também à possibilidade de perda da mão de obra escrava africana, que estaria ansiosa para passar às áreas onde não mais existia a escravidão.

À medida que a síndrome do Haitianismo se espalhava pelo Grão-Pará, o comportamento dos proprietários foi se modificando. Cada vez mais eles se mostravam intolerantes diante de todas as ações dos negros, vendo-as como ameaças à tranquilidade e à segurança da capitania, logo passíveis de violenta e imediata repressão. Destruição dos mocambos, endurecimento da legislação de punição aos acoutadores de escravos fugidos, intensificação da vigilância sobre os escravos, proibição das comemorações religiosas coletivas, como, por exemplo, os batuques, máxima restrição à movimentação de negros pelo espaço público, reforçamento das fortificações fronteiriças para evitar a entrada no território da colônia de indivíduos que pudessem subverter a ordem, criação de regimentos militares na capitania, com a transformação dos corpos de ligeiros em corpos de milícias, foram algumas das medidas tomadas pelas autoridades portuguesas para garantir a propriedade e o domínio da elite colonial. A conquista e a ocupação de Caiena por tropas portuguesas saídas do Grão-Pará, facilitariam, na visão dessas mesmas autoridades, a penetração de idéias e pessoas subversivas na apitania, que, devido ao contato direto de suas tropas com os franceses, estaria muito mais suscetível às perniciosas influências revolucionárias da França e, para que isto pudesse ser evitado, precisar-se-ia redobrar os cuidados com a segurança interna.

Guerra, negócios e rebeliões: a conquista de Caiena

As transformações ocorridas no cenário europeu com a ascensão de Napoleão Bonaparte ao poder na França, a partir do Golpe do 18 do Brumário, em 1799, afetaram o equilíbrio de forças entre as principais potências e causaram sérios transtornos aos Países Ibéricos que, entre outros, foram vítimas do imperialismo napoleônico. A decretação do Bloqueio Continental contra a Inglaterra colocou Portugal diante de um sério dilema, pois a sua adesão às exigências francesas acarretaria a perda de um velho parceiro comercial, ao qual há muito tempo sua economia estava vinculada. A ocupação da Espanha pelas tropas francesas e a eminente invasão do território português fizeram com que o governo lusitano encetasse negociações diplomáticas com o governo francês sediado na Espanha.

Uma missão diplomática, constituída por ministros da França e da Espanha, foi enviada a Portugal com a proposta de que o governo português

29 Representação do Senado da Câmara de Macapá ao Governo do Pará, em 21 de fevereiro de 1793. Códice N^o 259. Doc. 72. APUD: VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 114/115.

devia logo fechar os Portos a Nação Britânica, sequestrar todos os bens, fazendas e Navios pertencentes a Ingleses e fazê-los imediatamente despejar do Reino; Contribuir com 10 milhões para as despesas do Exército que não viesse a Portugal e assistir com o necessário às Tropas Francesas que viessem a Portugal, ao que respondeu o Ministério que faria sim a Contribuição pedida e fecharia os Portos aos Navios Ingleses, porém que não faria violência alguma às pessoas e bens dos Ingleses e menos queria viessem Tropas Francesas a Portugal...³⁰

Tal resposta teria selado a sorte de Portugal, cuja Família Real ultimava os preparativos para se transferir para o Brasil, seguindo as orientações da diplomacia inglesa.

Na capitania do Grão-Pará, cuja economia estava intimamente ligada à Metrópole, parceiro mais acessível geograficamente e elo essencial com o mercado europeu, os negociantes, através de informações diretas de Portugal ou chegadas pelo Maranhão, acompanharam avidamente o desenrolar dos acontecimentos portugueses, procurando evitar que os navios carregados de mercadorias prestes a zarpar para o Reino corressem o risco de cair nas mãos dos franceses. A correspondência travada entre comerciantes de Lisboa, do Maranhão e do Pará, acerca do perigo acima mencionado, atesta a intensa rede de comércio existente entre os três portos.

A indefinição do Estado português quanto a ameaça francesa levou os comerciantes lisboenses a escrever a seus congêneres paraenses e maranhenses, solicitando-lhes que sustassem a remessa de mercadorias até que a referida situação ficasse resolvida. Exemplo disso foi a carta escrita por Matheus Rodrigues Lima, em Lisboa, a Joaquim José Lopes Godinho, no Pará, dizendo-lhe que “me não faça remessa por forma alguma, até eu lhe fazer novo aviso, por razão de estarmos aqui ameaçados de ser fechado os portos aos Ingleses, e estes têm ordem de despejar do Reino até 12 deste corrente mês...”³¹ Jacinto José da Cunha, negociante no Maranhão, por ordem do seu sócio em Lisboa, Manoel Fernandez, escreveu a Manoel Fernandez de Vasconcellos, negociante no Pará, advertindo-o da mesma coisa.³²

A efetivação da ocupação do território português pelas tropas napoleônicas e a consequente transferência da Corte portuguesa para o Brasil criaram sérios problemas à economia do Grão-Pará, pois os acontecimentos políticos na Europa provocaram a paralização do comércio da capitania, prejudicando a arrecadação dos impostos. Em ofício ao Juiz de Fora Provedor de Defuntos e Ausentes da Cidade, o governador comunicou que, devido a penúria dos Cofres Reais, iria recorrer aos Cofres dos Defuntos e Ausentes, na forma de empréstimos.³³ Descontados os exageros que possam conter tal afirmação, não resta dúvida de que a transferência da sede do governo português para o Rio de Janeiro e o esvaziamento econômico de Portugal foram acontecimentos trágicos para o Grão-Pará, cujas exportações destinavam-se maciçamente ao porto de Lisboa. Tornou-se urgente

30 Documento enviado de Portugal a Caetano José Terpar, comerciante do Maranhão, que o anexou a uma carta por ele enviada a Francisco Pedro Ardasse no Pará. Arquivo Público do Pará. Documentação avulsa. Pará, 1807, Ouvidoria Geral.

31 Carta de Matheus Rodrigues de Lima a Joaquim José Lopes Godinho, datada de Lisboa, em 9 de outubro de 1807. Arquivo Público do Pará. Documentação avulsa. Pará, 1807, Ouvidoria Geral.

32 Carta de Jacinto José da Cunha a Manoel Fernandez de Vasconcelos, datada do Maranhão, em 27 de novembro de 1807. Arquivo Público do Pará. Documentação avulsa. Pará, 1807, Ouvidoria Geral.

33 Ofício de 11 de março de 1808. Códice Nº 627: Correspondência dos Governadores com Diversos. 1806-1808. Doc. 606, p. 311. Arquivo Público do Pará.

encontrar outras alternativas econômicas. Assim, a guerra para a conquista de Caiena acabou por se transformar em uma dessas alternativas, pois possibilitou a mobilização de empréstimos feitos pelo governo da capitania aos negociantes de grosso trato e a abertura de negócios, a partir das necessidades do abastecimento das tropas de ocupação.

Instalado efetivamente com sua Corte no Rio de Janeiro, D. João, aconselhado pelos ingleses, decidiu responder “à altura” a agressão francesa, declarando guerra à França, em outubro de 1808. Nesse ínterim, a invasão de Caiena pelos portugueses já havia sido acordada junto aos ingleses, como forma de materializar a referida declaração de guerra. O quartel-general das tropas invasoras seria a vila de Chaves, na Ilha Grande de Joannes, onde começaram a ser reunidas tropas tiradas de outras vilas da capitania para compor a expedição de conquista e ocupação; foram recrutados, principalmente, na vila de Macapá, cujos efetivos militares ficaram drasticamente reduzidos. Entre os soldados, a maioria índios e mestiços, muitos se ofereceram voluntariamente para participar da expedição, confiantes na promessa feita por seus comandantes de que iriam “para uma terra rica onde haviam ter muito dinheiro...”³⁴

O abastecimento das forças militares concentradas na vila de Chaves transformou-se num sério problema para as autoridades portuguesas que enfrentavam graves dificuldades financeiras provenientes da redução de seus rendimentos, em decorrência da “absoluta falta de comércio”.³⁵ Nesse sentido, a viabilização da expedição a Caiena dependeu da “boa vontade” dos negociantes e fazendeiros do Grão-Pará, que passaram a fazer empréstimos ao governo. Este foi o caso de Pedro Rodrigues Henriques, a quem a Real Fazenda passou títulos de dívidas³⁶, e/ou doações de cabeças de gado, como as feitas por José Felix Dias da Motta e Antonio Fernandez Alves de Carvalho, no montante de 100 cabeças cada.³⁷ Como veremos mais tarde, tais empréstimos possibilitaram a estes proprietários controlar grande parte do abastecimento das tropas, quando da ocupação de Caiena.

No dia 15 de novembro de 1808, partiu da vila de Chaves a primeira expedição em direção a Caiena, composta por “1.200 homens da Tropa de Linha, distribuídos em 3 destacamentos, secundados e protegidos por 9 Embarcações de Guerra, que sendo preciso o podem aumentar com parte das suas guarnições...”,³⁸ sob o comando geral do tenente-coronel Manuel Marques d’Elvas Portugal. No dia 21 do mesmo mês, saiu da referida vila uma esquadra formada pela fragata inglesa “Confiança”, cujo comandante capitão de Mar-e-Guerra James Lucas Yeo havia se oferecido para auxiliar na expedição de conquista de Caiena, sendo-lhe entregue o comando em chefe de todas as forças navais e de quem ouviremos falar depois de forma menos honrosa, de dois brigues portugueses e de duas barcas de transporte oferecidas, sem ônus, por um negociante de Belém.³⁹

34 Termos do Interrogatório do Réu Bento Manoel. Códice UD 017-354: Correspondência de Diversos com os Governadores. 1811-1812. Doc. 18, p. 21. Arquivo Público do Pará.

35 Ofício de 3 de novembro de 1808. Códice Nº 569: Correspondência dos Governadores com Diversos. 1808-1810. Livro 2º de Registro de Offícios. Doc. 28, p. s/n. Arquivo Público do Pará.

36 Ofício de 26 de outubro de 1808. Códice Nº 569. Doc. 24, p. s/n. Arquivo Público do Pará.

37 Ofício do Governador do Grão-Pará ao Comandante de Cavalaria da Ilha Grande de Joannes. Códice Nº 569. Doc. 27. Arquivo Público do Pará.

38 Ofício de 6 de dezembro de 1808 do Governador do Grão-Pará a D. Francisco de Mello Manoel da Câmara, Secretário de Estado de Negócios Estrangeiros e de Guerra. Códice Nº 569. Doc. 54. Arquivo Público do Pará.

39 Ofício de 23 de novembro de 1808 do Governador do Grão-Pará a Francisco Prereira Vidigal, Comandante do Regimento e Quartel

Levava o comandante da expedição um manifesto elaborado por José Narciso de Magalhães de Menezes, governador e capitão-general do Grão-Pará, para ser divulgado junto ao governador e habitantes de Caiena, concitando-os a não resistir à invasão e, em caso de atitude contrária, autorizava “fazer sobre eles todos a hostilidade que lhe seja possível e lhe convenha...”. Orientava-lhe ainda a lançar uma proclamação entre os escravos, “afiançando-lhe a liberdade na forma que lhe vai insinuada nas minhas Instruções Gerais; esta é a maior e a mais importante hostilidade que lhe podemos fazer e para este fim se não devem perder os momentos ou quaisquer meios que se ofereçam e o facilitem...”.⁴⁰ Possivelmente pensavam os portugueses que tal oferta faria com que a população escrava da Guiana Francesa aderisse aos invasores.

No início de janeiro de 1809, as tropas portuguesas ocuparam Caiena. Muito embora seu comandante informasse ao governo do Grão-Pará da acolhida não hostil das tropas de ocupação pelas autoridades francesas, tendo inclusive Mr. João Vidal, “um dos principais da terra e Membro da Junta...”, sugerido que Portugal deveria anexar ao Brasil as colônias espanholas antes que se tornassem repúblicas independentes, elas enfrentaram alguma resistência que exigiu, apesar do rápido êxito da invasão, seu reforçamento com mais de 400 soldados disponíveis na vila de Chaves.⁴¹ Os franceses, na tentativa de evitar a ocupação, armaram seus escravos, incorporando-os às forças de resistência. Quando da capitulação francesa, entregaram-se como prisioneiros 593 homens da Tropa de Linha e 500 escravos, que foram imediatamente desarmados.⁴²

A dificuldade de render e, até mesmo, de reforçar as forças de ocupação, a ponto de se utilizar desertores e condenados por rebelião, e a escassez nas tropas de indivíduos que conhecessem o idioma francês, obrigaram o tenente-coronel Manuel Marques a não alterar, de forma sensível, o aparato de governo encontrado em Caiena, mantendo franceses em algumas funções. Tais foram os casos dos tenentes Henrique Álvaro Piraine de Chateau-Neuf e João Bernardo Mikilles, que permaneceram como ajudantes de ordens, embora nunca tenham recebido o título do novo governo.⁴³ Além disso, lançou mão de outros franceses para auxiliá-lo na correspondência oficial que mantinha com diversos habitantes da colônia, conforme testemunha a situação de João Henriques Siegert, a quem o governador interino solicitou do governo do Grão-Pará recompensa para os serviços por ele prestados, para evitar que os demais habitantes “vendo-o desfavorecido e sem prêmio terão em pouco a Beneficência e Reconhecimento do mesmo Senhor, olhá-lo-ão com ludíbrio e sentirão pesado o jugo Português...”.⁴⁴ Dessa maneira, a gestão portuguesa em Caiena procurava cooptar os membros da elite local, visando reduzir ao máximo a

da Vila de Chaves. Códice Nº 569. Doc. 46. Arquivo Público do Pará.

40 Ofício de 4 de novembro de 1808 do Governador do Grão-Pará ao Comandante Geral da Expedição à Caiena. Códice Nº 569. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

41 Ofício de 2 de outubro de 1809 do Governador Interino de Caiena ao Governo do Grão-Pará. Códice UD 09-349: Correspondência de Diversos com os Governadores. 1809-1810. Doc. 05. Arquivo Público do Pará.

42 Ofício de 20 de fevereiro de 1809 do Governador do Grão-Pará ao Comandante do Regimento e Quartel da Vila de Chaves. Códice Nº 569: Correspondência dos Governadores com Diversos. 1808-1810. Livro 2º de Registro de Offícios. Doc. 87. Arquivo Público do Pará.

43 Ofício de 9 de julho de 1810 do Governador Interino de Caiena ao Governo do Grão-Pará. Códice UD 09-349. Correspondência de Diversos com os Governadores. 1809-1810. Doc. 38. Arquivo Público do Pará.

44 Ofício de 23 de janeiro de 1810 do Governador Interino de Caiena ao Governo do Grão-Pará. Códice UD 09-349. Doc. 59. Arquivo Público do Pará.

resistência contra a ocupação, até porque enfrentava sérios problemas para manter suas próprias tropas em tranquilidade. Recorreu também à concessão de privilégios, como o da permissão dos franceses da colônia poderem viajar para todos os portos da América portuguesa e para a Inglaterra. Aproximadamente seis meses após o incício da ocupação, Manuel Marques foi substituído no governo interino de Caiena pelo coronel do Real Corpo de Engenheiros Pedro Alexandrino Pinto de Souza.

Com a chegada, no segundo semestre, de João Severiano Maciel da Costa, para desempenhar o cargo de Intendente Geral de Polícia de Caiena, estabeleceu-se um sério conflito de competência entre o intendente e o governador. Este último passou a ser alvo de constantes denúncias de abusos, prevaricações, corrupção e incompetência, juntamente com alguns dos seus assessores diretos e indiretos. As evidências parecem demonstrar que a burocracia militar instalada em Caiena continuou a adotar o mesmo comportamento que lhe foi característico na administração colonial, ou seja, o de tirar o máximo de proveito pessoal das funções exercidas, constituindo expressivos patrimônios a partir da utilização da máquina oficial e do prestígio que as mesmas lhes conferia.

O grupo de oficiais ligados diretamente ao governador – Joaquim Pedro Azedo, José Antonio Nunes, Sargento Freixo, Henrique Álvaro Piraine de Chateau-Neuf e João Bernardo Mikilles –, era acusado de vender as armas confiscadas aos franceses no Grão-Pará, de comercializar vinho e cachaça no Palácio do Governo, onde residia juntamente com o governador, de organizar uma guarda de polícia constituída de soldados sem uniformes e sem oficiais inferiores, que promoveria arrombamentos e roubos nos armazéns, de cometer abusos de poder, prendendo e soltando pessoas ao seu bel prazer, e sem o conhecimento do governador.⁴⁵ Algumas dessas acusações também aparecem numa representação assinada por oficiais destacados em Caiena e encaminhada ao governador da capitania.⁴⁶

Parece, também, que a concorrência inglesa não era muito bem vista, já que o tenente Mikilles, em ofício ao governador interino de Caiena, denunciou o comissário inglês na cidade, capitão de Mar-e-Guerra James Lucas Yeo, de aceitar suborno de franceses proprietários de embarcações confiscadas pelo governo de ocupação para reavê-las. Citou o exemplo de Mr. Marin, dono da goeleta Sidney Smith, que conseguiu tê-la de volta, presenteando o comissário com “uma corrente de ouro, de que pendia um relógio do mesmo...”.⁴⁷

No Brasil, o governo das capitanias foi sempre exercido por militares de alta patente, na condição de capitães-generais, nomeados diretamente pela Coroa portuguesa. Assim, a concentração do poder de decisão nas mãos do governador militar levava-o a exercê-lo quase sempre de forma autoritária e arbitrária, e a não admitir qualquer tipo de limitação e de contestação. Por isso, os choques de competência entre o capitão-general e as autoridades civis do primeiro escalão da burocracia colonial eram constantes, pois,

45 Ofício de 15 de abril de 1810 do Intendente Geral de Polícia de Caiena ao Governo do Grão-Pará. Códice UD 015-353: Correspondência de Diversos com os Governadores. 1810-1818. Doc. 09. Arquivo Público do Pará.

46 Representação dos Oficiais Destacados em Caiena. s/d. Códice UD 09-349. Correspondência de Diversos com os Governadores. 1808-1810. Doc. 74. Arquivo Público do Pará.

47 Ofício de 27 de março de 1810 do 2º Tenente José Bernardo Mikillis ao Governador Interino de Caiena. Códice UD 09-349. Correspondência de Diversos com os Governadores. 1809-1810. Doc. 60. Arquivo Público do Pará.

com frequência, o governador invadia a área de jurisdição das mesmas, quando sentia seus interesses prejudicados.

Especialmente em Caiena, área ocupada militarmente e mantida pela força sob o jugo português, a ciosidade do comandante geral das tropas e governador interino quanto à extensão ilimitada do seu poder deveria ser por ele considerada como algo pacífico, fora de qualquer discussão. Por isso, a presença do intendente geral de polícia, que se arvorava dotado de competência para tratar das questões civis, foi tão mal recebida pelo governo interino, que adotou uma postura de não reconhecimento das prerrogativas de tal autoridade. O choque de competência que passou a caracterizar as relações entre as duas autoridades faz-se explícito num documento elaborado por João Severiano Maciel da Costa, no qual demonstra em quais pontos a autoridade do governador de Caiena entrava em conflito com a sua jurisdição.

De acordo com ele, a autoridade do governador, que deveria se restringir à repartição militar, estava extrapolando para a área civil; o procedimento jurídico que exigia que os presos fossem pronunciados conforme as leis havia sido deixado de lado pelo governador, que prendia e soltava a seu critério; sua proposta de criação de um corpo de polícia para garantir a segurança interna não foi levada em conta, por ser visto como desnecessário e supérfluo; a ingerência do governador nos negócios da Fazenda invadia uma área confiada à Intendência.⁴⁸ Desse modo, não causa estranheza a atitude hostil assumida pelo intendente geral em relação ao governador Pedro Alexandrino Pinto de Souza e as denúncias por ele apresentadas contra o mesmo, a quem considerava como “uma nulidade, desprovido de discernimento e juízo...”⁴⁹

As precárias condições em que eram mantidas as tropas de ocupação em Caiena, em decorrência das dificuldades de abastecimento e de serem rendidas, faziam com que fosse constante um clima de intraquilidade dentro delas. Os gêneros com que comumente as tropas eram abastecidas constituíam-se de carne seca, peixe seco, arroz, azeite, sal e, principalmente, farinha, alimentação básica de índios e mestiços, que resistiam à alteração dos seus hábitos alimentares, pois quando recebiam como ração pão e biscoito de farinha de trigo, vendiam-nos ou trocavam-nos “por outra comida...”⁵⁰ A irregularidade no abastecimento desses víveres foi comum em todo o período da ocupação, sendo isto atestado pelo fato de que em um ano, de 1º de janeiro e 8 de dezembro de 1815, chegaram a Caiena, provenientes do Grão-Pará, 18.458 arrobas de carne seca, 20.339 arrobas de peixe seco, 28.591 arrobas de arroz, 1.722 alqueires de farinha de mandioca, 3.128 canadas de azeite e 493 alqueires de sal, mantimentos que, segundo “o cálculo da despesa mensal com a guarnição, chegariam para três meses pouco mais ou menos”.⁵¹

Os negociantes do Grão-Pará que forneciam mercadorias para o abastecimento de Caiena recebiam letras no valor da dívida como garantia, a serem descontadas no

48 Explicação de alguns pontos em que a autoridade do governador de Caiena pode entrar em conflito com a jurisdição do Intendente Geral. Códice UD 015-353. Correspondência de Diversos com os Governadores. 1810-1818. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

49 Ofício de 5 de maio de 1810 do Intendente Geral de Caiena ao Governo do Grão-Pará. Códice UD 015-353. Doc. 14. Arquivo Público do Pará.

50 Ofício de 28 de novembro de 1809 do Governador de Caiena ao Governo do Grão-Pará. Códice UD 09-349: Correspondência de Diversos com os Governadores. 1808-1810. Doc. 06. Arquivo Público do Pará.

51 Relação dos mantimentos vindos da capitania do Grão-Pará para Caiena de 1º de Janeiro de 1815 até o dia 8 de Dezembro de 1815. Códice UD 015-353. Correspondência de Diversos com os Governadores. 1810-1818. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

Grão-Pará, tornando-se credores do governo.⁵² Como o dinheiro para o pagamento dos soldos, quando era enviado, chegava com atraso de vários meses, o governo de Caiena via-se obrigado a recorrer aos mesmos negociantes, que adiantavam os recursos necessários, aumentando sua dívida e sua dependência para com eles. Algumas dessas pessoas associaram-se a firmas comerciais francesas existentes na cidade, que passaram a representar seus interesses e a intermediar tais empréstimos. Estes foram os casos de João Antonio Rodrigues Martins que, por intermédio da firma Brue Tonat & Cia., emprestou ao governo 1:565\$760 rs., e de Pedro Rodrigues Henriques que repassou 1:370\$428 rs., através da firma Lejounne Power & Cia.⁵³ Tal generosidade pode ser explicada pelo fato de que a conquista de Caiena abriu-lhes o mercado antilhano, levando-os a fazer do porto da cidade trampolim para negócios mais vantajosos, como, por exemplo, com os ingleses da Martinica.⁵⁴ O fornecimento de tafiá para as tropas era feito por pessoas e firmas francesas, como Deschamp, Dejean, Beauregard, Plane, Rivière, Farnous Irmãos & Cia., João Senan & Cia., a quem o governo devia, em 1811, 4:490\$784 rs.⁵⁵

As dificuldades para garantir o abastecimento das tropas de ocupação eram extremamente visíveis. A constante falta de numerário fazia com que os comerciantes do Grão-Pará só levassem gêneros para a colônia quando sabiam que iriam receber à vista, diminuindo ainda mais a circulação monetária e criando, inclusive, enormes dificuldades “mesmo para comprar o necessário a vida”.⁵⁶ Esta postura dos negociantes foi sendo adotada à medida que os pagamentos a dinheiro foram se tornando mais difíceis e a prática de passar letras como garantia de pagamento da dívida mais comum por parte do governo de Caiena. Além dos exemplos citados anteriormente, podemos evocar como argumento corroborador de tal afirmação os casos dos negociantes João Antonio Lopes e José Antonio Pereira Guimarães, que receberam respectivamente letras no valor de 500\$000 e 400\$000 rs., a serem pagas em Belém, pelos gêneros fornecidos à colônia ocupada.⁵⁷

Os altos preços cobrados pelos negociantes do Grão-Pará fizeram com que o governo de ocupação procurasse intensificar o comércio com os norte-americanos, que muito antes da ocupação portuguesa abasteciam Caiena de carne e azeite, principalmente. Entretanto, a intensificação das campanhas napoleônicas na Europa foram fazendo com que, cada vez mais, fosse menor a presença de navios norte-americanos no porto de Caiena, não só pelo fato de ser uma colônia francesa e, por isso, alvo do embargo dos países adversários da França, mas devido a Europa, sacudida pelas guerras napoleônicas,

52 Ofício de 9 de dezembro de 1815 do Intendente Geral de Polícia de Caiena ao Governo do Grão-Pará. Códice UD 015-353. Doc. 96. Arquivo Público do Pará.

53 Mapa das despesas feitas em Caiena de 1º de Janeiro de 1811 até o dia 1º de Outubro de 1811. Códice UD 015-353. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

54 Ofício de 8 de julho de 1810 do Intendente Geral de Caiena ao governo do Grão-Pará. Códice UD 015-353. Doc. 22. Arquivo Público do Pará.

55 Relação das pessoas a quem se deve por esta Administração o fornecimento de Tafiá até o dia 31 de Dezembro de 1811. Códice UD 015-353. Doc. 26. Arquivo Público do Pará

56 Ofício de 24 de fevereiro de 1813 do Intendente Geral de Caiena ao Governo Interino do Grão-Pará. Códice UD 015-353. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

57 Ofício de 9 de dezembro de 1815 do Intendente Geral de Caiena ao Governo Interino do Grão-Pará. Códice UD 015-353. Doc. 96. Arquivo Público do Pará.

ir se tornando um importante mercado para os Estados Unidos. Cansado de esperar os navios norte-americanos, o governo de ocupação chegou a enviar embarcações aos Estados Unidos que “tem voltado sem carga porque, pelas últimas notícias da Europa, os gêneros Coloniais não tem preço e ninguém quer vender senão a troco de dinheiro...”⁵⁸ À medida que tal situação foi se agravando, procurou-se facilitar o tráfico de carne a especuladores, portugueses ou não, sem que o gado precisasse passar por Belém, como alternativa para garantir o abastecimento da colônia. Concessão neste sentido foi dada a Mr. Cartier, negociante da Martinica, que, fugindo das desordens que assolavam aquele país e possuindo duas embarcações a sua disposição, foi buscar algum gado na capitania do Grão-Pará para abastecer as tropas de ocupação.⁵⁹

A permanente escassez de víveres, os frequentes castigos corporais, o constante atraso do pagamento dos soldos e, principalmente, a sua não substituição por outras tropas de ocupação eram razões que mantinham os soldados em Caiena num clima de grande tensão, levando-os a sempre ameaçar o governo de sublevação, caso não fossem logo rendidos. Apesar das promoções e das menções honrosas que receberam por causa da conquista, as tropas de ocupação, incluindo a oficialidade, sentiam-se degradadas em Caiena, sentimento este que foi se agravando com o passar do tempo.

Comumente os soldados cometiam desordens, roubos e violências contra a população da cidade, que, por sua vez, queixava-se ao governo, pedindo providências.⁶⁰ Logo nos primeiros meses de ocupação, mais precisamente a 9 de junho de 1809, estourou uma rebelião entre os soldados contra as disposições e autoridade do governador Manuel Marques d’Elvas Portugal, cuja liderança foi atribuída ao sargento-mór Manuel José Xavier Palmeirim, que estaria mancomunado com dois franceses, os irmãos Grimard, “habitantes daquela Colônia, os quais dizem ter derramado opiniões insidiosas, querendo persuadir aos nossos Soldados que o castigo das Pranchadas é bárbaro e injurioso...”⁶¹ Apesar de, segundo o capitão-general do Grão-Pará,⁶² ter sido sempre visto como intrigante e insubordinado, e de ser acusado de liderar a rebelião, o sargento-mór Palmeirim foi mantido no exercício de suas funções, recebendo o governador de Caiena instruções para mantê-lo sob vigilância.

A demora em encontrar solução para o problema da substituição das tropas que ocupavam Caiena acirrava sempre mais os ânimos dos soldados, que responsabilizavam o governador pelo exílio involuntário a que foram condenados. A indignação chegou ao ponto de fazer com que eles passassem a hostilizá-lo diretamente, servindo de exemplo a representação que teria sido lançada no interior de sua casa e por ele atribuída aos oficiais inferiores, em que exigiam sua intervenção junto ao capitão-general do Grão-

58 Ofício de 16 de dezembro de 1811 do Intendente Geral de Caiena ao Governo Interino do Grão-Pará. Códice UD 015-353. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

59 Ofício de 29 de janeiro de 1811 do Intendente Geral de Caiena ao Governo Interino do Grão-Pará. Códice UD 015-353. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

60 Ordem do dia de 20 de novembro de 1809. Códice UD 09-349: Correspondência de Diversos com os Governadores, 1808-1810. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

61 Ofício de 10 de setembro de 1809 do Governador do Grão-Pará ao Governador de Caiena. Códice UD 09-349. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

62 Ofício de 10 de setembro de 1809 do Governador do Grão-Pará ao Governador de Caiena. Códice UD 09-349. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

Pará, no sentido de providenciar a imediata remoção deles, caso contrário “perderão a vida os que forem da parcialidade dele e o mais que não imaginam há de suceder...”⁶³

De acordo com o intendente geral de Caiena, João Severiano Maciel da Costa, o governador Manuel Marques agravava o clima de tensão, agindo rigorosamente na punição dos faltosos, permitindo que seu governo desse lugar a fraudes e dissipações, que tornavam a Real Fazenda, aos olhos de franceses e portugueses, “roupa de Franceses” e não tomando as medidas indispensáveis à defesa dos interesses portugueses na colônia, o que fazia com que alguns franceses temessem que a mesma voltasse a cair sob o jugo de Victor Hugues ou de outro qualquer.⁶⁴ A se dar crédito ao intendente, poderíamos concluir que a dominação portuguesa era bem mais interessante para os interesses de “alguns franceses”, principalmente aqueles associados a comerciantes paraenses no negócio do abastecimento da colônia.

A substituição de Manuel Marques pelo coronel Pedro Alexandrino Pinto de Souza no governo de Caiena parece não ter alterado em nada a situação, pois, na opinião do intendente, o novo governador era “uma nulidade, desprovido de discernimento e juízo”.⁶⁵ As apreensões de Maciel da Costa se tornavam cada vez mais intensas, à medida que a demora da substituição agravava a inquietação das tropas, a ponto de levá-lo a advertir o Governo Provisório do Grão-Pará de que “esta maldita Tropa, (...) de um dia para outro, (pode) debandar-se e saquear este povo e talvez ocasionar uma Carnagem terrível...” Continuava a mencionar a ocorrência de roubos e violências dos soldados contra os habitantes, que, segundo ele, passaram a acontecer quase todas as noites, e que os malfeitores constituir-se-iam em 80 a 100 homens pertencentes ao Regimento de Macapá. Diante da inércia do governador, que aparentava não saber o que fazer, o intendente propunha a adoção de medidas enérgicas, pois “meia dúzia de cabeças separadas do corpos e talvez mesmo castigo menor decidem da tranquilidade de Caiena”.⁶⁶

Os temores do referido intendente não eram infundados, pois, a 5 de março de 1811, eclodiu outra rebelião entre os soldados, cujo estopim foi a chegada de ordens para se remover apenas a oficialidade que estava em Caiena. Envolvendo soldados do Regimento de Macapá, do Corpo de Artilharia e do 1º Regimento, a sublevação tinha como objetivos, segundo o depoimento de um dos seus participantes, o soldado Pedro Henriques, assassinar os oficiais superiores, tomar os armazéns de munições e eleger um governo, do qual fariam parte um português e um francês.⁶⁷ O sentimento de que só estariam livres daquele degredo, representado pela ocupação de Caiena, quando esta fosse devolvida à França parece estar presente entre os sublevados, já que pretendiam comunicar o governo francês da rebelião e esperar dele alguma deliberação.⁶⁸

63 Representação ao Governador de Caiena. Códice UD 09-349. doc. 34. Arquivo Público do Pará.

64 Ofício de 22 de janeiro de 1810 do Intendente Geral de Caiena ao Capitão-General do Grão-Pará. Códice UD 015-353: Correspondência de Diversos com os Governadores. 1810-1818. Doc. 03. Arquivo Público do Pará.

65 Ofício de 5 de maio de 1810 do Intendente Geral de Caiena ao Capitão-General do Grão-Pará. Códice UD 015-353. Doc. 14. Arquivo Público do Pará.

66 Ofício de 3 de fevereiro de 1811 do Intendente Geral de Caiena ao Governo Interino do Grão-Pará. Códice UD 015-353. doc. 19. Arquivo Público do Pará.

67 Relação das Pessoas que, segundo informações, parecem ser autores da Conspiração ou terem nela parte. Ano de 1811. Códice UD 017-354: Correspondência de Diversos com o Governo do Grão-Pará. 1811-1812. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

68 Termos do Interrogatório do Réu Bento Maciel. Ano de 1811. Códice Ud 017-354. Doc. 18 a 21. Arquivo Público do Pará.

Para debelar a rebelião, o governo recorreu aos brancos e homens de cor da cidade, que se ofereceram para pegar em armas e ajudá-lo a defender suas vidas e suas propriedades, pois esse seria o único meio seguro, ou seja, opor a “canalha indiana” que compunha as tropas portuguesas um corpo oposto em interesses.⁶⁹ Sufocada a rebelião, o intendente comunicou ao Governo de Sucessão do Grão-Pará que, em reunião com o governador e o comandante da tropa, decidiu-se fazer contra os implicados apenas um sumário, dispensando-se o processo, e executar as penas aplicadas pelo Conselho de Guerra na própria cidade de Caiena, como forma de tranquilizar seus habitantes e fazê-los ver que não estavam expostos aos desmandados de uma “Tropa desenfreada”. Na opinião do intendente, a impunidade em que ficaram os participantes da primeira rebelião havia favorecido esse segundo ato sedicioso. Manoel Antonio de Lima, cabo de Esquadra do 1º Regimento da Companhia de Granadeiros, e Bento Manoel, soldado de Caçadores do 2º Regimento, foram fuzilados como os cabeças da rebelião.⁷⁰

Assim teria transcorrido todo o período da ocupação portuguesa em Caiena, em que a maior preocupação do governo dirigia-se às próprias tropas portuguesas, responsáveis por um permanente clima de tensão e possibilidade de sedição. O comportamento dos soldados e o longo contato deles com os franceses da Guiana atemorizavam as autoridades portuguesas do Grão-Pará quanto ao regresso das tropas à capitania, a ponto de ter o novo capitão-general, Conde de Vila Flor, decretado, quando da devolução de Caiena aos franceses, a 8 de novembro de 1817, que os soldados pertencentes às tropas de ocupação usassem uma braçadeira negra com a inscrição de um “C” em tinta branca, com a justificativa de, assim, prestar-lhes uma homenagem, permitindo-lhes receber o reconhecimento da população da capitania do Grão-Pará. Tal homenagem permitiria um maior controle e uma maior vigilância desses soldados, que poderiam se tornar multiplicadores das ideias libertárias assimiladas em Caiena.

Guerra e política: a contestação de Frei Luiz Zagallo e outras contestações

A segunda década do século XIX foi marcada pela intensificação das preocupações das autoridades portuguesas do Grão-Pará quanto a necessidade de aumentar a defesa interna e externa da capitania, a fim de garantir o domínio português sobre ela. A situação das colônias espanholas fronteiriças, onde a luta de emancipação se acirrava, representava uma séria ameaça à dominação portuguesa no Norte do Brasil, na medida em que, frequentemente, os insurgentes espanhóis rondavam as fronteiras, forçando as autoridades espanholas a solicitarem ao governo do Grão-Pará permissão para penetrar no território paraense para, de Belém, seguirem para a Espanha. Quando, em 1809, ocorreu um levante na cidade de Quito contra o domínio espanhol, os principais cabeças do mesmo, ao ser sufocada a rebelião, refugiaram-se nas montanhas da Província de

69 Ofício de 15 de março de 1811 do Intendente Geral de Caiena ao Governo Interino do Grão-Pará. Códice UD 015-353: Correspondência de Diversos com os Governadores. 1810-1818. Doc. 22. Arquivo Público do Pará.

70 Ofício de 5 de março de 1811 do Governador de Caiena ao governo de Sucessão do Grão-Pará. Códice UD 017-354: Correspondência de Diversos com o Governo do Grão-Pará. 1811-1812. Doc. 16. Arquivo Público do Pará.

Maines, fronteira ao Porto de Tabatinga, na capitania do Rio Negro, pretendendo passar para o território brasileiro para escapar ao castigo pelo crime de traição.

O governador da referida Província, D. Diogo Calvo, temeroso de que ela caísse em poder dos rebeldes, solicitou autorização das autoridades portuguesas para cruzar a fronteira e descer até Belém, de onde poderia retornar para a Espanha. Desconfiando da honestidade de propósitos do citado governador, pois ele teria tido meios de comunicar ao vice-rei de Lima, a quem sua Província estaria subordinada, dos acontecimentos nela ocorridos, para que o mesmo tomasse as devidas providências, o governo do Grão-Pará negou-lhe tal permissão, considerando-o suspeito de deserção, e justificou sua decisão afirmando que, se agisse de outra forma, estaria traindo os laços de amizade existentes entre Portugal e Espanha.⁷¹

Foi nesse contexto que se desenrolou o caso de frei Luiz Zagallo, religioso contra quem foi movido um processo, que culminou com a sua expulsão da capitania do Grão-Pará. Nomeado a 8 de setembro de 1807, como capelão do Brigue Infante D. Pedro, frei Zagallo acabou por ir parar em Caiena, onde o navio foi obrigado a se demorar por terem vários tripulantes adoecido durante a viagem.⁷² Tendo permanecido como embarcado, recusava-se a realizar os Preceitos Quaresmais em substituição ao pe. Boaventura Lopes que adoecera,⁷³ alegando não ter jurisdição para ministrar a confissão, sendo isto demonstrado pela Patente por ele recebida em Lisboa.⁷⁴ Esta recusa em assumir os serviços religiosos junto à tropa de ocupação em Caiena custou-lhe a suspensão das comedorias e ração a que tinha direito como embarcado pelo governo de ocupação, que lhe ofereceu as que cabiam ao capelão doente, caso concordasse em substituí-lo em suas funções.⁷⁵ Ao que parece, frei Zagallo manteve-se firme em sua decisão, produzindo um sério clima de animosidade contra sua pessoa por parte das autoridades locais, que, depois de algum tempo, o embarcaram no Cuter Vingança com destino à capitania do Maranhão, para daí passar à Corte do Rio de Janeiro e incorporar-se a sua ordem.⁷⁶ Nessa época, o frade já era visto como portador de opiniões políticas perigosas, “por ser um amotinador, perturbador da ordem, do sossego e dos interesses de todos os habitantes deste Estado”, já sendo também considerada a possibilidade de sua prisão.⁷⁷

O nome de frei Luiz Zagallo volta a aparecer nos documentos referentes à capitania do Grão-Pará no ano de 1814, quando o mesmo teria sido nomeado como vigário da Vila de Cameté, onde chegou a 08 de setembro de 1813. Tendo embarcado no Rio de Janeiro na Charrua Princesa Real, o religioso teve como companheiro de viagem o tenente-

71 Ofício de 9 de outubro de 1809 do Governo do Grão-Pará ao Governador da Capitania do Rio Negro. Códice Nº 569: Correspondência do Governo com Diversos. 1808-1810. Livro 2º de Registro de Offícios. Doc. 157. Arquivo Público do Pará.

72 Ofício de 10 de julho de 1810 do Governo do Grão-Pará à Corte do Rio de Janeiro. Códice Nº 1112 (297). Termos de Assinaturas de todos os Comboios e Comerciantes das Minas. 1775-1824. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

73 Ofício de 5 de janeiro de 1810 do Governador de Caiena ao Governo do Grão-Pará. Códice UD 09-349. Correspondência de Diversos com os Governadores. 1809-1810. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

74 Ofício de 7 de janeiro de 1810 do Frei Luiz Zagallo ao Governador de Caiena Códice UD 09-349. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

75 Ofício de 22 de janeiro de 1810 do Governador de Caiena ao Governo do Grão-Pará. Códice UD 09-349. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

76 Ofício de 10 de julho de 1810 do Governo do Grão-Pará a José Thomas de Menezes. Códice Nº 569. Correspondência do Governo com Diversos. 1808-1810. Livro 2º de Registro dos Offícios. Doc. 218. Arquivo Público do Pará.

77 Ofício de 14 de julho de 1810 do Governador ao Bispo do Grão-Pará. Códice Nº 569. Doc. 221. Arquivo Público do Pará.

coronel Manoel Antonio Pereira, Ajudante de Ordens do Governo do Grão-Pará, que, ainda a bordo, escreveu uma carta ao seu capitão-general, relatando-lhe a conduta do frei durante a viagem.⁷⁸ O comportamento do referido padre teria escandalizado a todos os que estavam a bordo, pois este havia se amaziado com um rapaz, criado do comandante, com quem, afrontosamente, cometia atos atentatórios ao pudor, além de fazer os maiores desaforos contra todos que o admoestavam. Andando pelo navio em manga de camisa, insuflava a marinhagem à rebelião, tendo ainda se negado a aceitar a voz de prisão que lhe havia sido dada pelo Ajudante de Ordens, a quem agrediu com palavras de baixo calão.

Proibido pelo comandante do navio de sentar a sua mesa e de continuar em sua câmara, recebeu ordens de dormir na coberta, junto com a marujada e a tropa. Tais castigos não teriam servido de corretivo, pois

ali naquele Alojamento continuou, apesar de todas as precauções que o Comandante lhe deu, a seguir a sua depravada conduta, que só quiz desenquitar para desertarem nesta dois Soldados dos mais bem parecidos para os levar para Cameté, que lhes faria os maiores interesses, pois que ele passava a ser um dos grandes nesta...

Os antecedentes de frei Luiz Zagallo quando de sua estada em Caiena, a certeza de que havia tido contato com franceses perigosos e os seus comportamentos anti-conventionais, embora possamos considerar exageradas tais denúncias, faziam dele uma figura extremamente suspeita aos olhos das autoridades portuguesas do Grão-Pará, que também viam na sua nomeação como vigário de Cameté uma punição, um degredo imposto pelo governo do Rio de Janeiro.

No período que passou em Cameté como vigário, de 08 de setembro de 1813 a 14 de março de 1814, frei Luiz Zagallo teria continuado a apresentar comportamentos considerados pouco condizentes com a sua condição de religioso, tendo isto lhe custado a expulsão da capitania do Grão-Pará, após a realização de um Auto Sumário mandado proceder pelo vigário do Pará, José Ignacio Nunes, na qualidade de Promotor de Justiça Eclesiástica e que também exercia o cargo de coadjutor na vila de Cameté. Inúmeras testemunhas, entre leigos e eclesiásticos, foram ouvidas durante os autos e confirmaram várias denúncias feitas contra o padre, que iam desde a de desobediência às ordens de seus superiores, inclusive o bispo, até a de blasfêmias contra dogmas da Religião Católica.

Acusado de não cumprir as tarefas inerentes a seu cargo, como rezar missa, já que em todo o período em que ficou em Cameté teria rezado apenas três missas conventuais, frei Zagallo respondeu que assim procedia porque “S. Maj. lhe dera esta Igreja para descansar e não para trabalhar”.⁷⁹ Quando concordava em dizer missa, criava problemas para a população, pois antecipava a celebração para atender pedidos de amigos, sendo este o caso de José Barbosa Monteiro que, pretendendo despachar uma canoa para Belém, solicitou ao vigário a antecipação da celebração da missa, no que foi prontamente

⁷⁸ Carta de Manoel Antônio Pereira, Tenente-Coronel e Ajudante de Ordens deste Estado, escrita a bordo da Charrua Princesa Real, sobre a conduta de Frei Luiz Zagallo. Documentação Avulsa. Ano de 1814. Arquivo Público do Pará.

⁷⁹ Autos de um Sumário de Testemunhas vindo da Vila de Cameté contra o Reverendo Vigário Fr. Luiz Zagallo. Encomendada dela. Pará - 1814 - Auditório Eclesiástico. Arquivo Público do Pará.

atendido, ficando grande parte do povo sem missa naquele dia. Não reconhecia os índios como fregueses da sua paróquia, afirmando que por ele poderiam morrer como cães, além de recusar-se a ir ao lugar de Azevedo ministrar sacramentos a eles, já que não lhe haviam pago o resto de uma função e por viverem amancebados, procurando aquele pretexto para se desobrigarem da quaresma.

Frei Zagallo negava-se a aceitar a autoridade de seus superiores. Ao receber uma Provisão encomendada pelo Bispo do Pará, desconheceu-a, alegando que ele próprio governava a sua igreja. Seu comportamento em relação às pessoas que o procuravam seria de extrema agressividade, usando com frequência palavras insultosas contra seus adversários, sendo este o caso do alferes João Raimundo de Brito, que teria feito um requerimento ao bispo contra ele, denunciando a maneira como teria batizado algumas crianças logo ao chegar, não aplicando a forma à matéria, o que tornaria tais batizados nulos. Celebraria casamentos sem a permissão do Vigário Geral do Grão-Pará, teria dado licença ao pe. Luiz Caetano para casar em sua capela dois escravos, só apareceria na igreja aos domingos e dias santos para celebrar missa as seis horas, teria realizado uma procissão pública à Festividade do Menino Deus sem licença do Prelado, teria mandado enterrar no Adro da Igreja um escravo de João Mendes Soares que havia se enforcado, obrigaria muitos a pagar o bilhete de desobriga, principalmente aos que queriam casar e aos pais dos contraentes, estas seriam outras denúncias constantes dos autos e que atestariam os abusos cometidos por tal religioso.⁸⁰

Apesar de comprometedoras, as denúncias acima expostas não seriam, entretanto, as mais graves. Imputava-se a frei Zagallo a responsabilidade de um quase levante de escravos marcado para a noite de Natal de 1813, por ter espalhado o boato de que o Príncipe Regente D. João, quando afetado por grave moléstia, teria feito uma promessa a São Benedito de alforriar os escravos caso ficasse bom, tendo cumprido a mesma através de um Alvará que o Bispo D. Manoel d'Almeida de Carvalho negava-se a divulgar. Ao ser perguntado se teria alguma religião “afirmara que se alguma Religião tinha era a que tinha aprendido dos Pedreiros Livres de Caiena”. Como vigário, daria mau exemplo andando fora de hora pelas ruas com cigarro na boca e sem traje de clérigo, prometendo pancadas a quem o desagradasse e falando constantemente muito mal do bispo e dos demais superiores. Em questões doutrinárias mostrava-se ainda mais radical, negando-se a aceitar a existência do Purgatório e afirmando que “as almas, depois de julgadas no juízo particular, se transformavam em animais para neste mundo purgarem os seus pecados e que aquelas mais pecadoras se transformavam em burros para serem mais perseguidas de pancadas, autorizando este dito com a fábula de Phedro Guinatus”.⁸¹

Em um sermão pronunciado na Capela do Limoeiro, a 8 de dezembro de 1813, teria colocado em dúvida a virgindade de Nossa Senhora, dizendo que “assim como uma Matrona parindo dois ou três filhos pode ficar virgem, também Nossa Senhora parindo o Menino Deus ficou virgem”. Aconselhado pelo pe. José Pestana, pároco da

80 Autos de um Sumário de Testemunhas vindo da Vila de Cameté contra o Reverendo Vigário Fr. Luiz Zagallo. Encomendada dela. Pará - 1814 - Auditório Eclesiástico. Arquivo Público do Pará.

81 Autos de um Sumário de Testemunhas vindo da Vila de Cameté contra o Reverendo Vigário Fr. Luiz Zagallo. Encomendada dela. Pará - 1814 - Auditório Eclesiástico. Arquivo Público do Pará

Capela do Limoeiro, a que tivesse prudência e seguisse o exemplo de Cristo que, quando esbofeteado em uma das faces, ofereceu a outra, respondeu-lhe que “Jesus Cristo foi um asno em aconselhar aquilo que não fez”.⁸² Embora tais autos tenham sido remetidos à Câmara Eclesiástica do Pará, a 2 de março de 1814, parece ter frei Zagallo permanecido na capitania do Grão-Pará até 1817, quando o novo governador e capitão-general Conde de Vila Flor ordenou seu embarque para Lisboa, cumprindo determinações reais.⁸³

Esses fatos, aliados a muitos outros, como a eclosão da Insurreição Pernambucana de 1817, foram tornando as autoridades coloniais cada vez menos tolerantes com comportamentos individuais e coletivos ameaçadores da ordem estabelecida. O número dos Conselhos de Guerra e das Juntas de Justiça Militar aumentou sensivelmente, com o intuito de coibir a indisciplina nas tropas; tornou-se mais severo o controle da entrada de pessoas na capitania, principalmente quando oriundas de Pernambuco; os navios de proprietários pernambucanos foram retidos nos portos de Belém e Caiena quando da rebelião, sendo depois liberados, desde que seus proprietários não estivessem implicados nela, cuja relação foi enviada ao governo local.⁸⁴ A devolução de Caiena aos franceses também preocupava as autoridades portuguesas da Capitania, pois tinham receio do contato dos soldados da ocupação com a população do Grão-Pará, o que levou-as a mantê-los sob severa vigilância, como foi o caso do comandante da corveta francesa Vrania, chegada a Caiena em 1817.⁸⁵

A multiplicação dos mocambos levou à intensificação das patrulhas enviadas para destruí-los, pois eram considerados celeiros de criminosos e desertores.⁸⁶ Para isso, tornou-se mais frequente o recrutamento militar, que recaía, preferencialmente, sobre indivíduos encontrados vagabundando e na vadiagem, como forma de cobrir as lacunas deixadas nos regimentos pelas constantes deserções.⁸⁷ Tais ações de recrutamento quase sempre esbarravam na resistência dos homens livres pobres, os quais inclusive opunham resistência armada às arbitrariedades e violências cometidas pelos oficiais encarregados de recrutá-los.⁸⁸

A entrada de impressos na Capitania também passou a ser rigidamente controlada, à medida que se avolumava a circulação de papéis considerados subversivos. Uma Provisão Régia de 9 de julho de 1818, expedida pela Mesa do Desembargo do Paço, estabelecia a proibição da entrada e publicação no Brasil do periódico intitulado “O Português”. Bento Manoel Domingues Codeceira, comerciante do Mato Grosso, foi submetido a um Sumário, sob a acusação de ser o autor de “dois escritos atentadores da ordem”,⁸⁹ que foi enviado

82 Idem.

83 Ofício de 23 de outubro de 1817 ao Intendente da Marinha Alexandre de Souza Malheiros de Menezes. Códice Nº 628: Correspondência do Governo com Diversos. 1817-1820. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

84 Ofício de 20 de outubro de 1817 do Conde de Vila Flor ao Juiz de Fora da Alfândega e Ofício de 25 de outubro de 1817 do Conde de Vila Flor ao Intendente Geral de Caiena. Códice Nº 628. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

85 Ofício de 25 de outubro de 1817 do Conde de Vila Flor ao Intendente Geral de Caiena. Códice Nº 628. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

86 Ofício de 10 de fevereiro de 1818 do Governo do Grão-Pará ao General do Maranhão, Paulo José da Silva Gama. Códice Nº 628. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

87 Ofício de 7 de outubro de 1818 do Governo do Grão-Pará ao Comandante da Legião do Macapá, Antonio João de Barros Vasconcelos. Códice Nº 628. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

88 Ofício de 26 de maio de 1820 do Governo do Grão-Pará ao Capitão de Milícias de Abaeté, José de Souza de Brito. Códice Nº 628. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

89 Ofício de 5 de setembro de 1818 do governo do Grão-Pará ao Ouvidor Geral Antonio Maria Carneiro de Sá. Códice Nº 628. Doc. S/n.

ao ouvidor geral Antonio Maria Carneiro de Sá, cuja resposta ao Conde de Vila Flor, em ofício, atestava a idoneidade moral do acusado.⁹⁰

À medida que a tensão social parecia aumentar, os conflitos entre os membros da elite local começaram a ficar mais evidentes. O ouvidor geral da capitania, Antonio Maria Carneiro de Sá, recusou-se a dar parecer sobre a representação encaminhada por Antonio Pereira Guimarães Maqđum ao Conde de Vila Flor, onde acusava o juiz de fora da ilha do Marajó em diligência em Bragança, Miguel Joaquim Cerqueira e Silva, de abuso de poder e de praticar atos desonestos e violentos, solicitando-lhe a nomeação de outro ministro para se encarregar dessa diligência, pois possuía laços de amizade com o acusado.⁹¹ O referido juiz de fora também era suspeito de querer impedir a posse do desembargador ouvidor da ilha do Marajó, José Ricardo da Costa Aguiar d'Andrade, ligado ao governador.⁹² Miguel Joaquim de Cerqueira e Silva aparece, em 1822, como membro do grupo pró-independência preso por ordem do governador das Armas, brigadeiro José Maria de Moura. O ouvidor geral também era acusado por Francisco José Gomes, contratador dos Dízimos da Ribeira de S. Francisco Xavier de Turiaçu, de beneficiar negociantes dessa região, Antonio José Tavares e outros, com a isenção do pagamento do dízimo no embarque dos gêneros, alegando que este já havia sido pago pelos lavradores.⁹³

Quando da partida do Conde de Vila Flor para o Rio de Janeiro, em junho de 1820, e da formação do Governo de Sucessão, o intendente interino da Marinha, brigadeiro João Antonio Rodrigues Martins, rico comerciante, sentiu-se preterido na composição da Junta Provisória de Governo, pois alegava ser o militar de maior patente em serviço na capitania, tendo por isso direito de ser incluído na referida Junta, em substituição ao tenente-coronel Joaquim Filipe dos Reis, afirmando que não poderia ser considerado reformado pelo fato de S. Maj. o ter nomeado para o cargo de intendente da Marinha.⁹⁴ Sua pretensão foi negada pelo Governo de Sucessão, sob a alegação de que sua condição de reformado o impedia legalmente de assumir tal lugar.⁹⁵

Essa disputa pelo lugar da autoridade militar possuía precedente, pois em 1811, quando da morte do governador e capitão-general José Narciso de Magalhães de Menezes, o cargo foi entregue ao brigadeiro Manuel Marques d'Elvas Portugal, logo substituído pelo brigadeiro Joaquim Manoel Pereira Pinto. Em 1815, dois outros militares reivindicaram seu direito ao lugar, o brigadeiro graduado Francisco Pereira Vidigal e o brigadeiro reformado Theodosio Constantino de Chermont. Embora os dois outros membros da Junta de Sucessão – desembargador ouvidor Joaquim Clemente da Silva Pombo e o bispo D. Manoel de Almeida – fossem simpáticos a idéia de chamar para o governo o brigadeiro

Arquivo Público do Pará.

90 Ofício de 21 de janeiro de 1819 do Ouvidor Geral ao Governo do Grão-Pará. Códice Nº 383: Correspondência de Diversos com o Governo. 1818-1820. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

91 Representação de 16 de dezembro de 1818 ao Conde de Vila Flor. Códice Nº 383. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

92 Ofício de 26 de julho de 1820 do Desembargador Ouvidor da Ilha do Marajó ao Governo de Sucessão do Grão-Pará. Códice Nº 383. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

93 Representação de Setembro de 1819 ao Conde de Vila Flor. Códice Nº 383. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

94 Representação de 5 de julho de 1820 do Intendente Interino da Marinha ao Governo de Sucessão do Grão-Pará. Códice Nº 384: Correspondência de Diversos com o Governo. 1820. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

95 Ofício de 10 de julho de 1820 do Governo de Sucessão do Grão-Pará a Thomaz Antônio Villanova Portugal. Códice Nº 1025: Miscelânea. 1803-1822. Doc. s/n. Arquivo Público do Pará.

Chermont, ameaçando renunciar e não subscrever qualquer despacho caso isto não acontecesse,⁹⁶ tiveram que voltar atrás e render-se à opinião pública que, segundo eles, teria optado pela eleição do coronel Pedro Alexandrino Pinto de Souza.⁹⁷

Nos momentos de vácuo de poder deixado pela ausência do governador e capitão-general, as disputas entre a elite dirigente se tornavam mais acirradas, tornando visível a diversidade de projetos políticos em jogo. A licença para a viagem do Conde de Vila Flor ao Rio de Janeiro para se casar criou uma dessas ocasiões de vácuo de poder na capitania do Grão-Pará, num contexto histórico problemático para a Metrópole portuguesa, devido à explosão, em agosto de 1820, da Revolução Constitucionalista do Porto, intensificando os conflitos políticos e mergulhando a capitania num jogo de poder, cuja culminância foi a adesão do Grão-Pará à independência.

96 Ofício de 7 de dezembro de 1815 da Junta de Sucessão ao Senado da Câmara de Belém. Códice Nº 1025. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

97 Ofício de 7 de dezembro de 1815 da Junta de Sucessão ao Senado da Câmara de Belém. Códice Nº 1025. Doc. S/n. Arquivo Público do Pará.

REFERENCIAS

ARENDR, Hannah. **Da Revolução**. Brasília: Editora Ática & Editora da UNB, 1990.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Economia e Sociedade em Áreas Periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

Artigo recebido em agosto de 2019 e aprovado em outubro de 2019.

Arquitectura de la demencia: los orígenes del Manicomio de Puerto Rico, 1844-1873

Architecture of dementia: the origins of the Asylum of Puerto Rico, 1844-1873

César Augusto Salcedo Chirinos
UNIVERSIDAD INTERAMERICANA DE PUERTO RICO, PR

Resumen

En este artículo se analizan las circunstancias discursivas en las cuales se propuso la construcción del manicomio de Puerto Rico. Se argumenta que la demencia no había sido considerada como un problema para el control de la población de la Isla, hasta que se impusieron las ideas liberales que imperaban en la España de mediados del siglo XIX. Con la llegada del discurso de la beneficencia pública, arribó también el discurso de la curación de la demencia. Fue en el contexto de la coexistencia de ambos discursos que se planteó la necesidad de construir un edificio que recogiera a estos enfermos, porque en la Casa de Beneficencia no gozaban de las mejores condiciones de vida. Esa búsqueda de mejores condiciones de vida para los dementes influyó en la arquitectura que terminó encerrándolos en un lugar particular, en la cual se descuidaban los planteamientos de la ciencia de Pinel; como por ejemplo, que el médico fuera la figura central en el funcionamiento del manicomio. Aunque el edificio que se construyó no reunía las condiciones necesarias para aplicar aquella ciencia, sí terminó aislando a los dementes del ámbito social y familiar.

Palabras claves: demencia, manicomio, beneficencia pública, control social, liberalismo.

Resumo

No presente artigo se analisaram as circunstâncias discursivas sob a construção do manicomio de Porto Rico. Argumenta-se que a demência não tinha sido considerada como um problema para o controle da população da Ilha até que se impuseram as ideias liberais que imperavam na Espanha de mediados do século XIX. Com a chegada do discurso da beneficência pública chegou também o discurso da cura da demência. Foi no contexto da

coexistência de ambos discursos que se colocou a necessidade de construir um edifício que recolhera a estes doentes, porque na Casa de Beneficência não tinham as melhores condições de vida. Essa busca de melhores condições de vida para os dementes influenciou na arquitetura que terminou fechando-os num lugar próprio, no qual se descuidavam os argumentos da ciência de Pinel; como por exemplo, que o médico fosse a figura central no funcionamento do manicômio. Ainda que o edifício que se construiu não reunisse as condições necessárias para aplicar aquela ciência, terminou isolando aos dementes do âmbito social e familiar.

Palabras claves: demência, manicômio, beneficência pública, controle social, liberalismo.

Abstract

This article analyzes the discursive circumstances surrounding the proposals to construct the Puerto Rican Insane Asylum. It argues that insanity had not been considered a social welfare problem on the island until liberal ideas, fashionable in Spain, were imposed on the island in the middle of the 19th century. Concomitant with the arrival of theories about public welfare came the notion that insanity was treatable and curable. The impulse to construct a building to house these sick people arose between these two social discourses, since the Poor House was not equipped with the best quality of life conditions. The search for better living conditions for the insane influenced the style of architecture which would in the end lock them up in a particular place, ignoring the scientific proposals of Pinel; such as, for example, the central figure of the doctor in running an insane asylum. Even though the building that was constructed did not meet the conditions necessary to apply Pinel's theories, it did end up isolating the insane from society and their families.

Key Words: insanity, insane asylum, public charity, social control, liberalism.

Presentación

Para exponer las ideas relacionadas con los orígenes del manicomio de Puerto Rico es necesario mencionar a Pedro Porrata y Arizón,¹ un comandante del Estado Mayor del Ejército que fue nombrado director de la Casa de Beneficencia en octubre de 1860. Al asumir su cargo, el militar se encontró con una variada gama de residentes: niños pobres y huérfanos, adultos sin capacidad para valerse por sí mismos, locos y reclusos de ambos sexos. Como dijo un autor anónimo de finales de siglo XIX: "En tan horrendo desorden y con graves perjuicios para todas las clases de asilados, marchó el establecimiento hasta el año 1873 cuando se hicieron importantes reformas".² En su intento por resolver aquel grave desorden, el nuevo director le prestó especial atención a los niños y los dementes. Para los primeros comenzó el proyecto de unos talleres de aprendizaje laboral, los que incluían

1 Sobre haberes y gratificaciones de varias personas. Archivo Histórico Nacional (AHN), Ultramar, Leg. 1121, Exp. 72. (Consultado en Portal de Archivos Españoles en Red, PARES).

2 Breves reflexiones higiénico-filosóficas. Miscelánea 1061. Colección Puertorriqueña, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

unas cajas de ahorro que les facilitara ciertos bienes para cuando salieran del asilo; y para los segundos, pidió dar comienzo al proyecto que existía de construir un manicomio.

Al instalarse en sus funciones, Porrata y Arizón criticó las condiciones en las que se encontraban viviendo los dementes en la Casa de Beneficencia, porque consideró que no eran las condiciones que correspondían a su estado de salud. El lugar que ocupaban no solo era insalubre por la humedad y la falta de ventilación, sino que no estaba preparado para alojarlos con sus condiciones. Además del lugar, también identificó otras dificultades, como por ejemplo, la falta de experiencia del personal que los atendía y la falta de clasificación de los dementes, según las características de sus males. El problema que veía en estas dificultades era la imposibilidad de la curación de estos enfermos.³ La solución que ideó para resolver aquellas dificultades fue darle continuidad al proyecto que existía desde 1858, de construir un lugar para atender a los dementes.

Esta idea de construir un manicomio no tiene nada que ver con la consolidación de la Casa de Beneficencia como institución, ni con la mejoría de su situación económica, como sostiene Antonia Rivera Rivera (1995: 167); sino más bien, con la llegada a la Isla de las nuevas ideas científicas que operaban en aquel momento en España. Fue a mediados del siglo XIX cuando en la Península hispana comenzó a imponerse la teoría alienista de Philippe Pinel, según la cual las enfermedades mentales eran curables. El modelo de tratamiento propuesto por este médico venía aplicándose en Francia desde finales del siglo XVIII, pero que a España había llegado con cierto retraso. Según Víctor Álvarez Antuña y Delfín García Guerra (1995: 36), la teoría de Pinel utilizó el concepto alienación mental para sustituir el concepto locura, y con ese cambio semántico se presentó la curación como solución para la enfermedad. Si la locura se había concebido en el pasado como ausencia de sentido, y por lo tanto incurable, la alienación que definía Pinel, que sostenía la existencia de la razón, consideraba la posibilidad de la curación. En esta nueva teoría se consideraba al manicomio como el lugar en el cual se conduciría de nuevo al demente a la razón. Emilio Pi y Molist (1860: XXIII) sostenía en una reflexión sobre la construcción del manicomio de Santa Cruz de Barcelona, que esa institución era un establecimiento tan especial que se diferenciaba de todos los demás de beneficencia.

Así que puede decirse que el proyecto que promovió Porrata y Arizón estaba dirigido a medicalizar a los dementes; es decir, a colocarlos en manos de los médicos para que los curaran. Solo que hasta ese momento estos enfermos habían estado bajo la vigilancia de los llamados loqueros y loqueras de la Casa de Beneficencia, un personal que carecía de cualquier formación para ejercer ese trabajo. En aquellos 16 años que llevaba funcionando la Casa de Beneficencia, lo único que se había hecho con los locos era encerrarlos en jaulas, con el azote como castigo y los grillos y las cadenas como medios para controlar su furia (Goenaga 1906: 15). El cambio fundamental en la programación de las actividades del manicomio se dio en el año 1873, cuando la Diputación Provincial dispuso que los dementes se trasladaran de la Casa de Beneficencia al nuevo edificio construido para ellos. En la programación de las actividades de este manicomio, el médico debía desempeñar una función esencial. Esta es la razón por la cual Francisco

³ Construcción de una casa de locos dependiente de la Casa de Beneficencia de Puerto Rico. AHN, Ultramar, Leg. 5086, Exp. 39. (Consultado en PARES).

J. Muñiz Vázquez (2015: 6) relaciona la planificación de este manicomio con la tercera etapa del gran encierro que propone Michel Foucault; solo que en el Puerto Rico del siglo XIX no llegó a realizarse ese gran encierro, porque muchos dementes continuaron viviendo en sus casas. Por estas razones se supone que en las primeras tres décadas de funcionamiento de la Casa de Beneficencia, no se administró ningún tratamiento médico específico dirigido a la curación de los dementes.

En aquel momento se consideraba que el espacio en el cual el médico atendía al enfermo mental, debía tener unas características particulares. Foucault (2005: 15) lo presenta como un espacio de poder: “Esa instancia al interior del asilo está dotada al mismo tiempo de un poder ilimitado al que nada puede ni debe resistirse”. El proyecto de construir el manicomio de Puerto Rico buscaba dejar atrás prácticas como las jaulas, las cadenas o los encierros en los cuartos, lo que hasta entonces había sido la práctica en la Casa de Beneficencia. Se desconocen las circunstancias que relacionaban a Porrata y Arizón con las ideas científicas de la época, pero está claro que sus argumentos coincidían con los planteamientos de la ciencia que entonces atendía las enfermedades mentales: la separación de los dementes de los otros pobres o enfermos, la separación según el sexo del enfermo, la clasificación de los dementes y la supervisión directa del médico; ideas similares circulaban en la España del momento. Véase, por ejemplo, el caso de Pablo Llorach (1862: 788), quien criticaba la situación de algunos manicomios, de los que decía que los locos se encontraban entre rejas, en patios mal ventilados y dormitorios húmedos. El problema con el que se enfrentó el proyecto del manicomio de Puerto Rico fue la limitación del arquitecto que diseñó los planos, porque no planificó el edificio como un lugar en el que el médico dirigiría la curación de esa enfermedad, sino como un lugar para encerrarlos, en el cual mejoraran sus condiciones de vida.

El propósito de este artículo es problematizar la cuestión del espacio para la atención de los dementes, como expresión de la ciencia de la época y del control de la población que se fortaleció en el Puerto Rico de mediados del siglo XIX. Hablar de la arquitectura de la demencia es traer a colación el proyecto de destinar un espacio particular para los locos, aunque en el Puerto Rico de este siglo el espacio destinado para los dementes no estuvo bajo el control médico. Para desarrollar estas ideas se recurre a los planteamientos foucaultianos que presentan al espacio arquitectónico como elemento clave en la construcción de las subjetividades. Según Foucault (2012: 139-158), la arquitectura de mediados del siglo XVIII adquirió un marcado carácter político; entendiendo lo político como el arte de gobernar a las poblaciones. Para él, la arquitectura tiene que ver con la distribución de los individuos en el espacio, con la canalización de su circulación y con la codificación de las relaciones que mantienen entre ellos. Esa arquitectura utilizó el espacio para ofrecer a los individuos como espectáculo al encargado de vigilar (Foucault 1978: 120). Por eso considera que el espacio es un elemento fundamental en la economía disciplinaria. Entre los espacios arquitectónicos que Foucault considera para exponer su teoría de la construcción de subjetividades están la cárcel, la escuela, el hospital, el manicomio, entre otros.

El argumento del artículo se desarrolla en tres partes: primero se relaciona el inicio de la beneficencia pública con la aplicación de las nuevas ideas liberales del

siglo XIX en Puerto Rico, enfatizando en la ausencia de las instituciones de caridad que ordinariamente manejaba la Iglesia en Europa. En la segunda parte se relaciona la llegada del discurso del encierro de los dementes con el proyecto de la beneficencia pública del Estado liberal, destacando que en un primer momento no se pensó en la construcción del manicomio porque se concebía a la Casa de Beneficencia como la solución para los problemas de los necesitados de la Isla. En la tercera parte se argumenta que la idea del manicomio fue consecuencia de las limitaciones de la atención que recibían los dementes en la Casa de Beneficencia, confluyendo con la llegada a la Isla de las variaciones del discurso médico peninsular sobre la atención a los locos. Una de las dificultades que enfrentó el discurso de la curación de la demencia fue el problema de la construcción del manicomio, porque el edificio no se concibió con ese fin específico.

La beneficencia pública y el control social

Los orígenes de la beneficencia pública en Puerto Rico están relacionados directamente con el desarrollo de las ideas liberales en España. Recuérdese que el Estado liberal fue producto de la Revolución Burguesa, en donde la beneficencia pública fue concebida como una estrategia de control social (Villena Espinosa 1997: 583). En la Constitución de Cádiz de 1812 se expresó por primera vez en España que los hospitales, las casas de expósitos y los demás establecimientos de beneficencia pasarían a estar a cargo de los Ayuntamientos, para lo cual se formarían unas Juntas de Beneficencia en cada municipio (Fernández Iglesias 1876: 72). Las acciones planificadas por este proyecto político iban dirigidas a controlar a la población, especialmente a los pobres. Esta Constitución fue el primer intento por secularizar la asistencia social, la que por siglos había estado en manos de la Iglesia. El 22 de septiembre de 1812 se programaron unas acciones en el Ayuntamiento de la ciudad de San Juan, dirigidas a controlar a los más necesitados; entre esas acciones se contaban la recogida de los huérfanos y desamparados, de los mendigos y de las mujeres de la calle (Actas del Cabildo 1968: 6-7). Este proyecto no llegó a realizarse, entre otras razones, por la rapidez del retorno de los conservadores al poder.

Durante el segundo periodo constitucional, entre 1820 y 1823, se estableció la *Ley General de Beneficencia*, en la cual se consideraba que el problema de los pobres y los mendigos debía enfrentarse desde el punto de vista de la previsión. En esta ley se reafirmaba a la beneficencia pública como una responsabilidad del Estado. En el *Reglamento General de Beneficencia Pública* (1822: 11), se responsabilizaba a las Juntas Municipales de Beneficencia del funcionamiento de las casas de maternidad y de socorro, de los hospitales de enfermos, convalecientes y locos, además de la hospitalidad domiciliaria. Estos proyectos tampoco llegaron a hacerse realidad por el retorno, nuevamente, de los conservadores al poder. Solamente llegó a funcionar, por un breve periodo de tiempo, el hospital de pobres y la hospitalidad domiciliaria de la ciudad.⁴

⁴ Actas de la Junta de Beneficencia. Archivo General de Puerto Rico (AGPR), Documentos Municipales de San Juan, Caja 82.

En ese momento en Puerto Rico no se construyó ninguna institución para atender a dementes, pero en Cuba, la otra isla que era colonia española, sí se construyó (García Selva 2010: 37). A partir de 1826, la vecina isla comenzó a trabajar en instituciones para albergar a estos enfermos.

Durante el periodo de minoridad de Isabel II se restableció el sistema constitucional (1836-1837), y como consecuencia entraron en vigor algunas legislaciones en favor de la beneficencia pública. En un *Decreto* del 8 de septiembre de 1836 se restableció el *Reglamento General de Beneficencia Pública* de 1822, en el cual se ordenaba poner en ejercicio todo lo que se había programado en la Constitución sobre la beneficencia pública; y en una *Real Orden* del 30 de noviembre de 1838, se encargó a las Juntas Municipales para que atendieran a los establecimientos benéficos de carácter local. De esta manera, la beneficencia fue configurándose como un servicio público administrado por el Estado, en función de los más necesitados (Maza Zorrilla 1987: 182). Estas ideas sobre el control de los pobres llegaron nuevamente a Puerto Rico con el gobernador Miguel López de Baños, quien asumió el control de la Isla el 16 de diciembre de 1837.

En aquel contexto, el término pobre se le aplicaba a quien carecía de lo necesario para vivir. Los autores distinguían dos tipos distintos de pobreza, una estática y otra móvil. En la pobreza estática se incluían a los ancianos, las viudas y los huérfanos; y en la pobreza móvil, o coyuntural, se contaban a aquellos que por algunas circunstancias habían quedado sin bienes para satisfacer sus necesidades. En la pobreza estática o permanente, se distinguían a los que estaban reconocidos por las autoridades para pedir limosnas, de los que no lo estaban. El grupo de pobres reconocidos, también llamados pobres de solemnidad, eran los autorizados para recibir las ayudas del Estado que le permitían sobrevivir (Maza Zorrilla 1978: 15).

Esta identificación de los pobres como parte constituyente de la sociedad puede relacionarse con la nueva forma de gobernar que nacía de las políticas liberales de este siglo, en donde la asistencia social comenzó a ser tomada en cuenta como parte de las obligaciones del Estado. Los pobres debían ser atendidos por el bien de la misma sociedad, porque podían convertirse en un obstáculo para el buen gobierno de la ciudad e impedimento de su desarrollo económico. Aunque hay que aclarar que los conceptos pobreza, mendicidad y asistencia ya no se concebían como en los siglos anteriores, debido a que en la mentalidad burguesa del siglo XIX se pensaban desde otras perspectivas. En esta nueva mentalidad, en donde el trabajo era la base de la prosperidad, se defendían valores como la laboriosidad y virtudes como el ahorro. La beneficencia pública se concibió en función del control del orden social; es decir, había que encerrar a los que no se ajustaban al nuevo ideal social basado en el trabajo (Maza Zorrilla 1987: 116).

La diferencia entre Puerto Rico y España, en relación con la atención de los más necesitados, estaba en que la Iglesia de la Isla, debido a la pobreza en la que vivía, no se había encargado de crear instituciones para atender a los pobres, como había pasado en la Iglesia del otro lado del Atlántico. Se sabe, por ejemplo, que desde el siglo XVI había existido en la ciudad de San Juan un pequeño hospital de pobres administrado por la Iglesia, llamado Hospital de la Concepción. Este hospital había funcionado con muchas limitaciones e interrupciones, y sus servicios se habían reducido a la mínima

expresión a principios del siglo XIX (Hostos 1983: 464-465), hasta que en 1823 comenzó a funcionar como un hospital para mujeres. A mediados del siglo XVIII, el obispo Manuel Jiménez Pérez había intentado construir un nuevo hospital de caridad para la ciudad, pero el proyecto se desvaneció cuando se entregó el edificio para que se convirtiera en el Hospital Militar de la Isla (Arana Soto 1976: 42). También se sabe que a principios del siglo XIX había existido en la ciudad una casa para recoger a las mujeres pobres, llamado Hospicio de las 15 Marías; la cual había sido fundada por el padre José María Ruiz, pero que desapareció durante el trienio constitucional (Salcedo Chirinos 2016: 97). Como puede verse, las acciones institucionales de la Iglesia insular en favor de los más necesitados habían sido mínimas hasta mediados del siglo XIX, cuando el Estado decidió encargarse de la asistencia de los pobres.

Es importante aclarar que el término beneficencia pública reapareció en las discusiones del Ayuntamiento de San Juan el 23 de diciembre de 1840, cuando se mencionó explícitamente el proyecto de la Casa de Reclusión y Beneficencia.⁵ Antes de hablar de esta Casa como lugar destinado a recibir a los menesterosos de la Isla, se había estado discutiendo sobre la construcción de una Casa de Reclusión, un lugar para recibir a las mujeres condenadas por la justicia. Todo lo relacionado con este proyecto correccional había comenzado después que la Real Audiencia, que había sido creada en 1831, regularizó la administración de la justicia en la Isla. El problema se presentó después de 1835, al momento de implementar el Reglamento Provisional de Justicia, el que pedía la separación de los sexos de los condenados a la Real Cárcel de la ciudad. Como no se contaba con un establecimiento carcelario para mujeres, ellas terminaron siendo trasladadas a la cárcel con los hombres. Aquel manejo de la justicia se consideró repudiable porque “podía resultar un manejo clandestino opuesto a la buena moral y orden que debe quererse en tales destinos”.⁶ Por eso, desde principios de 1838, el Ayuntamiento de la ciudad comenzó a pensar en la solución de este problema. Primero ideó un tabique que separara a las mujeres de los hombres en el mismo edificio; luego, el 7 de enero de 1839, por recomendación de la misma Real Audiencia, comenzó a plantearse la idea de una Casa de Reclusión y Corrección para las mujeres delincuentes.⁷ Fue en la búsqueda de la solución del problema de las mujeres sentenciadas que comenzó a pensarse en un lugar particular que las recogiera, porque la ciudad carecía de las famosas casas de recogidas que existían en otros lugares. En este contexto fue que se planteó el problema de la falta de las instituciones para ayudar a los menesterosos.

Como ya se ha dicho, aquellas nuevas ideas políticas que circulaban en la España del siglo XIX, llegaron a Puerto Rico a finales del año 1837 con el gobernador Miguel López de Baños. En ese nuevo orden burgués, el trabajo ocupaba un puesto importante, por eso se creó un dispositivo disciplinario para favorecerlo. En ese nuevo imaginario socioeconómico se privilegiaba el cuerpo sano que pudiera trabajar y producir. Por eso era importante excluir a quien no pudiera trabajar (Colombani 2008: 78). Entre las primeras determinaciones de López de Baños puede contarse el *Bando de Policía y Buen Gobierno*

5 Actas del Ayuntamiento. AGPR, Documentos Municipales de San Juan, Caja 14, Fol. 256.

6 Actas del Ayuntamiento. AGPR, Documentos Municipales de San Juan, Caja 13-A, Fols. 64v-65.

7 Actas del Ayuntamiento. AGPR, Documentos Municipales de San Juan, Caja 13-A, Fol. 163.

del 20 de enero de 1838, en el cual estaba presente la nueva ideología del trabajo.⁸ En ese bando se dividía a la población según pudiera proporcionarse los bienes necesarios para la subsistencia o no. Quien no trabajaba se consideraba vago y debía ser castigado, tanto en la ciudad como en el campo. El campesino que trabajaba por jornal, debía estar registrado como jornalero porque si pasaba un mes sin trabajar, también se consideraba vago. El mendigo que pudiendo trabajar no lo hiciera, entraba en la misma categoría de vago. De tal manera que solamente los pobres de solemnidad, los ancianos, las viudas y los huérfanos, quedaban fuera de aquella regulación para el trabajo. Los locos no fueron considerados en este momento como parte de la categoría de los pobres; aunque muchos de ellos sobrevivían con las ayudas de sus familiares o los vecinos.

Para facilitar el cumplimiento de lo ordenado por el nuevo bando, el municipio de San Juan mejoró el sistema de vigilancia sobre la población. En la ciudad se aumentó el número de alcaldes de barrio. En esa vigilancia sobre la población, el interés estaba puesto en los que no trabajaban; por eso el Ayuntamiento se vio en la obligación de amonestar a quienes eran identificados como vagos. Incluso, se verificaba que los que pidieran limosnas en las calles fueran realmente pobres. Por ejemplo, el 30 de abril de 1838, los miembros del Ayuntamiento de San Juan se referían a los acuerdos sobre quienes eran verdaderamente mendigos, porque se había identificado a unos individuos que, sin ser pobres de verdad, vagaban por las calles pidiendo limosnas. Esta acción se consideraba perjudicial para los verdaderos mendigos.⁹

Una fecha clave en la historia de la beneficencia pública en Puerto Rico fue el 4 de enero de 1841, cuando el gobernador Santiago Méndez Vigo creó la Junta Municipal de Beneficencia para que levantara el Asilo General de Beneficencia y Casa de Corrección de ambos sexos. Es importante destacar que en ese momento se invirtió el orden de los términos que se habían venido discutiendo, ya no era 'Casa de Reclusión y Beneficencia', ahora era 'Casa de Beneficencia y Corrección'. Desde aquel momento se impuso la idea de la beneficencia a la de la reclusión, y en adelante terminó llamándose únicamente Casa de Beneficencia. En aquel contexto, el gobernador se lamentaba por la falta de instituciones en donde asilar a los pobres de solemnidad y de retener a los jóvenes mal entretenidos, para obligarlos a trabajar; así como también para recoger tanto a las mujeres condenadas a reclusión, como a las de conducta relajada (Rosselló 1975: 37-38). Consideraba que aquellos males eran una dañina influencia para las costumbres, porque podían relajar la moral pública. En aquel nuevo orden socioeconómico se veía muy mal a quien no produjera para subsistir, por eso se esperaba construir una sociedad sana, laboriosa y disciplinada para que fuera rentable.

Este planteamiento sobre el origen de la beneficencia pública en la Isla sostiene que fue obra de la nueva política liberal que operaba en aquel momento en la Metrópoli, no del aumento de la población y de los problemas socioeconómicos de la Isla, como sostienen Antonia Rivera Rivera (1995: 2-4) y Sandra Sofía García Selva (2010: 23). Si bien es cierto que la población había aumentado en el transcurso del siglo XIX, los pobres habían sido siempre parte de la sociedad; lo que había faltado era una nueva visión

8 Bando de Policía y Buen Gobierno. AHN, Ultramar, Leg. 5062, Exp. 25. (Consultado en PARES).

9 Actas del Ayuntamiento. AGPR, Documentos Municipales de San Juan, Caja 13-A, Fol. 68.

política que tomara en cuenta su potencial productivo. Ya en los anteriores periodos constitucionales se había intentado establecer esa beneficencia pública en Puerto Rico, no se había logrado, entre otras cosas, por la brevedad del sistema constitucional en el ejercicio del poder. En 1829, el Ayuntamiento de la ciudad de San Juan había intentado controlar a los mendigos con una autorización para pedir en las calles. En esa ocasión se distribuyeron unas medallas para identificar a los autorizados para pedir.¹⁰

La Casa de Beneficencia y los dementes

Santiago Méndez Vigo asumió el control de la Isla el 2 de octubre de 1840, y su gobierno le dio continuidad a los proyectos de control social que había iniciado López de Baños, especialmente los relacionados con la vagancia, la sanidad y la beneficencia. En el Ayuntamiento de San Juan continuaron las sesiones dedicadas a enfrentar a los vagos y mal entretenidos. En la recién instalada Subdelegación de Medicina y Cirugía, realizada en 1839, se inició un proceso para verificar las licencias de los médicos y los cirujanos que ejercían en la Isla (Arana Soto 1974: 128); y con la ayuda de las autoridades municipales se reinició el proceso para la construcción del asilo de beneficencia.

En la sesión extraordinaria que el Ayuntamiento realizó el 30 de diciembre de 1840, por recomendación del gobernador, se aprobaron los mecanismos para recaudar los fondos necesarios para la construcción del mencionado establecimiento.¹¹ El 4 de enero de 1841, Méndez Vigo creó la Junta Municipal de Beneficencia de la ciudad, la que según el *Reglamento General de Beneficencia Pública*, debía colaborar con el Ayuntamiento en los asuntos relacionados con la beneficencia (Reglamento General de Beneficencia 1837: 4). Cuatro días más tarde, esta junta se reunió por primera vez y delimitó la parte de la población que debía ser encerrada en el asilo. Desde aquel primer momento se confirmó el proyecto que incluía la beneficencia y la corrección como parte del control social. Entre los individuos considerados en este proyecto estaban los ancianos, las mujeres y los jóvenes. De los ancianos distinguían entre los que no estaban en condiciones de ganar su sustento por aptitud o por imposibilidad física; de las mujeres, entre las que habían sido condenadas a reclusión y las de conducta opuesta a la moral y las buenas costumbres; y los jóvenes mencionados eran los que llamaban mal entretenidos, los que no trabajaban.¹² Como puede verse, en esta ocasión no se consideró a los dementes, aunque ya en el *Decreto* del 8 de septiembre de 1836 se recomendaba la creación de casas públicas para recogerlos y curarlos (Monlau 1862: 54).

El interés del gobernador Méndez Vigo fue fundamental para la construcción del edificio que participaría en el proyecto del aislamiento del mencionado sector de la sociedad, pero no vio comenzar su funcionamiento porque el 22 de abril de 1844 fue sustituido en el gobierno de la isla por Rafael Arístegui y Vélez. Fue este nuevo gobernador quien, el 19 de noviembre de 1844, dio inicio a las actividades en la Casa

10 Actas del Ayuntamiento. AGPR, Documentos Municipales de San Juan, Caja 116, Fols. 213v.

11 Actas del Ayuntamiento. AGPR, Documentos Municipales de San Juan, Caja 14, Fols. 261v-264.

12 Expediente general de la Casa de Beneficencia de Puerto Rico. AHN, Ultramar, Leg. 5077, Exp. 38. (Consultado en PARES).

de Beneficencia; aunque para ese momento no estaba terminada de construir. El interés de los gobernadores por esta institución expresaba el compromiso del Estado con el proyecto del control de la sociedad.

Con Arístegui y Vélez fue que llegó a la Isla el discurso sobre la locura como una enfermedad que requería un tratamiento particular; hasta entonces, lo máximo que había hecho el Estado con ellos había sido encarcelarlos, y esto solo en algunas ocasiones. En las discusiones que se realizaban en las Juntas de Beneficencia, relacionadas con los pobres de solemnidad, no se había considerado en ningún momento a los dementes como pobres. Francisco J. Muñiz Vázquez desaprovechó la oportunidad para relacionar directamente a este gobernador con el inicio del discurso del encierro de los locos en Puerto Rico (Muñiz Vázquez 2015: 65). Este autor supone que en las discusiones anteriores no se había nombrado a los locos porque eran pocos, asumiendo que fueron tomados en cuenta en ese momento particular porque había aumentado su número. El 18 de octubre de 1844, este gobernador dirigió una circular a los alcaldes de la Isla para que informaran sobre los dementes que había en cada municipio. El proyecto era recogerlos para inaugurar con ellos la Casa de Beneficencia, y de esa manera celebrar el día de la reina, que era el 19 de noviembre. En la circular que ese mismo día dirigió al Ayuntamiento de San Juan, solicitaba que los locos que estuvieran en la Real Cárcel también fueran llevados en la noche del 18 de noviembre para que amanecieran en el asilo. En esa circular especificaba que en la Casa de Beneficencia se encontrarían con “cómodas y excelentes habitaciones que les estaban destinadas y en las cuales encontrarían todos los auxilios que la medicina reconoce para atender a esta clase de dolencias”.¹³

Las habitaciones a las que se refería el gobernador eran unas jaulas, y los auxilios médicos eran unos baños de golpes, tanto fríos como templados (Goenaga 1906: 470). Estas ideas que promovieron por primera vez el encierro de los dementes en Puerto Rico, podían estar relacionadas con la forma como se les trataba a los locos en aquellos momentos en la Península; que, si bien es cierto que ya existían los manicomios, se consideraba que el trato que recibían en ellos era deplorable. Informes sobre estas instituciones, realizados en la Península en 1833, hablaban de jaulas y tratos crueles (Aparicio Basauri y Sánchez Gutiérrez 1997: 27). Aunque en la *Ley de Beneficencia* de 1822 y en el *Decreto* del 8 de septiembre de 1836 habían prohibido el encierro continuo, la aspereza en el trato, los golpes, los grillos y las cadenas, los cambios en el trato de los dementes comenzaron con la *Ley de Beneficencia* del 20 de junio de 1849 y el *Reglamento General* para su ejecución del 14 de mayo de 1852. Fue durante el reinado de Isabel II (1833-1868) que se produjeron unos cambios significativos en la atención a la demencia; aunque los cambios importantes en la constitución del saber psiquiátrico español ocurrieron después de 1870 (Rey González 1997: 47-51). Entre las influencias a favor de la medicalización de los dementes pueden contarse al alienista Pedro María Rubio, médico de cámara de la Corona, quien a partir de 1846 comenzó a trabajar por los locos; y a Pedro Felipe Monlau, divulgador de las ideas científicas de la época, quien ese mismo año había presentado un plan para construir un manicomio en Barcelona, en el cual se imitaba el modelo francés (Monlau 1862: 55).

13 Actas del Ayuntamiento. AGPR. Documentos Municipales de San Juan, Caja 16, Fol. 290.

Entre los argumentos que utilizó Arístegui y Vélez para proponer el encierro de los dementes en la Casa de Beneficencia estaban el que las familias no pudieran cuidarlos y el peligro que representaban para los otros (Rivera Rivera 1995: 152). El primer argumento encajaba en el mismo discurso sobre la pobreza que ya se ha comentado, y el segundo se relacionaba con el discurso que percibía al loco como un peligro para sí mismo y para los otros. La consideración del loco como un peligro para sociedad había sido el argumento utilizado en Cuba, a partir de 1804, para encerrarlos en la cárcel (García Selva 2010: 37). Foucault refiere que a comienzos del siglo XIX, la psiquiatría concibió al demente como un sujeto peligroso, relacionándolo tanto con el homicidio como con el suicidio (Foucault 2007: 116-118). De tal modo que, tanto dentro como fuera del hospicio, la psiquiatría podría detectar la peligrosidad y justificar así su intervención científica y su autoridad social. El problema en Puerto Rico era que los locos se consideraban una responsabilidad familiar y no los incluían necesariamente en el grupo de los pobres.

A pesar de que Arístegui y Vélez había mencionado los auxilios de la medicina para atender a los dementes, no consideró a dos de los elementos centrales que se manejaban en la teoría alienista de Pinel: un lugar especial para los dementes y un médico dirigiendo ese lugar. Al poner en marcha la Casa de Beneficencia y Corrección, se nombró director al capitán de navío retirado Antonio Aubarede, como médico al facultativo del Regimiento de Iberia, Joaquín Bosch, y como encargados directos de los dementes al soldado del Regimiento de Asturias, Justo Caballero, y su esposa, Tomasa Ciprés,¹⁴ él para los hombres y ella para las mujeres. Estas funciones recibían el nombre de loquero y loquera, respectivamente; ellos debían encargarse del cuidado, seguridad y necesidades de los dementes, así como de las indicaciones del médico. Según el nombramiento del doctor Bosch, él debía determinar los métodos que debían seguirse para curar o aliviar a los dementes (Rosselló 1975: 60).

La Casa de Beneficencia fue inaugurada el 19 de noviembre de 1844 con 21 dementes, y partir de entonces comenzó a aumentar su número. El 3 de junio de 1845 tenía 27 dementes, 16 reclusas y cuatro niños pobres. En noviembre de 1846 tenía 49 dementes, 58 reclusos y 19 acogidos. En julio de 1849 tenía 77 dementes, 77 acogidos, 82 reclusos y 11 pobres.¹⁵ Ante el aumento significativo de los locos, se identificó que uno de los problemas estaba en la falta de evaluación médica antes de asilarlos; algunos de los que ingresaban confundidos con locos eran los epilépticos. El 18 de enero de 1849 el gobernador Juan de la Pezuela responsabilizó a los alcaldes para que hicieran reconocer médicamente a los que decidieran enviar a la Casa de Beneficencia como locos (Ramos 1876: 142).

La situación general de los asilos para dementes en el reino comenzó a cambiar después de la *Ley de Beneficencia* de 1849. En 1850 Lino Dámaso Saldaña, abogado puertorriqueño, presentó un informe después de visitar varios manicomios europeos, en donde describía las condiciones de aquellas instituciones para tratar de mejorar la situación de los dementes en España (52).¹⁶ En 1852 se inauguró en Madrid el Hospital

14 Expediente general de la Casa de Beneficencia de Puerto Rico. AHN, Ultramar, Leg. 5077, Exp. 38. (Consultado en PARES).

15 Expediente general de la Casa de Beneficencia de Puerto Rico. AHN, Ultramar, Leg. 5077, Exp. 40. (Consultado en PARES).

16 El Sr. Saldaña pide varios destinos en ultramar. AHN, Ultramar, Leg. 2057, Exp. 17. (Consultado en PARES).

de Dementes de Santa Isabel, fundado por la Junta Provincial de Beneficencia de Madrid; este hospital comenzó con el asilo de 50 pacientes de enfermedades mentales (Pérez de Guzmán y Gallo 1911: 45). Saldaña terminó dirigiendo la Casa de Beneficencia de Puerto Rico a partir de 1852. En 1854 intentó ensanchar el departamento de locos, pero no logró conseguir la autorización.¹⁷ Fue en 1858 cuando se aprobó la construcción de un edificio que fuera más ventilado y permitiera una mejor asistencia a los dementes; solo que en ese momento no se contaba con el dinero para ejecutar el proyecto.¹⁸

Mientras se discutían las mejoras en el departamento de locos de la Casa de Beneficencia, el número de dementes continuaba aumentando. Para octubre de 1860, cuando Pedro Porrata y Arizón asumió la dirección de la casa, ya había 89 dementes asilados en ella.¹⁹ Un mes más tarde, el nuevo director escribió al gobernador exponiendo las dificultades que había identificado en el departamento de locos. En esta ocasión sí fue aprobado el proyecto para que se construyera el edificio que se había estado pidiendo para separar a los dementes del resto de los asilados.

El manicomio y sus limitaciones

En la presentación de este artículo se comentó que Foucault sostenía que durante el siglo XVIII la arquitectura había adquirido un carácter político porque las estructuras ya no se construían para ser vistas o para vigilar el exterior, sino para vigilar el espacio interior. A partir de entonces se le concibió como un elemento importante en la construcción de subjetividades. El edificio comenzó a ser visto como un aparato de vigilancia, como una parte del poder disciplinario (Foucault 1976: 177). En esta relación entre el espacio y la disciplina, Foucault establece que “La disciplina procede ante todo a la distribución de los individuos en el espacio” (Foucault 1976: 145). Una de las tecnologías para producir esa disciplina era la clausura, el encierro; en ella el espacio disciplinario ayudaba a evitar la aglomeración y hacía que cada individuo tuviera su lugar propio. En el caso del manicomio, una de las formas conocidas de encierro, el orden generado por la distribución arquitectónica del espacio cumplía con dos aspectos importante: permitía la mirada médica y era considerada condición necesaria para la curación. Según Foucault, curar al demente era someterlo, controlarlo; por eso define a la terapéutica de la locura como “el arte de subyugar y domesticar al alienado, poniéndolo bajo la estricta dependencia de un hombre que ejerce influjo y modifica su conducta” (Foucault 2005: 20).

De esta manera puede sostenerse que el manicomio, bajo la dirección del médico, se concebía como un espacio disciplinario que debía favorecer la curación de la locura. Pero el problema que se identifica al analizar los planteamientos del arquitecto Antonio María Guitián, el diseñador de los planos para el manicomio de Puerto Rico, es que no

17 Expediente general de la Casa de Beneficencia de Puerto Rico. AHN, Ultramar, Leg. 5077, Exp. 38. (Consultado en PARES).

18 Construcción de una casa de locos dependiente de la Casa de Beneficencia de Puerto Rico. AHN, Ultramar, Leg. 5086, Exp. 39. (Consultado en PARES).

19 La Gaceta de Puerto Rico, 2 de junio de 1860, 3.

presenta a la curación como el objetivo del edificio, ni le da protagonismo al médico en ese proceso; sino que consideraba que su finalidad era mejorar las condiciones de vida de los enfermos y distraerlos de su enfermedad: “requiere departamentos y desahogos discretamente separados unos de otros que sirvan para la distracción y tranquilidad de los enfermos”.²⁰ Es más, él mismo afirmaba que hasta ese momento ningún demente había estado en tratamiento de curación en la Isla.

Si bien es cierto que en la fundamentación del proyecto este arquitecto se refiere a la obra de Maximien Parchappe (Jean-Batiste Maximien Parchappe de Vinay), el inspector general de los alienados de Francia a partir de 1848 y el elaborador, en 1853, del plano de un asilo que permitía la separación de los dementes por categorías, y al Hospital de Charenton, un famoso hospital francés caracterizado fundamentalmente por la clasificación de los dementes,²¹ no tuvo contacto con un médico que lo guiara en la especificidad del edificio que debía diseñar. Esta limitación en el proyecto puede explicarse por el motivo con el cual se pensó en la construcción del edificio. Cuando se encargó el proyecto del nuevo edificio para los locos en 1858, lo que se buscaba era mejorar las condiciones de vida de los dementes asilados, especialmente las condiciones sanitarias (Castro 1980: 276); y cuando Porrata y Arizón motivó la construcción del manicomio, buscaba la medicalización del tratamiento. Puede suponerse que la diferencia en estas motivaciones no se discutió en su momento, porque lo que importaba era mejorar las condiciones de vida de los locos que vivían en la Casa de Beneficencia.

Imagen 1 - Fachada del manicomio de Puerto Rico.



Fonte: AHN, Ultramar, MDP, 1199 (Consultado en PARES)

Si se considera la situación particular del cuerpo médico de la Isla en la época, no puede pensarse en la presencia de un alienista en Puerto Rico. El autor anónimo de finales del siglo XIX, citado anteriormente, indicaba que si el arquitecto hubiese contado con la asesoría de un médico antes de levantar los planos, se hubiesen evitados los inconvenientes con el edificio.²² Por ejemplo, al revisar las recomendaciones de Pedro Felipe Monlau (1862: 829) sobre la ubicación de los manicomios, se ve que Guitian no tomó en cuenta los aspectos sobre el lugar de la construcción; porque debía ser pintoresco,

20 Construcción de una casa de locos dependiente de la Casa de Beneficencia de Puerto Rico. AHN, Ultramar, Leg. 5086, Exp. 39. (Consultado en PARES).

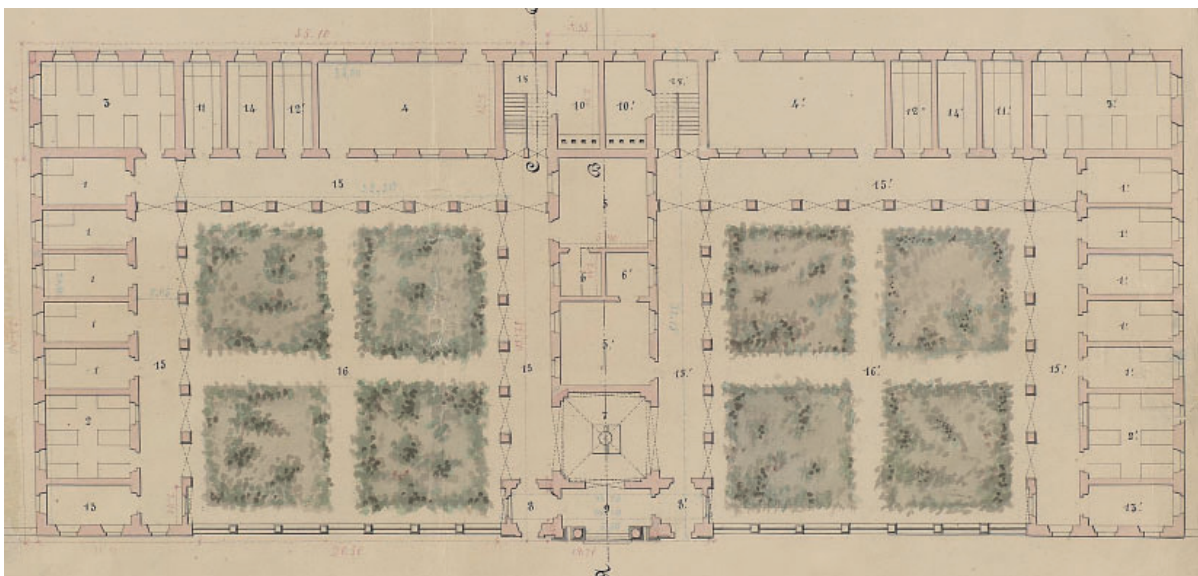
21 Construcción de una casa de locos dependiente de la Casa de Beneficencia de Puerto Rico. AHN, Ultramar, Leg. 5086, Exp. 39. (Consultado en PARES).

22 Breves reflexiones higiénico-filosóficas. Miscelánea 1061. Colección Puertorriqueña, Universidad de Puerto Rico-Recinto de Río Piedras.

espacioso, a la sombra de los árboles, de abundante de agua, y especialmente que el edificio fuera de una sola planta. El lugar seleccionado para el manicomio de Puerto Rico no reunía las características indicadas porque estaba en el interior de la ciudad, al lado de la Casa de Beneficencia y al frente del Morro, un edificio militar, sin árboles ni agua, además de tener dos niveles.

El principal aspecto tomado en cuenta por el arquitecto en la planificación de la llamada casa de locos, fue la distribución del espacio para mejorar las condiciones de vida de los enfermos. Con esa distribución cumplía con la doble clasificación recomendada para los dementes: según el sexo y según el tipo de locura. Por eso pensó en un edificio de dos alas, para separar a hombres de mujeres. Cada ala se dividía a su vez en diferentes sectores, según la clasificación de la demencia. Él entendía que había cinco tipos de locos: furiosos, sucios, agitados, melancólicos y tranquilos. Esta tipología no coincide con la clasificación que presentaban autores como Emilio Pi y Molist (1860: 117), quien distinguía entre los tranquilos, los agitados y los sucios. Los tranquilos eran los sosegados; los agitados eran los exaltados o turbulentos; y los sucios, los desaseados. Guitian no indicaba la distinción entre furiosos y agitados, pero los consideraba tan peligrosos como a los sucios. De manera que la peligrosidad continuaba presente al momento de planificar la atención a los locos; para ellos diseñó la primera planta: “la parte baja del edificio a los enfermos de mayor grado de demencia, para facilitar su salida al patio, por otras consideraciones de decencia, seguridad y vigilancia”.²³ En la planta alta ubicó a los melancólicos, a los tranquilos y a los convalecientes, porque no los consideraba peligrosos. En la parte central de la planta baja del edificio ubicó las habitaciones de los empleados, los porteros y la capilla.

Imagen 2 - Planta baja del Manicomio



Fonte: AHN, Ultramar, MDP, 1199 (Consultado en PARES)

²³ Construcción de una casa de locos dependiente de la Casa de Beneficencia de Puerto Rico. AHN, Ultramar, Leg. 5086, Exp. 39. (Consultado en PARES).

Este edificio fue diseñado para 124 enfermos, aunque se especificaba que podían internarse hasta 200. Un elemento significativo que muestra las ideas del arquitecto sobre el edificio son los dos patios interiores que concibe con lugar de distracción, de paseo y de trabajo para los tranquilos, y lugar para que los furiosos, agitados y sucios respiraran aire libre en sus horas de lucidez. Pero quien estaba ausente en la fundamentación del proyecto sobre el edificio era el médico. En esa fundamentación no lo nombra, solamente menciona a los loqueros y a las loqueras, de quienes dice que son los responsables de la vigilancia: "...que al ir a sus habitaciones tienen que pasar forzosamente por los dormitorios de los enfermos que les están encomendados".²⁴ Da la impresión que no concibe al médico como el eje central de la actividad del asilo, lo que hasta entonces era la idea central en el discurso mantenido desde Pinel. Es en el plano del edificio, en la parte central de la planta alta, en donde aparecen dos oficinas destinadas al médico.²⁵ Por eso es importante negar la opinión de Antonia Rivera Rivera, que pareciera extrapolar la función de los médicos en los manicomios europeos, porque en este proyecto el médico estaba ausente. Ella afirma "el médico se hacía cargo de su cuidado, constituyéndose en la figura esencial de su tratamiento" (Rivera Rivera 1995: 170). Los razonamientos de la autora no pueden probarse con la documentación analizada. El manicomio de Puerto Rico comenzó con una limitación importante: el médico no era quien se encargaba de dirigir el proceso de curación de los enfermos.

La visión del manicomio que Guitian presentaba en su proyecto, estaba distante de la que Foucault plantea que existía en Europa en aquellos momentos; porque para que el edificio cumpliera su función disciplinaria específica debía tener un médico al frente, para que ejerciera el poder sobre el enfermo (Foucault 2005: 17). La disposición arquitectónica no era suficiente en sí misma para curar al demente, era necesario que estuviera presente quien debía ejercer el poder que curaba. Por eso era que Pi y Molist (1860: 22) sostenía que construir un asilo para dementes era más la realización de los principios de la medicina mental, que la obra de un arquitecto.

El edificio comenzó a construirse en 1862, y en 1863, aun sin terminar, fue utilizado como hospital provisional para recibir a los militares heridos en la guerra que se libraba en la vecina isla de Santo Domingo. A principios de 1866 se recibió el edificio con una importante cantidad de deterioro, y así permaneció por varios años.²⁶ Podría pensarse que con la salida de Porrata y Arizón de la dirección del asilo en 1864, además de la misma situación económica de la Casa de Beneficencia, se descuidó el proyecto del edificio del manicomio; aunque antes de dejar la dirección de la casa, Porrata y Arizón ayudó a instalar a las Hijas de la Caridad en su administración.

Los cambios significativos en la historia del manicomio están relacionados con el periodo constitucional en el que se promulgó la ley de la Diputación Provincial de Puerto Rico, el 22 de octubre de 1870. Esta Diputación comenzó a sesionar el 1 de abril de 1871,

24 Construcción de una casa de locos dependiente de la Casa de Beneficencia de Puerto Rico. AHN, Ultramar, Leg. 5086, Exp. 39. (Consultado en PARES).

25 Casa de locos para 124 enfermos de ambos sexos alojados cómodamente y dependiente de la Casa de Beneficencia de esta ciudad. AHN, Ultramar, MPD 1199. (Consultado en PARES).

26 Uso dado a un edificio construido para manicomio. AHN, Ultramar, Leg. 5090, Exp. 18. (Consultado en PARES).

y consideró que entre sus deberes estaba el amparo y el socorro de los menesterosos de la provincia, los cuales debían realizarse a través de la beneficencia pública. Ante el problema de la aglomeración de los asilados en la Casa de Beneficencia, que para 1871 eran 340 individuos, la Diputación decidió resolverlo separando a los distintos grupos de necesitados; entre los que contaban a los niños huérfanos, a los dementes y a los adultos mayores sin capacidad para sustentarse. Fuera de su campo de acción quedaron los reclusos que estaban en el asilo, los cuales fueron trasladados a la cárcel.²⁷

La preocupación por los dementes va a estar centrada en la medicalización, que era la forma en la que estaban comenzando a operar los manicomios en la Península; en donde el médico asumía el control de los enfermos. En la sesión del 20 de enero de 1872, la Diputación expresó su deseo de dar comienzo al funcionamiento del manicomio, para lo cual debía concluirse el edificio. En esa discusión se afirmó que aquella casa debía ser un lugar para recuperar la razón; la dificultad se veía en el poco espacio del que disponía el edificio para hacer los ejercicios indispensables para la curación.²⁸ En el *Reglamento para el Asilo de Beneficencia*, elaborado a mitad de ese año, se definió al manicomio como una casa destinada a la curación de los dementes, y que la asistencia médica de estos enfermos debía estar sujeta a un reglamento especial.²⁹ Fue en la sesión del 10 de diciembre de 1872 cuando la Diputación decidió que como el edificio del manicomio no llenaba las exigencias de los adelantos y de los conocimientos científicos de la época, fuera utilizado como asilo para los niños huérfanos, y que la Casa de Beneficencia se dedicara a albergar solamente a los adultos pobres. Para los dementes se propuso la construcción un nuevo manicomio en las afueras de la ciudad. Fue en esta sesión en donde se expusieron las razones por las cuales se consideró que aquel edificio no reunía las exigencias de los adelantos de la época, que además de no estar en un lugar conveniente y no contar con el espacio necesario, carecía “de todos los elementos y condiciones necesarias para el tratamiento que requieren los locos, y no pudiendo ser administrado y dirigido de un modo especial...porque carece de habitaciones para este objeto y de oficinas para su servicio” (Ramos 1876: 115-118). Estas críticas al edificio coinciden con las que destaca Sandra Sofía García Selva (2015: 93) que el edificio mantenía un aspecto carcelario. Las deficiencias que se identifican en la arquitectura de lo que debía ser un espacio disciplinario para los dementes, son razones para distanciarse de las conclusiones de Antonia Rivera Rivera (1995: 171), quien afirma que con aquel edificio se implantó en la Isla “la última novedad en la atención a los dementes”.

Como puede verse, las ideas que se manejaban en la Diputación Provincial sobre el manicomio eran distintas a las que había expresado el arquitecto Guitian. Todo lo relacionado con la cura de la demencia giraba en torno al aislamiento y al carácter directivo del médico. Estas ideas están expresadas en los planteamientos de Pi y Molist (1860: 16): el manicomio debe estar dispuesto de tal manera que permita la clasificación de los enfermos, que concilie la reclusión rigurosa con una prudente libertad, que

27 La Gaceta de Puerto Rico, 11 de febrero de 1873, 1.

28 La Gaceta de Puerto Rico, 3 de febrero de 1872, 1.

29 La Gaceta de Puerto Rico, 30 de octubre de 1872, 1.

facilite los servicios y la vigilancia sobre los enfermos, y que esté dirigido por un médico. La importancia del médico en relación con la beneficencia se ve expresada en el nombramiento del médico criollo Manuel A. Alonso Pacheco como director de la Casa de Beneficencia y Manicomio. A mediados de 1873, ya Alonso Pacheco aparece firmando los informes sobre las actividades de la Casa de Beneficencia.³⁰ A finales de ese mismo año los dementes se mudaron al manicomio y se convocó a los que aspiraran a llenar la plaza del médico de la Casa de Beneficencia y Manicomio. Entre las responsabilidades que debía cumplir este médico estaban: atender a los asilados y a los empleados que durmieran en las instalaciones, realizar dos visitas diarias a los asilados, informar al director sobre las enfermedades y causas de muerte, recomendar aspectos sobre la higiene, llevar la observación clínica de cada demente e indicar al director cuando considerara que uno de ellos estaba curado.³¹

Para el momento del traslado de los dementes de la Casa de Beneficencia al manicomio, la población general de ese asilo era de 268 individuos, y los locos eran 98. La Casa de Beneficencia quedó para atender únicamente a los niños huérfanos, dejando fuera a los adultos impedidos. Así que, para el momento de los inicios de la atención de los dementes en el manicomio, habían cambiado las ideas sobre el cuidado de los locos en la Isla. Se suponía que, a partir de entonces las actividades dirigidas a la recuperación de la razón de los dementes, estarían en manos del galeno que fuera seleccionado como médico de la casa de Beneficencia y Manicomio. Es importante aclarar que la situación de los dementes no cambió como se esperaba. Francisco de Goenaga, el médico designado para la Casa de Beneficencia y Manicomio en 1894, sostenía que al momento de asumir el control de los dementes, aquella instalación estaba en oposición a las exigencias científicas y que su fin primordial no estaba centrado en la curación, sino en impedir la fuga de los internos (Goenaga 1894: 7).

A modo de conclusión puede decirse que los orígenes del manicomio de Puerto Rico están relacionados, entre otras cosas, con la implantación del discurso de la beneficencia pública en la Isla, en donde el Estado se interesó por encerrar a los menesterosos para defender el desarrollo económico de la sociedad. En los primeros momentos del siglo XIX la demencia no se consideró como una enfermedad, sino que en ocasiones se veía como un peligro social que había que controlar, y para eso la cárcel había sido suficiente. Así que cuando a mediados de este siglo llegó el discurso sobre la demencia como una enfermedad que podía ser curada, ya se había planificado un edificio para albergarlos; solo que la finalidad de esa edificación no era la curación, sino brindarles unas mejores condiciones de encierro. Cuando los defensores del discurso de la curación del alienado apoyaron la construcción del manicomio, no se percataron que el diseño arquitectónico del que disponían no estaba centrado en la curación. Al construirse el edificio, que según la ciencia del momento no reunía las condiciones necesarias para el proceso de curación, e identificar las necesidades económicas al momento de instalarse la Diputación Provincial, terminaron por llevar a los dementes a un ambiente que no era el que la

30 La Gaceta de Puerto Rico, 23 de agosto de 1873, 2.

31 La Gaceta de Puerto Rico, 5 de marzo de 1874, 3.

ciencia recomendaba. Por eso las dificultades para que el edificio funcionara como un espacio especializado, según lo concebía la ciencia de Pinel. Aquella arquitectura no fue la más indica, pero era el único lugar disponible para dar inicio al proyecto de separar a los locos de los demás asilos.

REFERENCIAS

- Actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico, 1812-1814.** Puerto Rico: Publicación Oficial del Municipio de San Juan, 1968, p. 305.
- ÁLVAREZ ANTUÑA, Víctor y GARCÍA GUERRA, Delfín. **La enfermedad mental en la obra de Faustino Roel (1821-1895):** los orígenes de la asistencia psiquiátrica en Asturias. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1995, p. 318.
- APARICIO BASAURI, Víctor y SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, Ana Esther. Norma y ley en la psiquiatría española (1822-1986). En: APARICIO BASAURI, Víctor (Comp.), **Orígenes y fundamentos de la psiquiatría en España.** Madrid: Editorial Libro del Año, 1997, pp. 21-42.
- ARANA SOTO, Salvador. **El hospital de Puerto Rico (Historia del Hospital Militar).** San Juan: Asociación Médica de Puerto Rico, 1976, p. 294.
- ARANA SOTO, Salvador. **Historia de la medicina puertorriqueña hasta 1898.** San Juan, S.E, 1974, p. 807.
- CASTRO, María de los Ángeles. **Arquitectura en San Juan de Puerto Rico (siglo XIX).** Puerto Rico: Editorial Universitaria de la Universidad de Puerto Rico, 1980, p. 424
- COLOMBANI, María Celia. **Foucault y lo político.** Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 248.
- Disposiciones Oficiales de Puerto Rico (1 de julio de 1872-31 de diciembre de 1873)** 1876. Puerto Rico: Est. Tipográfica de González, 1876, p. 440.
- FERNÁNDEZ IGLESIAS, Fermín. **La beneficencia en España.** Tomo I. Madrid: Establecimiento tipográfico de Manuel Minuesa, 1876, p. 694.
- FOUCAULT, Michel. **El poder psiquiátrico.** Trad. Horacio Pons. Madrid: Ediciones Akal, 2005, p. 381.
- FOUCAULT, Michel. Espacio, saber y poder. En: **El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida.** Trad. Horacio Pons. México: Siglo Veintiuno Editores, 2012, pp. 139-158.
- FOUCAULT, Michel. **La verdad y las formas jurídicas.** Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa Editorial, 1978, p. 174.
- FOUCAULT, Michel. **Los anormales.** Trad. Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 350.
- GARCÍA SELVA, Sandra Sofía. **La razón de la sinrazón: Paradigmas, tratamientos y encierro de los alienados en Puerto Rico del siglo XIX, 1844-1898.** Tesis (Doctorado en Historia) Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2010, p. 206.
- GOENAGA, Francisco de. **Breve idea del actual estado del Asilo Provincial de beneficencia y Manicomio, de sus deficiencias y de sus modificaciones más urgentes.** Puerto Rico: Taller tipográfico de Beneficencia, 1894, p. 11.
- GOENAGA, Francisco de. **Memoria anual del manicomio de San Juan de Puerto Rico en 1906.** New York, York Printing Co., F.J. Dassori, 1906, p. 64.
- HOSTOS, Adolfo de. **Historia de San Juan, ciudad murada. Ensayo acerca del proceso de la civilización en la ciudad española de San Juan Bautista de Puerto Rico.** San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1983, p. 590.
- LLORACH, Pablo. Los manicomios en España. En: **El siglo médico**, Núm. 467, diciembre de 1862, Madrid: Imprenta de M. Rojas, 1862, pp. 787-789.
- MAZA ZORRILLA, Elena. **Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI-XX. Aproximación histórica.** Valladolid: Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1987, p. 267.
- MONLAU, Pedro Felipe. **Elementos de higiene pública, o el arte de conservar la**

salud de los pueblos. Madrid: Imprenta y estereopica de M. Rivadeneyra, 1862, p. 599.

MUÑIZ VÁZQUEZ, Francisco J. **Los locos de Ballajá y su entorno: la aparición de la locura en Puerto Rico en el siglo XIX (1844-1898).** Tesis (Doctorado en Historia) Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2015, p. 218.

PÉREZ DE GUZMÁN Y GALLO, Juan. **Memo-ria de la vida de Sor Teresa Viver y Candell, superiora de las Hijas de la Caridad del Hospital de Dementes de Santa Isabel de Leganés.** Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1911, p. 91.

PI y MOLIST, Emilio. **Proyecto médico razonado para la construcción del Manicomio de Santa Cruz de Barcelona.** Barcelona: Imprenta y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, 1860. P. 367.

RAMOS, Francisco. **Prontuario de disposiciones oficiales.** Puerto Rico: Imprenta de González, 1876, p. 531

Reglamento General de Beneficencia Pública. Puerto Rico: Imprenta del Gobierno, 1822, p. 15.

Reglamento General de Beneficencia Pública. Barcelona: Imprenta de Gaspar, 1837, p. 23.

REY GONZÁLEZ, Antonio. La psiquiatría en España en el siglo XIX. En: APARICIO BASAURI, Víctor (Comp.), **Orígenes y fundamentos de la psiquiatría en España.** Madrid: Editorial Libro del Año, 1997, pp. 43-54.

RIVERA RIVERA, Antonia. **El Estado Español y la Beneficencia en el Puerto Rico del Siglo XIX.** Republica Dominicana: Editorial El Cuervo Dorado, 1995, p. 235.

ROSSELLÓ, Juan A. **Historia de la psiquiatría en Puerto Rico, Siglo XIX.** Departamento de Psiquiatría, Recinto de Ciencias Médicas, Universidad de Puerto Rico, 1975, p. 423.

SALCEDO CHIRINOS, César Augusto. **Las negociaciones del arte de curar. Los orígenes de la regulación de las prácticas sanitarias en Puerto Rico (2826-2846).** Lajas: Editorial Akelarre, 2016, p. 243.

VILLENA ESPINOSA, Rafael. **El sexenio democrático en la Provincia de Ciudad Real: economía, poder y sociedad (1868-1874).** Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, p. 792.

Artigo recebido em agosto de 2019 e aprovado em outubro de 2019.

O RAP EM CUBA: uma perspectiva afrodiaspórica

RAP IN CUBA: an afro-diasporic perspective

Amailton Magno Azevedo
UNIVERSIDADE PONTIFÍCIA DE SÃO PAULO (PUC-SP), BR

Resumo

Este artigo buscou problematizar o rap em Havana a partir de dois grupos - Orishas e Obesesión - para investigar as inquietudes, decepções e problemas vividos por uma geração de jovens negros durante e após o “período especial” que coincide, respectivamente, com as décadas de 1990 e 2000. Importa mencionar que o artigo tomou como referência teórica os estudos em torno da questão de raça e gênero para pensar as decepções dos jovens negros e mestiços cubanos com o racismo; bem como os pressupostos teóricos da diáspora negra para sondar os diálogos interculturais entre os músicos.

Palavras-chave: música, estética e memória

Summary

This article sought to problematize rap in Havana from two groups - Orishas and Obesesión - to investigate the concerns, disappointments and problems experienced by a generation of young blacks during and after the “special period” that coincide, respectively, with the decades of 1990 and 2000. It should be mentioned that the article took as a theoretical reference the studies around the question of race and gender to think about the disappointments of young black Cubans with racism; as well as the theoretical assumptions of the black diaspora to probe the intercultural dialogues among the musicians.

Keywords: music, aesthetics and memory

Resumen

Este artículo buscó problematizar el rap en La Habana a partir de dos grupos - Orishas y Obesesión - para investigar las inquietudes, decepciones y problemas vividos por una

generación de jóvenes negros durante y después del “período especial” que coincide, respectivamente, con las décadas de 1990 y 2000. Es importante mencionar que el artículo tomó como referencia teórica los estudios en torno a la cuestión de raza y género para pensar las decepciones de los jóvenes negros cubanos con el racismo; así como los presupuestos teóricos de la diáspora negra para sondear los diálogos interculturales entre los músicos.

Palabras claves: música, estética y memoria

Na noite do dia 01 de janeiro de 2019, tive a oportunidade de assistir a orquestra “Adalberto Alvarez y su son”¹, que se apresentou na Praça La Piragua, em Havana, em homenagem aos 60 anos da revolução cubana. Eis, que durante um número, um rapero ocupou o palco e executou suas rimas sob o compasso rítmico do son. Naquela noite fui também apresentado a Temba, um dos precursores do rap cubano, que após os cumprimentos e uma rápida conversa, se voltou para o palco e acompanhou o show exibindo sofisticados passos de dança no ritmo do son. Tanto no palco como na platéia, os raperos pareciam estar muito confortáveis em transitar por estilos musicais diferentes. Flertaram o tempo todo com uma experiência inter e transcultural. O maestro Adalberto Alvarez é um respeitado e reconhecido arranjador e sua interlocução com o rap me avisavam que esse estilo estava incorporado ao universo musical de Cuba. Mas não foi sempre assim.

O diálogo vivido naquele palco entre o arranjador e o rapero me provocou a pensar a música negra sob o prisma do diálogo intercultural e de perceber uma teia de informações, incidindo em um tipo de comunicação alheia à história nacional. Percebi ali que a idéia de nação ensimesmada era corroída pelo movimento de uma história sônica negra, ainda mais em tempos de intensos fluxos e refluxos globais de informação.

Os estudos sobre o rap afirmam que esse gênero narrativo possui heranças que se remetem ao griot africano, ao reggae jamaicano e se desenvolveu em um ambiente de abandono, segregação e pobreza no bairro do Bronx, em Nova York (Giro, 2007, p. 12). Deve-se também considerar que o rap, obra de jovens negros e latinos mestiços pobres, esteve articulado a outras linguagens como a pintura mural e a dança de rua, configurando uma cultura negra urbana designada como hip hop. Ayala defende uma interpretação ancorada em um prisma cubano quando afirma que “o rap como gênero narrativo se aproxima, de outros gêneros da música cubana, sobretudo o guaguancó e a guaracha. (Ayala: 2003, p. 398).

Importa mencionar que outros estudos sobre o hip hop e o rap em Cuba avançaram realçando novas questões. Roberto Zurbarano (2004), Tanya Saunders (2015), Alejandro Zamora (2017), Peter Marc (2016), Grizel Hernández Baguer e Malcoms Junco Duffay (2019) elaboraram um tipo de abordagem centrada nas questões de raça, gênero e sexualidade para pensar as decepções dos jovens negros com o racismo e a violência policial.

1 Son é um gênero de música e dança que se origina em Cuba no final do século XIX.

O rap em Havana: músicos, espaços, mídia, intelectuais e artistas

Em diálogo com essa tendência de estudos acima, esse artigo buscou problematizar o rap em Havana a partir de dois grupos: Orishas e Obesesión, para perceber as inquietudes, decepções e problemas vividos por uma geração de jovens negros durante e após o “período especial” que coincide, respectivamente, com as décadas de 1990 e 2000. Ayala, afirma que o “período especial” provocou uma inflexão na política econômica do regime socialista após o colapso do império soviético, o triunfo do neoliberalismo e a permanência do bloqueio americano. Com o fim do bloco socialista, Cuba estabelece uma virada econômica centrada na abertura ao turismo, dolarização e renovação das relações internacionais com Espanha, Canadá, México e Itália.

Do ponto de vista social o adjetivo “especial” dissimulava o colapso social, quando a prostituição, fome, pobreza, precariedade dos serviços públicos tornaram-se rotina na primeira metade da década de 1990. Do ponto de vista musical, os artistas, que até o “período especial”, serviam apenas para exportar a imagem e mensagem da revolução, agora se transformam em atores voltados para angariar divisas e um meio publicitário de atrair turistas para a ilha. (Ayala: 2003, p. 392).

Com o rap ocorre exatamente o inverso. Uma geração de jovens negros importa essa linguagem musical para expressar seus anseios e projetos. Essa novidade coincide com a inflexão na postura do regime socialista que naquele momento passou a admitir a presença do rock, da salsa e do próprio rap.

Em entrevista com Ruben Marin, um dos expoentes da primeira geração de raperos em Cuba, nos anos 1990, o rap foi apropriado como uma linguagem musical que permitiu criticar o racismo anti-negro em Cuba². Nos anos de 1980 foram os dançarinos de rua que a introduziram e fizeram disparar o nascimento de uma nova linguagem artística, urbana, jovem e negra. No ano de 1989, músicos promovem intercâmbios, incorporando elementos desse gênero como se constata com a orquestra Aragón que grava “Oye sacúdete” que sigue Adalberto Alvarez y su orquestra com “Yo voy a pedir pa ti” donde a los cámbios yoruba se une una parte de rap” (Ayala: 2003, p. 393).

Rubem Marin me contou que sua geração ouvia pelo rádio, o rap produzido em Porto Rico, EUA e outros países da América Latina. Não especificou quais países latinos, mas se percebe uma comunicação juvenil, favorecendo na edificação de uma linguagem musical mediada por diálogos afro-americanos e caribenhos. Disse que foi o primeiro músico a gravar um disco de rap em 1996. Afirmou também que o tema do disco foi dedicado à Malcom X, depois de ter lido sete vezes sua autobiografia. Tudo indica que Rubem se filiou à tradição política do nacionalismo negro que busca contestar os padrões de hegemonia branca. A figura de Malcom X foi recorrente em sua entrevista, reativando em Cuba a postura de combatividade e ativismo que caracterizava o rap naquela década.

Outra figura importante na introdução do rap em Cuba foi Rodolfo Rensoli, responsável por organizar o primeiro festival de rap, em 1995. Esse evento, repetido

² Entrevista com Rubem Marin concedida ao autor no dia 19/12/2018.

em anos posteriores, foi importante porque aglutinou, revelou e destacou os melhores grupos de rap. Considera-se que a década de 90 foi a época de ouro do rap em Cuba, pois fervilhava uma cena juvenil e urbana preocupada em desenvolver uma linguagem musical inédita no contexto musical cubano; bem como criticar o racismo vivido pelos negros e a vulnerabilidade dos mais pobres.

As cidades de Havana, Santiago de Cuba e Santa Clara transformaram-se em foco de efervescência cultural em torno do rap. Nesta cena destacaram-se grupos como Primeira Base, Obsesión, SBS, Amenaza, Justicia, Tiempo, Grandes Ligas, Triple A, La Corte, Home Club, Reyes de la Calles, Base X, B e G Bronx, Cambio Latino, Proyecto F, Ambar, Grupo Uno, Doble Filo, Anonimo Consejo, Orishas e Madera Limpia (Giro: 2007, p. 12). Destacou-se também o papel dos produtores musicais. Malcoms Justicia me informou que Pablo Herrera se transformou no primeiro produtor do rap naquele período³. Seguindo a trilha aberta por Pablo, Malcoms Justicia foi também responsável por contribuir na formatação estética dessa linguagem musical. A partir da conversa com Malcoms pude perceber que o produtor se transformou em um pensador, pois pesquisava diferentes estilos e elaborava as combinações rítmicas, as texturas sonoras e timbrísticas.

Os raperos se aproximaram também de instituições culturais que permitiram canais de disseminação e relativa visibilidade como as vividas com Asociación Hermanos Saíz, UNEAC (União dos Escritores e Artistas Cubanos), Casa de Las Americas, Casa de Cultura, Instituto Cubano de Música e o CIDMUC (Centro de Investigación e Desenvolvimento da Música Cubana).

Com a Asociación Hernández Saíz, presidida por Roberto Zurbano, foi possível angariar recursos e equipamentos que fortalecesse a cena. O próprio Roberto Zurbano em entrevista ao autor, afirma que se aproximou do rap, pois entendia se tratar de uma expressão jovem e negra que defendia emancipação social e reivindicação racial. Essa relação favoreceu na articulação de base de apoio e de interlocução com o regime cubano⁴.

Outros atores se envolveram também com os raperos no sentido de estreitar laços e apoio institucional. O artista e ativista afroamericano Harry Belafonte se enfrontou nesse circuito e contribuiu na aproximação política entre o regime e o movimento rap e hip hop. Roberto Zurbano me afirmou que durante uma entrevista que Harry faria com Fidel Castro, o artista lhe informou sobre uma cena negra e juvenil vibrante em torno do rap. Demonstrando desconhecimento, Fidel solicita à Harry que lhe conte sobre o assunto. Pode-se considerar que foi essa conversa o motivo que resultou na fundação da Agência Cubana de Rap, no bairro de Centro Havana, em 2002.

A rapera e ativista negra Magie López que presidiu a Agência, entre 2007 e 2012, reconhece, num gesto de gratidão, o papel de Harry Belafonte, como assim relata em uma entrevista publicada na *Movimiento*, em 2002:

Primeiro quería agradecerle a Harry, y al resto, la amabilidad de estar aquí con nosotros porque la primera vez que pidió reunirse con una re-

3 Entrevista com Malcoms Justicia concedida ao autor no dia 26/01/2019.

4 Entrevista com Roberto Zurbano concedida ao autor no dia 20/12/2018.

presentación de nuestro movimiento fue algo realmente increíble. Después de esa reunión sucedieron cambios muy positivos para nosotros. Y muchos otros surgieron producto de esa reunión que Harry había tenido con Fidel. Sabemos eso y constará en la historia del hip hop cubano⁵.

Seu relato realça uma articulação entre arte e política, bem como uma profissionalização do rap em Cuba. Alejandro Zamora entende que a fundação da Agência foi importante, pois criou um espaço institucional que permitia reunir os artistas e pensar em projetos de profissionalização e difusão do rap em escala nacional e internacional⁶. Foi a partir da Agência que a gravação da primeira coletânea de rap foi possível, em 2007. Nela, reuniram-se os protagonistas mais ativos e criativos de uma tendência musical que se afirmava no contexto urbano de Cuba.

Magia me informou que a Agência não atraiu apenas artistas envolvidos com a cultura hip hop e com rap, mas também músicos envolvidos com o reggaeton - um estilo musical importado de Porto Rico. Diz que durante seu mandato buscou mediar e dirigir os conflitos internos em relação à proposta artística e política da Agência. Afirmou que a Agência devia favorecer um tipo de projeto musical e artístico centrado no compromisso com o ativismo político, engajamento social, trabalho comunitário e o cuidado com os mais pobres. Desse modo, a tendência mais festiva e comercial ligado ao reggaeton perdeu espaço e força política na Agência.

Foi também com a fundação da Agência que novos meios de divulgação da cultura rap e hip hop ganharam força como a substituição do antigo fanzine Café Hip Hop que fora substituído pela mais importante revista ligada ao assunto: "Movimiento: la revista cubana de hip hop". Seu projeto editorial consistia em divulgar exclusivamente os lançamentos de discos, shows, entrevistas com os artistas; bem como indicar leituras sobre literatura, história, sociologia, tendo a temática negra como preocupação central.

Em sua primeira gestão a revista foi dirigida por pessoas responsáveis pela institucionalização, profissionalização e difusão da cultura hip hop como seu primeiro presidente Ariel Fernandez Dias, que contava com Elvira Rodrigues Puerto como editora chefe, Sady Álvarez Reyes na redação, Puntá G no desenho, Ariel Arias Jiménez como diretor de fotografia, Marta Lesmes na revisão e Alexandre Pérez na comercialização e relações públicas.

No corpo editorial figuravam os artistas e intelectuais também envolvidos com o projeto de tornar o rap uma expressão musical em Cuba como Ruben Marin, Magia López, Alexei Rodrigues, Sekou Umoja, Yrak Saens, Joaquín Borges-Triana, Roberto Zurbano, Tomás Fernandez Robaina, Pablo Herrera, Victor Fowler, Ismael Gonzalez Castañer, Tania Cañet, YesYesenia Sélier, Tania Cordero, Gloria Rolando, Maikel García, Grizel Hernandez e William Figueiredo. Em torno da agência e da revista uma rede de artistas e intelectuais interessados em fazer expandir uma narrativa que tecia críticas contundentes ao racismo em Cuba, tema ignorado até a emergência dessa geração.

Na edição de n.2, de 2002, a proposta se centrou em abordar a história do rap, entrevistar raperos, jazzistas, ativistas e indicar leituras com temas que já comentei. De

5 Movimiento: la revista cubana del hip hop, 2007, p. 6.

6 Alejandro Zamora em entrevista ao autor no dia 19/12/2018.

todas as matérias a matéria “Encuentro entre amigos” merece atenção, pois se tratava de uma roda de conversa entre os ativistas afro-americanos Harry Belafonte, Danny Glover, Julia Belafonte e James Early com os artistas e ativistas afro-cubanos Susana Garcia Amorós, Ariel Fernandez, Pablo Herrera, El Tipo Este, Sekou Umoja, Magia Lopes, Adeyeme “Kokino” Umoja e Georgina Gómes Tabio.

A conversa proposta por Harry Belafonte abordou temas que avançavam na formação de uma rede de intercâmbios e de reposicionar o rap e o hip hop como cultura negra de resistência em escala global, pois reconheciam que o rap cubano e o brasileiro, naquele momento, ainda preservavam os valores políticos do rap se comparado ao seu congênere nos EUA, que na visão dos presentes na roda, havia descambado para o besteiro temático e um comercialismo vazio.

Outra dimensão importante na consolidação do rap foi a aproximação entre os raperos com intelectuais e artistas de outras áreas. O produtor Pablo Herrera destaca poetas como Ismail Gonzáles Castañer, Victor Fowler e Eloy Machado, a artista Gisela Arandia, os pintores Roberto Diogo e Manuel Mendina, a escritora Nancy Morejon e os cineastas Sara Gómes, Gloria Rolando, Santiago Álvarez e Fernando Pérez, permitiram permitiu ampliar o repertório bibliográfico que, diretamente influenciou a visão de mundos dos raperos e no temário das letras.

O pesquisador Tomás Fernández Robaina, foi também outra pessoa que contribuiu na formação dessa rede de contatos ao organizar o curso “La História del Negro en Cuba” na Biblioteca Nacional, em 2002. Esse curso permitiu aos raperos acessar uma bibliografia que abordava temas sobre a história negra como general negro Antonio Maceo que lutou na guerra da independência de Cuba e o poeta negro Nicolas Guillen, considerado o primeiro escritor a incorporar elementos das religiões negras cubanas em seus poemas, citando diferentes orixás. Tomás propunha uma interpretação sob o prisma da descolonização teórica e política. O curso permitiu também ampliar o repertório dos raperos influenciados, naquele momento, pelas referências do rap estadunidense.

Outra figura importante foi Roberto Zurbano que se transformou em um parceiro e interlocutor dos raperos com as instituições como Asociación Hermanos Saíz e Casa de Las Americas. Zurbano é um intelectual negro reconhecido e admirado pela comunidade hip hop, pois também influenciou na formação intelectual dos artistas.

Conheci Zurbano no Brasil quando ministrou uma palestra na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 2011. Nosso segundo encontro foi em dezembro de 2018, quando estive em Havana para desenvolver minha pesquisa sobre o rap cubano e ministrar uma conferência na Casa de Las Americas. Durante as investigações descobri que Roberto Zurbano era uma dos especialistas sobre a temática negra em Cuba e isso me motivou a conversar com ele para me enfronhar nos debates e questões internas do rap em Havana.

Nosso terceiro encontro foi em seu apartamento, situado na Rua Neptuno, no bairro de Centro de Havana. Essa conversa foi a mais proveitosa, pois adentrei ao universo pessoal de Zurbano. Percebi que seu apartamento havia se tornado uma pequena biblioteca e circuito cultural. Seu acervo incluía títulos que se remetiam ao universo afrocubano e africano, desde arte, religião, educação, história, sociologia, filosofia e outras áreas.

Desde o início dos anos de 1960, Cuba traduzia os autores considerados antiimperialistas e anticolonialistas. Nos anos de 1980, a geração de Zurbano acessou esses textos e leu autores africanos como Leopold Senghor e Chinua Achebe e afro-caribenhos como Edoard Glissant, Frantz Fanon, Malcom X e Aimè Cesaire. Autores que considero centrais no pensamento anti-colonial. No seu acervo pessoal, havia também títulos que se remetiam a outros universos culturais como Sheakespeare, o que revela uma postura avessa a qualquer tipo de provincialismo intelectual.

Importa considerar também que a decoração da sala estava repleta de quadros, fotografias, cartazes com motivos negros. Em uma parede mantinha um quadro com temática afroreligiosa, em outra, um quadro sobre Fausto; o personagem de Goethe. Assim como outros agentes artísticos ligados ao rap, Zurbano mantinha um quadro com a figura de Malcom X no canto da sala, o que demonstrava seu apego à narrativa anti-racista.

Em relação ao contexto político cubano Zurbano tecia duras críticas ao racismo institucional e cultural também presentes no socialismo. Seu olhar alertava para as limitações da esquerda ocidental e branca em relação às novas políticas de identidade que se fortaleceram no final do século XX e início do XXI. Sua postura também refutava o afrocentrismo ortodoxo que estrangulava o diálogo e marginaliza do debate os negros de pele clara. As conversas que tive com Zurbano me permitiram refletir que ele havia se transformado em mais um agente social do rap e do hip hop em Havana.

Do ponto de vista grande mídia o rap não obteve sucesso. Apesar do apoio de instituições, intelectuais e artistas os obstáculos se mostraram intransponíveis, o que dificultou a popularização (Giro, 2007, p. 9-13). A falta de abertura provocou movimentos distintos na comunidade rapera desde a atuação em mídias alternativas ou sair de Cuba para buscar outras possibilidades como se nota no relato do raperito Vitalício:

El problema de los medios de comunicación, los cuales solo siguen a las corrientes facilistas y afectan muchísimo al rap en su conjunto. Tomándolo por el lado bueno, las dificultades te obligan a superarte más para resolverlas en la medida en que crecemos como artistas. Así se produce a la par el natural proceso de decantación⁷

A maioria dos raperos ficou na ilha e tomou a via do ativismo político e de produção de suas mídias alternativas, como se constata com a revista *Movimiento*. Mas, o grupo Orishas, que na sua primeira versão se chamava *Amenaza*, preferiu pela saída de Cuba e assinou contrato com a multinacional EMI, que resultou na gravação do seu primeiro disco “*A Lo Cubano*”, de 1999.

Com exceção de Orishas, os raperos em Havana ficaram restritos ao circuito social de jovens engajados com a música e dos atores sociais ligados às instituições como artistas e intelectuais. O obstáculo imposto pelos grandes meios de comunicação provocou uma invisibilidade para o grande público, como pude constatar em 2003, quando estive na festa de aniversário de Ana Moracen Naranjo, no bairro de Playa, em Havana.

As músicas executadas durante a noite se remeteram quase sempre ao universo da rumba e da salsa. As pessoas presentes na festa ignoraram completamente o rap cubano,

7 Entrevista do raperito Vitalício para a revista *Movimiento*: la revista cubana de hip hop, 2002, p.11.

mais por desconhecimento do que repulsa, pois no cardápio musical oferecido na festa havia o músico afroamericano Fithy Cent que naquele ano havia emplacado seu hit “In da Club” em escala mundial. O rapero Vitalício acertou o alvo quando criticava a postura cega dos grandes meios de comunicação cubanos.

Orishas e Obsesión: dilemas entre o rap ativista e o comercial

Escolhi os grupos Orishás e Obsesión por três fatores que fundamentam o recorte: o primeiro, porque os grupos trilharam caminhos diferentes no contexto do rap em Havana. Orishas preferiu o mercado convencional da indústria fonográfica, enquanto Obsesión tomou o caminho do ativismo político e da produção musical underground, visando um mercado mais orgânico. O segundo fator preponderante é que não me foi possível pesquisar os seiscentos grupos de rap que surgiram em Cuba, e os duzentos, em Havana, durante as décadas de 1990 e 2000. E o terceiro, os dois grupos escolhidos transitam por temas coincidentes com os demais como afirmação do orgulho negro, crítica ao racismo e defesa dos injustiçados sociais. Temas que formataram a estética do rap em escala global.

Orishás, formado por Russo, Yotuel e Roldan Rivera, surge com o nome Amenaza, em 1996. Produzido por Pablo Herrera na fase inicial, se destacaram nos festivais de rap organizado por Rodolfo Rensoli. Mas, conquistaram fama mundial com o lançamento do disco “A Lo Cubano” que fora produzido na França pela multinacional EMI, em 1999. Como eu havia afirmado, o grupo opta pela saída de Cuba para projetar sua proposta musical, devido à ausência de espaço nas grandes mídias cubanas. O disco “A Lo Cubano” alcançou o número de quatrocentas mil cópias vendidas, tornando Orishás uma referência no contexto do rap e da música urbana no mundo.

Dos estudos acadêmicos consultados nenhum deles se propôs a pensar o impacto do Orishas na cena do rap cubano. Sua escolha significou uma dificuldade de diálogo, mas também de penetrar em um terreno arenoso e perigoso, pois sua invenção se passou na França dentro dos padrões da indústria fonográfica. No entanto, creio ser necessário pensar o impacto do grupo no universo do mainstream que projetou o rap cubano em escala global.

Stuart Hall afirma que a relação entre cultura negra e as burocracias tecnológicas da cultura de massa provoca um esvaziamento da primeira. Mas, como se trata de relação, Hall argumenta também que os protagonistas negros e sua cultura também atuam veiculando seus dizeres e saberes.

A tradição da crítica cultural sobre a cultura popular desde a escola de Frankfurt sugere o esvaziamento e a alienação provocados pela mercantilização. No entanto, mesmo dentro do mercado *“a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular mainstream, elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação”*(Hall: 2003, p.324).

Sob o prisma da crítica cultural pós-colonial elaborada por Hall, não demonizo ou santifico artistas que optam pela lógica do mercado. Cabe, evidentemente, pensar

na relação que um artista de massa estabelece enquanto proposta estética e política. E, no caso do Orishás, elementos de valorização da negritude, da cubanidade, da música “tradicional” cubana, estiveram sempre em evidência. Trata-se, portanto, de um grupo de rap que afirma uma memória e auto-representação específicas.

Além do disco “A Lo Cubano”, o grupo gravou outros dois que são interesse da pesquisa porque estão delimitados dentro do recorte temporal: “Emigrante”, de 2002, e “El Kilo”, de 2005. As temáticas giram em torno do elogio da negritude, da cubanidade, das heranças religiosas e musicais negras, identidade, família, diáspora e imigração.

Na primeira fase, quando ainda adotavam o nome de Amenaza, pode se considerar, como assim afirma o produtor Pablo Herrera, o grupo propunha uma linhagem assentada mais na reivindicação racial, que segundo o produtor, significava apontar para um rap afro-cubano. Na segunda fase, a reivindicação racial permanece, mas a questão da cubanidade assume lugar de destaque.

Isto posto, passemos a análise das letras para perceber as nuances e detalhes que configuram o estilo do grupo Orishás. Nas letras “Represent”, “537 Cuba” e “A Lo Cubano”, do disco “A Lo Cubano”, “Guajiro”, do disco “Emigrante” e “Naci Orishas” e “Quem te digo” do disco “El Kilo” o tema da cubanidade se afirma por meio de representações simbólicas.

Nos termos de Benedict Anderson, a nação é uma comunidade política imaginada na modernidade e onde as pessoas idealizam valores comuns. (Anderson: 2009). A comunidade política imaginada por Orishás circunscreve-se em símbolos recorrente como o ron, mulata, tabaco, orixás e as expressões musicais, definindo assim para o grupo a noção de cubanidade.

Se em “Represent”, “A Lo Cubano”, “Naci Orishás” e “Quem te digo” esses símbolos expressam a cubanidade, sobretudo, no contexto urbano, em “537 Cuba” e “Guajiro” a ideia é retratada no ambiente rural. Em “Guajiro” o camponês é o apanágio da força e coragem, enquanto a versão feminina se limita à beleza física.

Essa invenção coincide com o período de reestruturação econômica de Cuba, quando a música deixava de exportar a mensagem da revolução para se transformar em meio de angariar divisas e atrair turistas. Mesmo que Orishás tenha produzido seu disco na França, a ideia veiculada atendia a expectativa de superação da crise social e econômica.

Do ponto de vista religioso, o grupo filia-se à tradição yorubana ao reverenciar os orixás “Eleguá” e “Changó” nas letras “A Lo Cubano” e “Canto para Eleguá e Changó”. Na Filosofia religiosa yorubana, Eleguá é o responsável por abrir os caminhos e Changó, o orixá defensor da justiça. Outros orixás também aparecem na letra “Represent” como Oxum, a deusa da beleza e fertilidade, e o Oxalá que detém marcas atribuídas à paciência e sabedoria. A questão da negritude se imiscui com as menções ao universo religioso, reafirmando uma postura ativa e orgulhosa.

O tema da mulher surge nas músicas “Mística”, “Madre”, do disco “A Lo Cubano” e nas “Mujer” e “Guajiro”, do disco “Emigrante”. Em “Mística”, o grupo sugere uma ideia de mulher cubana representada pela mulata com alguém atraente, sedutora e ardente. Essa postura colaborava para solidificar uma mensagem pautada, exclusivamente, em atributos físicos e sexuais. Algo que se repete na música “Guajiro”. Um estereótipo reducionista e

frágil. Em “Madre”, os atributos femininos estão voltados para a maternidade e família. Portanto, os predicados femininos restringem-se a esses papéis: maternidade e sexo. Essa visão não se reproduz na música “Mujer” quando fazem um elogio positivo à mulher e uma crítica contundente à exploração sexual. O tema da exploração sexual retrata no olhar desse autor, a prostituição feminina, que se tornou recorrente em Havana, na década de 1990.

No disco “Emigrante”, o tema da imigração se tornou preocupação central na proposta, como assim é possível identificar nas músicas “Gladiadores” e “Emigrantes”. Na primeira, a mensagem faz uma homenagem aos imigrantes por sua coragem ao enfrentar os perigos de uma experiência traumática de deslocamento geográfico e cultural. Explicitamente *“a tormenta helada inmensas, olas destrozaban la locura, la barca rota, la amargura al mar, pido cordura mi madre me abrazava, yo rezaba”* fazia referência a história da imigração cubana durante a crise econômica dos anos de 1990.

Na segunda letra, “Emigrantes”, a narrativa foi elaborada sob o prisma do colonizado que se desterritorializa, porém se reinventa. O eu enunciador cita o peruano, chileno, colombiano, chinês e o afroamericano como aliados do cubano na luta contra o preconceito racial. Ao mesmo tempo essa aliança sugere uma rede de solidariedade e de veiculação das heranças culturais do colonizado. Busca-se a partir dessa utopia reimaginar o mundo para curar a dor exílio.

As letras “Reina de Calle”, “Tumbando y dando” e “ La Calle”, do disco El Kilo, destacam-se pela crítica social ácida em relação ao sofrimentos dos mais pobres, o racismo anti-negro e ao fascismo. Especificamente a letra “Tumbando y dando” a mensagem refutava os discursos totalitários que teimavam em reemergir no início do século XXI, sobretudo, em relação aos imigrantes, atores sociais eleitos como expressão do mal e da inferioridade. Um retorno sombrio do discurso colonial.

Orishás também tratou de temas ligados à família, relações amorosas e de amizade que expressavam outras dimensões da subjetividade do grupo. Não tratavam apenas de temas politicamente engajados, mas também de outras questões vitais e sensíveis da vida cotidiana como o amor, a amizade, a paternidade e a maternidade.

Deve-se também dizer que em seus discos eram recorrentes trechos cantados em francês e inglês, como um explícito sinal de formação de público em escala global e de transnacionalizar sua mensagem por meio do mercado musical convencional.

Do ponto de vista musical Orishas recorreu aos universos melódicos, harmônicos e timbrísticos da rumba e o guaguancó, que permitiu imprimir uma assinatura particular ao rap do grupo se comparado aos seus congêneres espalhados pelo mundo (Giro, 2007: p-9-13). Sob este prisma pode-se afirmar que Orishas inaugurou uma estética particular para o rap que inovou e revolucionou a música urbana como afirmou Roldan Rivera⁸.

O duo Obsesión, formado por Magia Lopez e Alexey Rodrigues, em 1997, seguiu outro viés político e estético. Adotaram posturas ligadas à linhagem do rap ativista que aqui designo como rap político. Essa linhagem demarcou uma estética negra associada ao engajamento social e afirmação positiva da negritude. Tanya Saunders concebe esse

8 Roldan Rivero em entrevista no programa 23 y M do canal Cubavision no dia 12/01/2019.

posicionamento como “ativismo”, um neologismo que traduz com precisão essa tradição estética que tornou o rap um gênero narrativo conhecido mundialmente (Saunders: 2015, p, 166).

Além da produção musical, Obsesión também se insere numa tradição visual desde arte do corpo, vestimenta, penteados com motivos afros⁹. Uma tradição que se tornou um modelo de reafricanização cultural. Isso os diferenciava da postura de Orishás, pois valoravam um rap afrocubano e ativista.

Essas afirmações resultam das entrevistas que fiz com Magia López que generosamente me recebeu em seu apartamento situado no bairro de Centro Havana¹⁰. Fui apresentado à Magia por intermédio de Roberto Zurbano que mantinha com a cantora uma sólida relação de amizade e ativismo político.

No primeiro encontro pude adentrar ao universo familiar que dizia muito das posições políticas adotadas pelo duo. A decoração da sala estava repleta de imagens figurativas e abstratas do universo negro desde referências à Bob Marley, Malcom X e à cultura haitiana. Em um dos cantos da sala havia um cesto com livros com os mais variados títulos. Dentre os títulos, me chamou a atenção o livro sobre histórias infantis do Haiti.

A cultura haitiana era uma referência constante na formulação da proposta musical do duo. Concebiam Toussaint L’Ouverture, líder da revolução haitiana de 1804, como uma figura de forte influência política. A revolução pode ser considerada como a primeira experiência de descolonização das Américas, protagonizada exclusivamente negros. Sua memória estava viva no universo familiar de Magie, compondo, nas tramas da vida cotidiana subjetividade da artista.

Desse modo, percebe-se que a postura do duo privilegiava um diálogo inter e transcultural desde referência a Jamaica com Bob Marley, EUA com Malcom X e Toussaint L’Ouverture do Haiti. Um diálogo que tinha o universo afrocubano como o ponto de partida e de chegada, pois também reavivavam memórias negras da ilha como Antonio Maceo e Nicolas Guillén, além das relações com estudiosos negros e mestiços da cultura negra cubana como Roberto Zurbano, Tomás Fernández Robaina e Tato Quinhões.

No segundo encontro que tive com Magia pude aprofundar outras três questões relevantes na história e na proposta do duo: feminismo negro, transnacionalização musical e socialismo.

Sobre o primeiro tema, Magia se insere na narrativa feminista com recorte racial, pois a questão da mulher negra assume lugar de destaque nas relações de gênero. Afirma que os raperos mesmo tendo elaborado uma contundente crítica ao racismo, a desigualdade e ao abandono social, permaneciam com uma visão canhestra sobre o papel feminino no movimento do rap e na sociedade cubana. Contou-me que foi uma das mulheres que se engajou na luta contra o machismo persistente nesse universo atuando na desconstrução desse olhar.

9 Cláudia Ferreira Alexandre Gomes e Laura Suzane Duque-Arazola afirmam que o cabelo negro constitui um marcador de identidade e diferença étnica de resistência que realça o orgulho negro. Ver em “Consumo e Identidade: o cabelo afro como símbolo de resistência”, Revista da Abpn, vol. 11, n.27, nov 2018-fev 2019, p. 184-205.

10 Entrevista de Magia López ao autor no dia 18/01/2018.

Esta postura impactou evidentemente o repertório musical que buscou posicionar a representação da mulher como atriz protagonista da sua própria história. Aversa às estereotípias como aquela formulada pelo grupo Orishás na música “Mística”, Magia realça a dignidade feminina. Engaja-se numa tradição política do feminismo negro que critica o patriarcado. Diferente de Orishás que concebe a mulher negra sob o prisma masculino, Magie defende que cabe à mulher decidir sobre seu corpo e suas idéias.

Outra questão importante neste feminismo negro é a valorização da elegância e a beleza feminina. Realçar estes aspectos envolvia construir uma auto-estima e independência corporal. Isso expressava um estilo feminino de ser e estar no mundo. Estilo que possuía uma assinatura particular, pois se ancorava nas tradições visuais negras como tranças, dread lock, cabelo crespo armado e indumentária. Estética capilar e vestimenta expressavam uma arquitetura capilar e corporal ligada à reafirmação cultural. Neste sentido ativismo político e auto-estima não eram antônimos e compunham o modo de fazer rap e política em Cuba.

A segunda questão chave na trajetória do duo diz respeito à experiência de transnacionalização musical. Diferente do grupo Orishás que viveu a partir do mercado convencional, como já comentei, Obsesión elaborou uma rota de diálogo transnacional mediada pelo ativismo político que possibilitou apresentações musicais nos EUA, Escócia e Canadá.

O contato com o ativista afro-americano Harry Belafonte no início do século XXI permitiu ao duo fazer shows e estreitar laços com raperos dos EUA. Além de Harry a aproximação do duo com a organização “International Hip Hop Exchange” também contribuiu para essa vivência transnacional. Outra figura importante foi o músico e ativista francês Lou Piensa que permitiu ao duo apresentações no Canadá, bem como estreitar laços com raperos de outros países.

Foi possível perceber que essas experiências transnacionais vividas ao longo da década de 2000 se fizeram em rotas avessas ao comercialismo e aos padrões da indústria cultural. Compreendi também que por meio dessas relações pessoais o duo elaborou um tipo de cosmopolitismo negro mediado pelo afeto e amizade.

Em relação à posição do duo ao socialismo cubano, Magia López, me afirmou que o estreitamento com o regime se deve ao modo como foi educada no ambiente doméstico. Afirmou que seus pais foram figuras sempre ativas na causa política e ideológica proposta pela revolução e que esse ambiente contribuiu na sua formação pessoal. Mas, defende que o alinhamento do duo prima um apoio crítico, pois consideram vital o debate sobre o racismo que persistiu na ilha mesmo após a revolução de 1959.

Isto posto, revela-se uma especificidade do rap de Obsesión, se comparado aos seus congêneres no mundo. Incorporam o legado do ativismo político dos pais alinhados ao socialismo e ao mesmo tempo elegem os negros como sujeitos centrais do seu ativismo político e artístico. Ao considerar as relações de amizade do duo com Roberto Zurbano, um dos principais intelectuais negros crítico ao racismo institucional no socialismo cubano, percebe-se que a política da identidade étnica foi incorporada no projeto artístico. As críticas de Magie ao racismo e ao machismo no rap e na sociedade cubana configuram

sinais explícitos de uma virada de perspectiva que buscava refundar a agenda da esquerda ocidental ao tornar centrais as questões de raça, gênero e sexualidade.

Apesar desse ineditismo o rap cubano não se tornou popular e fenômeno de massa. Como eu havia mencionado os grandes meios de comunicação cubanos cederam pouco espaço ao gênero (Giro, 2007). Outra dificuldade foi a debandada de músicos envolvidos com rap para outros estilos, em particular o reggaeton. Mas isso é outra história a ser contada.

Conclusão

Levando em consideração as viradas epistemológicas da crítica pós-colonial, um novo modo de meditar sobre as histórias negras e do sul emergiu de modo potente e criativo. Com *Orishás* e *Obsesión* é possível afirmar que as narrativas negras e do sul forjaram suas próprias modernidades, pois elaboraram uma narrativa ímpar na fronteira entre as heranças afroatlânticas e extra-africanas. Refutam o alisamento e silenciamento de suas formas culturais, elegendo os atores negros como protagonistas de suas próprias histórias e metrópoles de si mesmos.

O rap cubano constituiu uma dimensão específica desse gênero narrativo que se tornou expressão negra em escala global. Sua particularidade reside no modo como inventam uma auto-representação fundamentada na cultura negra cubana. Não seria exagero afirmar que essa auto-representação também forjou uma descolonização estética e política.

Seja na arena da indústria musical convencional com *Orishás*, ou no universo do ativismo e do mercado underground, com *Obsesión*, o rap cubano elaborou uma novidade estilística e uma revolução dentro da revolução, pois as questões em torno da raça, gênero e sexualidade se tornaram centrais se comparada à agenda revolução de 1959 (Saunders, 2015). Os atores e atrizes dessa novidade acenam para a possibilidade de se reinventar novas utopias elegendo o negro como o ator vital nessa construção.

REFERENCIAS

ACOSTA, Leonardo. **Del Tambor al Sintetizador**, Ciudad de La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1983.

AYALA, Cristóbal Díaz. **Música Cubana: del areyto al rap cubano**, 4. Edição, Miami: Ediciones Universal, 2003.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BAGER, Grizel Hernández e DUFFAY, Malcoms Junco. **Contar el rap: narraciones y testimonios**, La Habana: CIDMUC, 2019.

GIRO, Radamés. **Diccionario Enciclopédico de La Música en Cuba (Tomo 4)**, La Habana: Letras Cubanas, 2007.

GOMES, Cláudia Ferreira Alexandre e DUQUE-ARRAZOLA, Laura Suzane. **Consumo e Identidade: o cabelo afro como símbolo de resistência**, Revista da Abpn, vol. 11, n.27, nov 2018-fev 2019, p. 184-205.

HALL, Stuart. **Da Diápora: identidade e mediações culturais**, Organização Liv Sovik: Tradução Adelaine La Guardia Resende, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MARC, Peter. **Negro Soy Yo: Hip Hop and Raced Citizenship in Neoliberal Cuba**, Duke University Press, 2016.

SAUNDERS, Tanya. **Cuban Underground Hip Hop: Black Thoughts, Black Revolution, Black Modernity**, University of Texas Press, 2015.

ZAMORA, Alejandro. **Rapear una Cuba utópica: Testimonios del movimiento hipopero**, Sevilla: Editora: Guantanamera, 2017.

Artigo recebido em agosto de 2019 e aprovado em outubro de 2019.

MISSING VODUN AND QUESTIONS OF AUTHENTICITY: Yoruba Supremacy in the African Diaspora

A AUSÊNCIA DO VODU E AS QUESTÕES DA AUTENTICIDADE: a supremacia ioruba na diáspora africana

Eric J. Montgomery
(WAYNE STATE UNIVERSITY, MI)

Rene Gonzalez
(INDEPENDENT INVESTIGATOR OF AFROCUBAN IFA AND OTHER RELATED
RELIGIOUS TOPICS, HE IS ALSO A PRACTICING IFA PRIEST).

Abstract

The privileging of Yoruba and Orisha in the African Diaspora scholarship creates a gap in knowledge production involving other African Diaspora religious traditions. Vodun, Vodou, or Voodoo is particularly marginalized and maligned and understudied especially outside of the United States and in places such as Cuba and Brazil. The debates surrounding “authenticity” in African religions been perhaps the biggest debate within Vodun and Orisha on both sides of the Atlantic. These debates speak to the importance of lineage, ancestry, and legitimacy. Sorting out what is authentic and legitimate is often a futile task, one that harmonizes better with Western urges to categorize than it does with African philosophies of embeddedness and continuous change.

Keywords: Authenticity, Vodun, Vodou, Orisha, Santeria, Cuba, Brazil, Gbe, Arada, Lucumi, Candomblé

Resumo

O privilegio de ioruba e orixá na bolsa de estudos da diáspora africana cria uma lacuna na produção de conhecimento envolvendo outras tradições religiosas da diáspora africana. Vodun, Vodou ou Voodoo é particularmente marginalizado e difamado e subestudado, especialmente fora dos Estados Unidos e em lugares como Cuba e Brasil. Os debates em torno da “autenticidade” nas religiões africanas foram talvez o maior debate entre o Vodun e o Orisha em ambos os lados do Atlântico. Esses debates falam da importância da linhagem,

ancestralidade e legitimidade. Classificar o que é autêntico e legítimo é frequentemente uma tarefa fútil, que se harmoniza melhor com os impulsos ocidentais de categorizar do que com as filosofias africanas de inclusão e mudança contínua.

Palavras chaves: autenticidade, Vodou, Orisha, Santeria, Cuba, Brazil, Gbe, Arada, Lucumi, Camdomblé

Questions of Authenticity and Syncretism in African Religions

This article is a comparative and historical ethnographic analysis of “authenticity” and so-called syncretism as theoretical tools for explaining African-based religions (Vodou, Vodun, and Orisha) in Latin America and the Caribbean (namely Brazil and Cuba)¹. Despite many shortcomings and problems with syncretism as a concept, it continues to be employed across many disciplines, even as it conflates and mystifies the different aspects and elements of African religions. Syncretism approaches tend to confound African symbols and explain away things that, from the inside, are fundamental to African systems. Meanwhile, debates of authenticity, often ignore the very foundational aspects of cultural and religious mixing which constitute the very bedrock of African cosmologies throughout the Atlantic world. The concept of syncretism reflects a value-laden verdict established in ethnocentric typologies of Western/Christian/Muslim lenses. When African traditions are evaluated by anthropologists, and practitioners themselves, we are guilty of simplifying some symbols and historical encounters and overplaying some of these internal orders, especially Yoruba influences in the Atlantic World, often at the expense of *Gbe* (Ewe and Fon) and Congolese religious traditions. Moreover, anything viewed as non-Yoruba, is often believed to be invented, and therefore illegitimate, and practitioners in Brazil, Cuba, and Nigeria are constantly feuding over what authentic—despite the fact that the ethnonym Yoruba itself is precarious and more hybrid than “pure.” What is lost here is that all religions on earth invent, blend, and are essentially amalgamations of ubiquity. Conspicuously absent from most of this literature are publications by African agents from within these systems, or the need to frame things explicitly through parallels or oppositions, and not both (Pichardo 2012). Religions in general constantly adapt and change and are influenced from polyvalent sources; and Yoruba Orisha and Adja-Ewe Vodun have long been influenced by each other, neighboring groups, and even Abrahamic religions at times.

Within the anthropology of religion as it pertains to the African Diaspora there is a definitive lack of engagement with the theoretical and methodological problems of the concept of “authenticity.” These debates stem back early 20th century, with questions as to whether culture is genuine or spurious, but also traverse innumerable fields—archeology, heritage, poststructuralism, Marxism, Latin American Cultural Studies, tourism, religion, colonialism—about what is authenticity or “real” culture and what

¹ The descriptive terms and labels used to describe and denote the “orisha” based religions practiced in different geographies include various labels including “Orisha”; “Yoruba Orisha”; “Lukumi/Santeria” “Candomblé”, however none of these are discussed or defined in depth. For the purposes of time/space I am contrasting “Vodun” with “Orisha” writ large and realize they are subject to unique histories and manifestations based on geography and time.

is mixed, transcultural, hybrid, and thus also what is the significance of this hybridity and/or syncretism (see Apter 1991, pp's 235-260; Montgomery, 2016, p. 7; Falen, 2018, p. 456). The key argument to make from an anthropological perspective is that these debates are profoundly political contentions that in one way or another are gambits for power, prestige, and privilege. The piece is an attempt to combine different types of knowledge to assess and evaluate questions of authenticity in Orisha religions of Cuba and Brazil. Montgomery is a practitioner and anthropologist who has done twenty years of ethnographic fieldwork in Ghana, Togo, and Benin. Gonzalez is a Puerto Rican *Babalawo* (priest) trained by Cuban priests, and regular general practitioner trained in Ifa divination and more. While Montgomery works to articulate the aspects of "missing Vodun" and contemporary debates in the academic literature, Gonzalez speaks to debates between Cubans and Nigerians online, and also the elements of Cuban Lucumi and Brazilian Candomblé which do not fit supposed true-Orisha frameworks. This collaborative approach can hopefully address and analyze ongoing debates concerning Yoruba-Orisha and Gbe-Vodun on both sides of the Atlantic with particular attention to Cuba, Brazil, and beyond.

What and Where is Vodun?

Vodun is the indigenous "animistic" religion of southern Benin and Togo, while "Orisha" is the same for the Yoruba of southwestern Nigeria. Both religions have been transported and redefined throughout the African Diaspora and their spellings, meanings, and descriptions change across time and space. "Voodoo" (Vodun, Vodou, Vodou) is perhaps the most recognized African-based religion, though knowledge of it has long been mystified by the popular media and in many academic accounts. Even within academic spheres it has nearly always been associated with Haiti, Benin, Togo, and sometimes New Orleans (see Montgomery and Vannier, 2017; Bay, 2008; Richman, 2005; McAlister, 2002; Rosenthal, 1998; Blier, 1996). While popular culture has been less apt to dedicate negative attentions to Yoruba Orisha, Lucumi, and Santeria worship, they too are misunderstood and maligned and are often "lumped" with "diabolical Vodun." Regarding Orisha, more academics have recognized its scale and scope throughout the Atlantic world: Nigeria, Brazil, Cuba, Trinidad, Venezuela, Mexico, and beyond (Houk 2010; Matory 2009; Dianttelli 2002; Apter 1995; Gonzalez Whippler 1994; Verger 1969; Bascom 1969). The degree to which African religions and from where they came to the Americas during and after the Diaspora, and the question of why and how, in places like Brazil and Cuba, Orisha came to rule at the expense of other belief systems, have been and endure as topics of intense debate by anthropologists and religious scholars.

Intra-denominational disputes about legitimacy and acceptability constitutes a pattern within religions throughout the world, evidenced by raging debates within Islam, Christianity, and Hinduism. There are religious diasporas everywhere, and our concern here is with the historical and cultural complexities surrounding these mis-founded battles for authenticity and legitimacy between Africa, Brazil, and the Caribbean.

Arguments around authenticity tend to miss the importance of creativity and adaptability necessary for all religions fighting for survival to survive. The case study here is no different, for Vodun, Orisha, and other Africa-derived religions are also concerned about power and survivorship of their belief systems and are thus a part of this bigger dynamic process concerning validity. There are two spheres of knowledge at play here: 1) how anthropologists write about and experience Vodun and Orisha, and 2) how practitioners themselves talk about their beliefs (sometimes online). As ethnographers concerned with meaning, we must suppress our arrogance, and recognize that these transatlantic ongoing debates, often online between practitioners, are of academic interest. These controversies about Vodun/Orisha and other African-derived ways of seeing and knowing are a moving target, and escape the anthropological fantasy of well-defined terms. What happens online between Cubans, Brazilians, Nigerians, Haitians, and others is a relevant genre of knowledge equitable with the ethnographically embodied knowledge regarding these same topics. We work to bridge these disparate realms of knowledge through our co-authorship and very different backgrounds. People on both sides of the Atlantic dismiss each other for not being properly genuine, and anthropologists and practitioners fall into the same oppositional trap. That is why this co-authored piece includes an anthropologist (and initiate), and a practitioner engaged in online debates, for we need each other, for authenticity itself is a cultural invention. Human beings are always redefining and reinventing ideas of the sacred, because religion is a creative process, and inter and intrareligious fighting is always political, and about power. How the ideas of Orisha, Vodun, and African-derived religions relate to each other across time and space is the subject of this article.

Peoples from the Bight of Benin (Ghana, Togo, and Benin) were not only shipped to Haiti, but to Cuba, Brazil, Guyana, and Jamaica. This begs a deeper questions: why have Vodun liturgical elements found outside of Togo, Benin, and Haiti been mostly ignored? Two factors are key: First, more slaves were brought from Yorubaland (especially later in the Trans-Atlantic trade) and most arrived after the mass slave expulsions from “Dahomey,” today’s Togo and Benin. Second, for socio-political reasons, Europeans, Africans, and Caribbean and Latin Americans alike have muddied the articulation of Yoruba identity and religion, for “Yoruba” identity itself is a colonial “invention” (Matory, 2015a). The result has been that manifestations of “Vodun proper” in other areas have been mostly overlooked, particularly in The Dominican Republic, Cuba, Brazil, and also Suriname and Guyana.

Research in the African Diaspora has revealed two key religions strains from Africa: the West African religions of Yoruba Orisha, and Ewe and Adja-Fon Vodun (Matory, 2015a; Law, 2005; Bastide, 1972). There have been other diffusions as well, including distinct varieties from Central Africa. Ethnic names and religious significations have been numerous and ever-changing in the historical record, and this has led to much ambiguity and debate regarding the extents and impacts of Vodun, Orisha, and other African religious systems within the African Diaspora (Fandrich, 2007, p. 777). Another challenge for elucidating the bigger picture has been the overlapping gods, liturgical elements, and histories between these religions and their associated ethnic groups, before, during, and after the Atlantic Slave trade, both within Africa and beyond.

In Nigeria, some priests and adepts believe that Cuban, Brazilian, and other Latin American followers are practicing and propagating beliefs that are not true to their Nigerian roots; these beliefs are said to be “invented,” and corrupted by Catholicism and slavery. Gonzalez is regularly told by Nigerian babalawo’s that Catholicism has diluted his Lucumi, and that slavery has disconnected Cubans from Africa, while many Cubans fire back that British colonialism has watered-down traditions in Nigeria. What seems like a proverbial “pissing match” is nonetheless alive and well as people jockey for power and privilege during what many such as Babalawo Ivan Poli from Brazil see as an “African Renaissance.” Meanwhile, some Latin American babalawos insist that the within Nigeria itself Orisha has been co-opted by evangelical Christianity and especially Islam (Chirila, 2014; Olupona and Rey, 2008). Missed in this ongoing firestorm is that many if not most adherents of these religious complexes are less concerned with authenticity than with serving the spirits as they know them. In Togolese Gorovodu, for example, authenticity is a moot point to the extent that foreign gods are celebrated for their otherness (Montgomery, 2019, p. 251-270; Rosenthal, 1998, p. 100-129). Less understood is the degree to which Cuban Lucumi/Santeria, Brazilian Candomblé, and other Diasporic religions have been affected and informed by other non-Orisha religions.

The Ewes, Minas, and “Aradas” of Ghana, Togo, and Benin

This article is an attempt to insert Gbe/Ewe/Fon concepts and practices of the religion as a major player in the global Atlantic and to challenge the hegemony of orisha-based religions that have structured a great deal of academic work in the diaspora. The historical record references both “Aradas” and “Minas,” who originate west of Yorubaland in Nigeria, from southwest Ghana to southeastern Benin. “Aradas” refers to those coming from Allada in modern-day Benin, including Minas, Ewes, Adja-Fons, and other groups these people enslaved from the hinterlands including Kabye, Hausa, Fulani, and “Dagari” peoples. As Robin Law points out:

Mina when encountered as an ethnic designation of enslaved Africans in the Americas in the seventeenth to nineteenth centuries, has commonly been interpreted as referring to persons brought from the area of the Gold Coast (*Costa da Mina* in Portuguese usage), corresponding roughly to the southern parts of Ghana, who are further commonly presumed to have been mainly speakers of the Akan languages Fanti, Twi, etc.) dominant on that section of the coast and its immediate hinterland (2005, p. 245–46).

Many of these Akan peoples ended up in Jamaica, as evidenced by many so-called Ghanaian “survivals” alive in Jamaican society, music, and religious expressions.

Today in Ghana, Togo, and Benin some refer to both a Mina language and a “Guin-Mina” peoples, who are closely associated with Anlo-Ewes, and other Adja-Ewes (Rosenthal, 1998). Others have lumped together “Mina” and “Aradas,” claiming both groups hail from the “Slave Coast” (modern southern Ghana, Togo, and Benin), where people speak the languages today generally called “Gbe” (more commonly “Ewe” in the

past), including Ewe, Adja, and Fon (Law 2005). As Law posits, following Gwendolyn Hall, if the extent of “Mina” presence in the Americas was greater than has formerly been recognized, this must substantially alter the picture we have of ethnic formation in the Americas (2005). Parés (2013) makes similar arguments regarding Brazil, where the number of “Slave Coast” slaves was under calculated, especially in the seventeenth to eighteenth centuries, which may have also distorted the picture we have of other places.

In Spanish, there is a substantial growth referencing the Ewe-Fon practices of “Arara” in Matanzas Cuba, including the religious connections between Ewe and Arara dances collected in oral histories and folklore, as well as codifications of musical instruments from the Bight of Benin (see Crosby, 2010; Vinuesa, 1989; Courlander, 1942). David H. Brown’s “Santeria Enthroned” (2003) explains how innovation and cultural borrowing has always been part and parcel of the development and evolution of Cuban Lucumi. While Palmié (2002) delves into “genealogies of morality” and “the work of witchcraft and science” in Cuban history and modernity, or how African knowledge thrived on the plantation and afterwards with wage labor and into contemporary times. James Sweet’s (2011) work on Domingo Alvarez and the power of Gbe-speaking priests in Brazil is also illustrative and beautifully crafted.

In Brazil, Cuba, and other Caribbean Islands and regions of South, Central, and Latin America, too, there was a greater “Mina” and “Arada” influence than previously suggested (Mason, 2015; Murrell, 2010). Perez de la Riva in his work (1979) focused on Haiti, which most scholars have long associated with “Dahomean” roots. Interestingly, the same sort of essentialization of Yoruba traits that occurred in Cuba and Brazil may have occurred in the other direction in Haiti, where Congolese and Angolan liturgical roots were swept aside in favor of Dahomean influences. Be that as it may, there is no doubt that “Mina” and “Arada” or “Ewe” and “Fon” influences were high there. Aspects of the mutual-aid and “brotherhood” organizations such as Haitian freemasons, or what Daniela Pérez has called “The French Tombs” (2017), an amalgamation of French and African-based “Vodou” ritual elements, are still preserved in the carnival of Santiago de Cuba; the *cocoye*’ (carnival march), *tajona-tambores*, and *baile de tajona*—all Haitian and Dahomean in origin— and remain prominent in contemporary Cuba, especially in the eastern provinces (Perez de la Riva, 1980).

Could it be that what some Nigerians see as “false” Orisha rites in Cuba (as expressed in online debates), and what Cubans themselves consider “true” Orisha elements, may not be Yoruba at all, but rather elements of Vodun? For further clues we can look to music. Songs and musical instruments serve as vivid windows into the religious soul throughout the African Diaspora, and in both Cuba and Brazil there are drums and musical elements that are “Arada” or “Mina” in origin—often sung in the Gbe-tongue while summoning Orisha spirits. Daniela Pérez writes:

Their songs and dances were accompanied by the drums called by extension tombs, one larger (drum premiere), two bulá, and a cylindrical xylophone, in position horizontal on an easel called katá. These drums are a simplified version in the form of the dahomeyanos drums from where they come, but they have the same principle acoustic” (2017, p. 138).

Slaves: From Where, and How Many?

Within West Africa, new data suggests an increased importance in the slave trade for the Gold Coast and the Bight of Benin relative to other West African regions. Whereas earlier estimates gave the Gold Coast six percent of the total trade and the Bight of Benin seventeen percent, the distribution made possible by the new data set almost doubles the importance of the Gold Coast and increases the Bight of Benin share to twenty-two percent (Parés 2013; Eltis and Richardson 2001, p. 25). The Dubois Institute reveals that it is likely that departures from the Bight of Benin exceeded ten thousand per year over the 125 years from 1687 to 1811. These larger numbers of slaves hailing from between Ghana and Benin mean that more Ewes, Minas, Akans, as well as northern Sahelians including Mossi, Hausa, and Fulani, ended up in Brazil and Cuba, cultural and religious influences of “Arada Vodun” were also more pronounced, at least until the late nineteenth century. Many of the liturgical elements of Vodun survived and flourished throughout the Caribbean and Latin America as Sweet show regarding Gbe-speaking priests of Sakpata (2011). Larger numbers of Central Africans and Yoruba populations came later and eventually superseded and sometimes weakened the symbols of Vodun and replaced them with Orisha markings, which eventually led to a Yoruba-centric universality of ideas. Arguments abound about the authenticity and purity of Orisha rites obscure that many New World differences may not convey confusions or dilutions of Yoruba Orisha traits, but rather earlier strains of Vodun. Indeed, if we allow for bias in the assertions of Bahian slave ship captains who knew little about African constructions of identity, in the period after the British took authoritarian action against the trade after 1815, this high-volume era probably protracted over a century and a half to 1830 (Parés, 2013, p. 28).

While the British American trade dominated slave shipments from the Gold Coast, of every ten slaves that left the Bight of Benin, six went to Bahia in Brazil, two to the French Americas, notably St Domingue, and one to the British Caribbean. From 1791 to 1830, Bahia took seventy-five percent of deportees from the Bight of Benin. Thereafter, Cuba became more important as a market for slaves, and for fifteen years after 1851 it was the only market available to shippers of slaves from the Bight of Benin. Compared to Bahia, Cuba’s links with the Bight of Benin were relatively short-lived. It is nevertheless striking that the strong Yoruba presence in Cuba noted by some historians should be based on such limited exposure to the region, at least compared to Cuban ties to other African regions. Ifa priests there who have studied rites, spirits, and religious songs in Africa often find many commonalities with the Vodun of Benin and Togo.

“Authenticity” and Efflorescence

Debates about “authenticity” in Vodun and Orisha are nothing new, Professor Terry Rey told Montgomery via email correspondence, “The entire question of authenticity, along with gender, was the leading subject of contention and debate at the 1999 Miami

conference from which the volume I edited with Olupona emerged” (23 JUN. 2019). These debates speak to the importance of lineage, ancestry, and authority. Even within what Dana Rush called the “open-ended” and “unfinished” pantheons of *Tron* Gorovodun and Vodun in Togo and Benin (2013), a crucial emphasis is still placed on training in and legitimacy attributed to sacred rites, medicines, language, the proper manufacture of god objects, and how animals must be sacrificed, and rhythms and dances performed (see Landry, 2018). Vodun and Orisha remain very kinship- and legacy based religions. Even in Gorovodun in Togo, which anyone can purchase, people maintain a strict code for initiations and the performance of rituals.

That said, sorting out what is authentic and legitimate is often a futile task, one that harmonizes nicer with Western desires to categorize than it does with African philosophies of embeddedness and constant change. Even the term “Yoruba” is problematic in this way: it is a Western colonial label first applied within efforts to unify diverse groups—under colonial rule (Capone, 2005; Matory, 2015b). Within Africa itself origins are not as important as where the actual spirit services take place. The “Hausa Gods” of Gorovodun are all but invisible today in the northern territories of Ghana and Togo from where they originated. These gods themselves are seen as “Muslims,” complete with long beards, “Salah” prayer ceremonies are held on Fridays, and there is an array of other mimetic nods to Islam (Montgomery and Vannier 2017; Friedson, 2009). As Terry Rey reminded Montgomery, the notion that Islam could have diluted Orisha religion ignores an age-old understanding in West Africa in which Shango (God of Justice, Thunder and Lightning) is portrayed as a light-skinned Muslim. Many believe Ifa/Fa/Afa divination systems within the Yoruba, Adja, and Ewe groups originated with “Muslims” from the north and east of the Bight of Benin. In sum, despite fixations on authenticity, these gods of Orisha and Vodun have for centuries traversed regions, cultures, and time epochs both in and outside Africa, and they continue to do so today. That is not to say that legitimacy and the preservation of proper liturgy are unimportant, but rather to emphasize that, just as in Islam, Christianity, Judaism, and other “world religions,” in Orisha and Vodun interpretations, migrations, and dynamic change are constant.

In the United States, a licensing body called The National African Religion Congress (NARC), headquartered in Philadelphia, is seeking to register all priests of these African-based religions. Their mission is multi-faceted as they work to ensure the freedom to perform ceremonies, rituals, and animal sacrifices, and also to fight against persecutions by other religions. They issue plaques to their licensed “clergy members” and are trying to gain African priests and priestesses the legal certification to perform marriages. NARC works to build legitimacy for priests and priestesses of Lucumi, Yoruba, Santeria, Vodun, Vodou, Candomblé, and related orders worldwide. More generally, as the global reach and depth of Vodun and Orisha grow, so too will the collective respect they require to gain full legitimacy in the eyes of others. This is why practitioners ways of seeing (often online) needs to be taken seriously by anthropologists, we are all seeking a greater respect for African-derived religions.

What is undeniable is that religious practices of African origin, are gaining steam throughout the world, especially in the United States, Europe, the Caribbean, and South

and Central America—where Santeria (Regla de Ocha and Congolese Palo Monte) has found fertile ground since the civil rights movement and also within today’s “new age” movement—adoption of new African religious identities will continue to grow in the coming decades (Capone, 2005; Matory, 2018). The practice of African-American variants like “orisha-vooodoo” is revitalizing Yoruba and Adja-Ewe culture on U.S. soil (Capone, 2005), and nearly every major city there now exists a small population of African-first religious communities. This is part of what Capone calls “growing ritual pan-Africanism.” Gonzalez regularly visits Puerto Rican and Cubano members of Lucumi to carry out rituals, while Montgomery does the same in Detroit and Chicago. There are small but growing robust communities of Orisha and Vodou throughout the US, Richman (2018) details Vodun and migration in her recent book, while McAlister (2002) has long detailed the Haitian Vodou communities of greater New York. Out of a fragmented ethnohistory shattered by colonialism, the slave trade, and the continuing impacts of neoliberalism, people are putting the pieces back together and a new collective identity of African consciousness is on the rise.

Vodun and Vodou in Cuba

Orisha/Santeria and Vodou/Vodun have practitioners whom believe in one god, served by several spirits. That is, though the monotheistic versus polytheistic debate has sometimes been used to devalue these religions, in fact the belief in multiple spirits does not inevitably invalidate the concept of a creator god. In Latin America and the Caribbean, for instance, *lwás*, *vodus*, and *orishas* (spirits) are often mistakenly identified with Catholic saints, and the exact manner and degree of actual “mixing” or syncretism is often confused. The fact is that every religion on earth is syncretic, making these debates sort of stale and short-sighted. In fact it is more about a form of resistance to domination than an actual assimilation or integration (Falen, 2016; Montgomery, 2016). Early on in the African Diaspora, there were more slaves from Ewe and Fon origins, who were later superseded by Yoruba and Central African slaves, which may help to explain how and why Orisha became the dominant manifestation and spirit-system in places such as Cuba and Brazil. In both Western Africa and throughout the Atlantic world, Orishas and Vodun spirits have intermingled, overlapped, and co-existed for centuries. In the village where Montgomery lives in Togo there are shrines and installations to Papa Legba, Shango (and Heviesso), Ogun, Sakpata, Mami Wata, as well as modern Gorovodu spirits, *Mama Tchamba* (slave spirits), and more. The periods between the wars between Dahomey and Yoruba chiefdoms, Ewe and Asante cultures saw the pervasive cooptation of foreign gods, which increased still further in the “New World” both during and after slavery. Most people think that “voodoo” is only practiced in Haiti or parts of the U.S. south, but it also reached places such as Cuba, the Dominican Republic, Dutch Guyana, Brazil, and other places where Orisha eventually “won out” (Carr, 2016).

Cuba is geographically close to Haiti and the Dominican Republic, where Vodou has reigned supreme since before the revolution. During performances of the *contradanza* in

Santiago de Cuba, adepts dance in pairs, a pattern that originated in the French plantation ceremonies, or what have been dubbed *mazon*, *vuba*, *djouba*, or *djounba* (Pérez, 2017). Even the dress and costumes worn in some Cuban ceremonies are French 19th century imitations. They were imitations historically, and still are today, mimetic gestures to Vodou. These practices may not all have all come directly from the Slave Coast (although some certainly did), but instead through Haiti due to the Ten Years War in 1848 after the bankruptcy of the Haitian coffee economy and the burnings and protests of the 1871 “riots” in the Guantanamo area, where many Haitian insurgents were active (Pérez, 2017; Millet and Brea 1989, p. 33). When slavery was finally abolished in Cuba in 1886, these “French” factions adopted Catholic religious elements under the Law of Associations and became enshrouded in the personas of the Catholic saints. Since 1959, Cuban collective memories have kept alive these various Dahomean/Haitian traditions in the ancestral drumming, dances, and gods that are still on display (Crosby, 2010). These survived despite ruthless settlers and empowered members of Cuban society who were trying to end them. They were cultivated by the religious imaginations of contemporary Cubans (Glissant 2006, p. 23), attesting to the creativity and determination of black Cubanos (Smallwood, 1975).

In Cuba (and Puerto Rico and the Dominican Republic), one still finds “brushstrokes of Vodun,” verifiable in the music, sacred languages, traditional medicines, spirit possessions, and material culture (Palmié, 2002). Cuba has not always been a country keen to claim or grow its infamous black and African musical forms, and indeed drums and “ecstatic dancing” were long banned from public events throughout the island. Not until the twentieth century was black music danced to in white people’s homes. The marginalized music of blacks began to enter the private parties, theaters, dance halls, and night clubs of affluent Cubans (Benitez-Rojo and Maraniss, 1998, p. 180). Before this great awakening, the Cuban government, under the U.S. military, went to great lengths to prohibit the use of drums. In 1903 it outlawed the Calabari-based Abakua secret society (often mistaken as Yourba) and prohibited Afro-Cuban ceremonial dancing and ceremonies across the entire “republic,” supposing them to be “symbols of barbarity and disturbing to the social order” (Diaz and Ayala quoted in Benitez-Rojo and Maraniss 1998, p. 180).

Abakua secret societies brought by slaves were born in Nigeria and Cameroon, but were similar to fraternal orders tied to West African Vodun. We know they are not Yoruba since they apply “Calabari” language and make no reference to Yorubaland Orishas. Fernández, the academic, published his *Los Cabildos Afrocubanos* in 1921, and several other articles and books on black culture and music shortly thereafter. After more than forty years of slavery and violence, African-inspired music with a religious foundation brought people together, and the rhythms of black and mulatto music included *buta* drums, “Chango” (god of justice and lightning) ballet, and Yoruba, Congo, Arada, and Abakua dances were ubiquitous (Hill, 1998). This same black revival inspired Afrocentric art, poetry, literature, plays, and other cultural forms. Cuban identity, paradigmatic to black American identity more generally, now included African religious identity. What have often been overlooked are the Ewe/Fon spiritual connections to Cuba. Orisha and Vodun combined to form a hybrid element of resistance that summoned aspects of African Orisha, Haitian Vodou, and African Vodun as well.

Comparative Ethnography and Evidence of Vodun

Beyond academia, there exists a goldmine of knowledge along with frameworks and debates regarding African influences on African Diasporic religions. This is especially pronounced among Lucumi worshippers in modern-day Cuba and Puerto Rico; a “movement” of Babalawo priests from the Lucumi tradition (Cuban Ifa) asserts that not all practices stem directly from Yorubaland-based traditions. From the Yorubaland side, large gaps in time and space due to slavery have led many to criticize diasporic religions outside of Nigeria for having “invented” many aspects of their beliefs and practices due to an absence of ancestral information and other effects of slavery. It is, of course, a universal human truth that all religious traditions are over time steadily reinterpreted, reformed, and reassembled—reinvented—and such processes have long been on-going on both sides of the Atlantic (and in all religions everywhere). This makes all the more striking the degree to which many diasporic religious practices match up with those found in parts of Africa today, problematizing simplistic critiques of diasporic invention and inauthenticity.

The debates on “invention” rage at conferences, on the internet, and in households on both sides of the Atlantic. According to Puerto Rican drummer and friend of Montgomery, Miguelito Soto, the same debates are ongoing in New York and Puerto Rico, especially between younger and older Orisha priests. A recent movement among younger Lucumi babalawos suggests that we can find other source-roots in Benin and Togo based *Fa-Agbassa*, a Beninese and Togolese specific type of divination and oral-story telling repository unique to Vodun. Stories surrounding Legba/Elegua/Eshu (trickster, god of the crossroads) and even the particular offerings (*vossa*) and sacrifices (*ebo*) are strikingly similar in Cuba and parts of Uruguay as they are in the Togolese village where Montgomery lives (<https://www.youtube.com/watch?v=yZpqiCyqUM&t=194s>). Common “Vodun” liturgical features in Uruguay, Puerto Rico, and Panama are virtually carbon-copies of practices from the Bight of Benin, and therefore cannot be categorized or criticized as “inventions.” Here are some examples:

1. Cuban based Eshu-Elegua statues (installations) closely resemble Benin-based Legba icons: cement-based, cowrie shell eyes, and complex ingredients of dozens of similar plants and animal parts. RF Thompson (2010) offers a wonderful exegesis on kaolin Legba statues and Cuban Elegua statues, overlaps that Gonzalez and Montgomery noticed when viewing one another’s videos from Togo, Cuba, and Puerto Rico respectively. This “god of the crossroads” is literally everywhere in the Diaspora, but how he is presented speaks volumes about cultural origins and movements of peoples and ideas. Sacred mantras are uttered upon construction, and many of their words are Ewe and Fon in origin, as are the prostrations performed and the ingredients used to make the god objects and shrines. Yorubaland-based “Eshu” are often more simple stone or wooden carved dolls, and their clay shrines are distinct from Adja-Ewe ones.

2. The use of a ceramic tile to represent the spirits or Egungun (Yoruba ancestral gods). These tiles are rare in Yorubaland, but are abundant in Ghana and Togo, even in Gorovodu shrines (https://www.youtube.com/watch?v=EyvYAZiA_fU&t=557s). Vodun interlocutors use a bundle of sticks for rituals to open the doors between worlds during

prayers, called *Atori Ogun* in Yoruba (they also do this in Lucumi Ifa when the initiate receives *Oro Lewe* or *Orun*), but they do use a different tile. The Benin *bokonos* (priests) use a similar tile as alters to the spirits. The biggest evidence regarding Vodun presence occurs in religious songs in the Gbe language that are sung to the Orishas (*Afrekete*, *Hevioso*, *Legba/Afra*, and the ritualization of the *Sakpata* family of earth spirits like *Toxosu* during many rituals).

3. Babalawo Martin Rodriguez (Ogunda Irosun) placed online in a blog in which Gonzalez participated in, some images and essays about Benin-based “Hand of Orunmila” ceremonies (the first hand of De Ki or *inkiness*) regarding Ifa/Fa divination, and according to his research it resembles the Cuban “Hand of Orunmila” ceremony or *Owo Ifakan*. Still, Cuban Ifa sometimes looks more like Ewe *Afa* or Fon *Fa* than it does the Ifa divination and ceremony in Yorubaland, where adepts receive the first hand of Orunmila seeds (*Isefa*). Even the music played in Togo and Benin after Afa/Fa initiation hits in the 6/8 meter of Cuban Ifa, which differs from what one hears in Nigeria.

4. There exists another cosmic connection, pertaining to the authors of this article. The authors have the same *odu* or *du* (Ifa chapter) which is staggering, literally a 1:256 chance, and our personal stories and personalities bear the evidence of a cosmic connection for what we both took as a sign that we needed to work together and to write this article. Both of us have the same *odu* (‘*du*’ in Togo), what the Ewes for Montgomery call “*gbelete*.” Montgomery’s “*du*” casted from Gorovodu and Vodun Afa priests in Togo and Benin, while Gonzalez’s stems from Cuban Lucumi Ifa (*odu*). In Cuba he is called “Ogbe Irete” or “Ogbe Ate,” similar to the Nigerian description. “*Gbe*” is “*ogbe*,” and “*Lete*” is “*Irete* or *Rete*.” Therefore, our destinies and lives are tied for eternity, and that is probably not a coincidence. The forthcoming story from the Detroit River encompasses many of the same magical ingredients for Cuba and Togo, testifying to another Cuban/Vodun link. The cornmeal used (*eko* in Yoruba), *epo* (red palm oil), *otin* (rum or gin), and *omi/etsi* (water) are the same in both settings (Togo and Cuba). Including *eku* and *eya* (dried and smoke Jutia tree rat and fish), *awado* (toasted corn), *onyi* (honey), *Inle Shilekun Ile* (dirt from the front door of one’s home), *efun* (white cascarilla powder), *ori* (cocoa butter), and in Montgomery’s, gun powder (*dzu* in Ewe) and a bullet casing. The goal here is not to undermine the strong positivist evidence for our argument, but to show that mysticism and creativity also inform how the authors themselves sort out controversy.

5. Other paradigmatic elements between African Vodun and Cuban Lucumi were deciphered from Montgomery videos and a comparative approach to the authors many divination sessions over the years. Montgomery’s documentary short on Afa divination on <https://www.youtube.com/watch?v=yZpqiCyqUM&t=194s> shows that the *bokonos* and *afavis* (children of Afa) and elder priests use a simple calabash to deposit “*De Ki*” (palm nuts) after performing divination on the Earth, not on the divining board common in Yoruba circles. This same procedure is often done in Cuban Lucumi Ifa. Gonzalez insists that Cuban Lucumi priests are taught to be very rustic and “roots”-based in their doctrines. As in Togo, Cubans do not use plates (though they have them) to hold the *Ikin* seeds used in divination. In Cuba, they sit upon a straw mat with their backs to a wall, as do the Afa diviners in southern Ghana, Togo, and Benin. A ducks’ mouth is invoked

during sacrifice in the same way in both Cuba and along the Bight of Benin. In both places half-gourds or calabashes are used, as well as fresh palm wine and certain carbonized plant materials ('*atike*' in Ewe/Fon). In Yorubaland Orisha-based practice, diviners use elaborate *Agere Ifa* (temporary receptacles for divination objects).

[PLEASE INSERT FIGURES 1.1, 1.2, 1.3, AND 1.4]

Cubans and Brazilians have not lost their ways or become tainted by a need for invention. Rather, the influences on Lucumi, Candomblé, and Ifa were never unilinear from only Yoruba; there have always been multiple sources of influence. Even though many Cuban and Brazilian Ifa diviners lack the capacity of Africans to memorize orally received meanings in divination, they can, even when referring to texts, be just as accurate in their readings and useful to their clients. Some Lucumi brethren have been attracted by the siren-call of ancestralism coming from Yoruba-based *babalawos*, and many have internalized a sense of deficiency or of being "second-class." Many of the differences between Cuban and Nigerian practices lie crucially in the Beninese and Togolese roots of some Cuban liturgical elements.

Cubanos recite Ifa legends, and some *patakines* (fables) have complex characters and topics and eclipse six thousand words. In Togo, Benin, and Cuba, diviners use storytelling to tell their clients what they are suffering from, and why. This does not seem to be the main storyline in Yoruba spheres. In both Cuba and Togo, a binary code is applied with sacred seeds or palm nuts to determine whether a "1" or "11" is marked in the sand, and this procedure will eventually yield one's Odu/du. In both contexts, they can determine this binary code by posing questions eventually marked with the ritual implement called the *Ekuele* (in Ewe '*Opele*'). When a Cuban-American casted Ifa for Montgomery in southwestern Detroit (in 2018), the results were the same as they had been in Togo and Benin in 2011 and 2014, respectively. Rosenthal cites a similar study she made while visiting different Afa *bokonos* (diviners) during her fieldwork in Togo in the 1990s (1998, p. 173). In both contexts, the oracles marked which "*Ebo*," or sacrifices, were necessary for which spirits. They also recommended Montgomery assemble a "*vossa*," or offering, wrapped in white cloth to leave in the Detroit River. They warned of witchcraft on behalf of his ex-wife and told him which precautions to take. It was to include certain flowers, weeds from a grave site, marijuana, mercury, familial jewelry, talcum powder, gin, dried blood from a fowl, horse hair, and several photos. These are many of the same ingredients used in Cuba during rituals performed for Gonzalez a decade or so ago earlier, and in both instances they even mentioned a *hadith* from the Quran.

Vudum and Jeje in Brazil

Vudum, or Vodun, was the major African religious collective that persisted in Brazilian black culture until it was usurped by Orisha and Catholicism during the past century or so. According to Luis Nicolau Parés, Candomblé is "the name given to the

regional development of Afro-Brazilian religion in the state of Bahia ... a possession cult involving divination, initiation, sacrifice, healing, and celebration (2005, p. 139). The term “Nago” refers to the Yoruba-speaking slaves who are credited with establishing the caboclos (houses of Orisha) in northern Brazil. Pares explains,

Jeje references Vodun gods, and Angolan spirits are referred to as *enkices*. All of these pantheons have certain ‘super-languages’ of ritual linguistics to reference and communicate with corresponding spirits as well as particular songs, drum rhythms, ritual clothing, food offerings, and medicinal practices. This *eclecticism* varies across boundaries and diacritical signs of these real and imagined communities are important for deciphering the cultural roots and applications in Brazilian society” (2005, p. 77).

It is key that these cultural and religious distinctions have also been important in Africa before and during slavery and up to the present day.

It seems that non-Nago houses of worship were more prevalent a century ago, but like all other non-Yoruba societies, the empowered Yoruba majority eventually grew in number. In fact, Parés references a work by Mott and Cerqueira (1998, p. 13), which:

Suggests that cult houses self-identifying as belonging to the Nagô-Ketu or Ketu nation constitute 56.4 percent of the total (against 27.2 percent of the Angola and a mere 3.6 percent of the Jeje). This Ketu predominance is due to the social visibility and prestige of three cult houses” (Parés 2005, p. 139).

In both Cuba and Brazil, the first, founding “cult houses” are said to have had both Yoruba and Ketu origins around the turn of the twentieth century. In Brazil, the “Casa Branca” of Eugenio Velto is the original terreiro (house or society) which later birthed two other Nago-Ketu houses around 1910 (Parés, 2005). These “true” guardians of Orisha gained esteem with the help of the media and the larger numbers of Yoruba-descended Brazilians, and also with Brazil’s Black Power movement in the 1960s. Interestingly, the Brazilian presence is also alive and well in Togo and Benin. Togo’s first president, Sylvanus Olympio, has Brazilian forebears, and in present-day Benin, Brazilian family names are common in cities such as Porto Novo, Ouidah, and Cotonou. The Black Power movements in both Cuba and Brazil only strengthened the Orisha pull. In Brazil, the Ketu houses at this same time relegated Angolan and Beninese influences into the realm of “impure invention” (Davila, 2010; Parés, 2005).

This “Yorubization” ignores that Yoruba identity, like Orisha religion itself, was invented as a colonial construct, and has contributed to a homogenization of African peoples on both sides of the Atlantic (Matory, 2015b). Throughout slavery, and especially by mid-nineteenth century, religious practices of African origin were not particularly dominated by the Yoruba orixá cults and the “Jeje vudum” cults may have exerted a more critical influence, at least an equally important one” (Parés, 2005, p. 140). It seems that anti-Lucumi and anti-Candomblé opinions have come from not only from Nigeria but also many people in Brazil and Cuba. As Parés (2005, p. 141) astutely points out, this demonization of New World liturgy is essentially ahistorical. Parés writes:

The record indicates a number of religious cult groups in the early nineteenth century and if my argument is correct we further speculate that, despite the massive demographic superiority of the Nago from 1820 onwards, the Jeje re-

ligious traditions were critical points of reference in the organization of ritual practice”(PARÉS, 2005, p. 142).

Even today, the initiation room is called *hunco* and the shrines *peji*, which are Gbe-speaking terms (Parés, 2005). Jeje was a central founder of Candomblé and had great agency (Castro, 1981). The linguistic and ethnomusicological evidence also points to more “Jeje” and Angolan influence in the nineteenth century, evidenced in the songs of the Pretos-Velhos (Old Blacks) (Alvarez-Lopez, 2019, pp. 177-194; Reiz, 2001). Their songs and language are permeated with Central African cognates while, as both Reiz (2001) and Parés (2005) point out, up until the late-1800s it seems Gbe terms were as popular and common as any Nago terms. Words such as *hun*, (drum), *vudum*, and other references to certain gods, musical instruments, and material culture were of Adja-Fon and Ewe provenance. In “Winti” religious orders in Surinam and Guyana, we find other markers of Akan, Adja-Ewe, and Adja-Fon slaves, traversing the pantheons of earth, water, forest, and sky, with “Gbe” names for spirits such as: *Loko* (tree), *Fodo*, *Bisi* (Ewe for kola nut), *Aladi* (Allada) and more. Not only were Gbe terms more widespread, but they were also embedded within Yoruba terms and beliefs, in a sense “fused” with them, as Nina Rodriguez wrote in the 1890s. It seems the Yoruba referents won out over the “Vodun” cultural symbols sometime between 1870 and 1896, partly because the Nago-houses were large and able to hold huge feasts, Jeje/Vudum elements eroded over time. The “order and progress” of the new Brazil after independence in 1888 allowed no room for the “barbaric” ways of black-Bahia, and this further decimated the Jeje Vudum in favor of a Western Catholicism and a “more evolved” Orisha (Parés,2005). Parés writes:

The Jeje voduns in Bahia and Maranhão present important similarities but also significant differences. In Bahia the ‘kings’ of the Jeje ‘nation’ are the snake vodun *Bessen* (Dan family), the thunder vodun *Sogbo* (Hevioso or Kaviono family), and the smallpox vodun *Azonzu* (Sakpata family). The eldest female vodun *Nana*, the *gameleira*-tree vodun *Loko*, *Lisa*, *Aizan* or *Elegba* are other well-known voduns, and there are many others still preserved in memory, but the first three ‘families’, including a varied number of voduns each, are the main identities of the contemporary Bahian Jeje pantheon. Despite evidence of the presence of Gbe-speaking people in different parts of Maranhão, in São Luis, the presence of the Jeje seems to have centered in the *Casa das Minas* also known as *Querebentã de Zomadonu*. The voduns of this cult house are grouped in four *linhas* (lines, spiritual fields) or families: *Kevioso*, *Dambirá*, *Savaluno*, and *Davice* (PARÉS, 2005, p. 87).

The *Yewe Vodun* of Benin can be public or secretive, and the same holds true in Brazil, as exemplified by *Sakpata* or *Heviesso* (from the Togolese town of *Xevie*). As Parés writes, this “suggests that the *Casa das Minas* took in from the very beginning members of different ethnic groups from the Gbe-speaking area, although always maintaining some sort of clear ritual boundaries between them.” (p. 34). There are also many linguistic commonalities. For example, “*Zandro*,” meaning “evening” in *Fongbe*, are the night ceremonies performed in certain cult houses, just as *Egungun*, or spirits of the night, have cultural associations within Yoruba legacies in Togo and Benin. Other shared

elements relate to the importance afforded to sacrificial animals such as goats, or to the use of small, round, dark red beads called runjebi or gongeva (from the Fongbe *hû* = deity, *je* = bead *vè* = red) that are used by the Nesuhé devotees in Benin, and which in the Casa das Minas are a mark of the Jeje nation. The use of the term *hûnjevi* is also reported in the Jeje terreiros of Bahia (Parés, 2005, 2013). All this is evidence that Jeje indeed possesses a range of distinctive elements, encoded in different aspects of their religious activity and expression, which distinguish them from other ‘nations.’ Nonetheless, a Jeje religious orthodoxy does not exist as such.

The process of Yoruba dominance, and whether it stemmed from Nigeria, or from within Brazil and Cuba, has been another central debate among scholars. Randy Matory believes that British dominance over African and African-American collaborations led to the “highly publicized” reputation of superiority of Yoruba peoples, and thus the inferiority of others (1999). For Matory, this Yoruba hegemony was born of the bourgeois black Lagos Nigerians to whom black racial and religious superiority were rooted in the Yoruba Nigerian nationalism of the 1890s (1999). Parés has explored the history of slave trading between Africa and Brazil across three centuries, and the numbers and origins of the slaves, this research adds credence to the possibility of a greater influence of Vodun ritual and culture in Brazil than previously thought. He applies historical and ethnographic study to trace the formation of Candomblé, and provides invaluable information on Yoruba and non-Yoruba influences on Brazilian Candomblé (2013).

Conclusion

The extent to which African religions left their residue in the Americas during and after the Diaspora, and the question of why, in places like Brazil and Cuba, Orisha came to dominate at the expense of other belief systems, are hot topics of intense debate. The Yoruba cultural supremacy model in the black Atlantic world is not just a question for historians; it sparks sometimes passionate debate among practitioners, and especially on the internet. This paper has questioned this model and, using Haiti, Brazil, and Cuba as case studies, along with comparative ethnography between Montgomery and Gonzalez, we have offered various kinds of evidence that the model has led to an underappreciation of the significant influences that “Vodun” has had on the region’s religious practices. Influences of “Vodun” stretch well beyond Haiti to other areas of the Atlantic, we are sure to hear more about them in the coming years.

Olupona and Rey’s (2008) work on the global dimensions of Orisha raised important issues, such as struggles between black Americans’ and black Africans concerning their respective Orisha rites. They also highlighted the role of gender in these religions, particularly contemporary effects of “machismo.” They ask in their introduction:

Is there any merit to a Cuban Santero’s claim that Yoruba religious culture in its purest form is found today in Cuba and Miami but not in Nigeria, where exposure to Islam has weakened “tradition”? Or is there validity to Oyotunji Village’s general theological position that Yoruba-derived traditions in and from Cuba

are somehow “contaminated” by Catholicism? Ultimately answers to these questions rely on underlying epistemological questions such as: How is something “known” in Yoruba religious culture? How is this knowledge transmitted, and what does it lose and/or gain in cultural transmission? Who has the authority to represent this knowledge, and how is such legitimacy acquired and maintained? What should the world most urgently learn from Yoruba religious culture” (OLUPONA&REY’S, 2008, p. 10).

For Wole Soyinka (2008, cited in Olupona and Rey), Orisha are “tolerant gods” offering a counter-narrative to the East/West, democratic/fascist, capitalism/communism binaries that have hegemonically muffled out the sound of the rest of the world, deeming everything else (as world religions have also done) as Other. But, how have these African religions affected one another? Has Orisha marginalized Vodun in Cuba and Brazil? Has Vodou done the same to Yoruba and Central African systems in Haiti? Why are Vodun and Orisha not recognized as world religions? These internal debates are proliferating and scholars should not ignore them. Scholars need to take seriously non-academic practitioners, many of whom are active online, because they are also very knowledgeable with much to say (as evidenced by Gonzalez in this writing). Further, that Vodun and Orisha are inclusive, and also largely oral, should not deter them from having open academic debates among themselves. It seems that many Latin American practitioners and adepts of African “traditional” religions are changing the way they think about the true compositions of their lineage, so that they can be proud enough of it not to discard it so quickly when faced with challenges from Yorubaland priests and Yoruba-centric narratives. This article brings into the light debates surrounding the authenticity of western Lucumi, Orisha, Candomblé, and related orders in the hope that lineages and liturgies will not be deemed “second-class” by a Yoruba hegemony. It also speaks to the creative capacity for people and their religious beliefs to recreate and reinterpret the changing world in which they live.

REFERENCES

- Alvarez López, Laura. "The Language of the Slave Spirits in Brazilian Umbanda: Memories of Ancestral Dignity." In **Shackled Sentiments: Spirits, Slaves, and Memories in the African Diaspora**, edited by Eric J. Montgomery, pp. 177-194. Lanham: Rowman and Littlefield Press, 2019.
- Apter, Andrew. "Herskovits's heritage: Rethinking syncretism in the African diaspora." **Diaspora: A Journal of Transnational Studies** 1, no. 3 (1991): 235-260.
- Apter, Andrew. 1995. "Notes on Orisha Cults in the Ekiti Yoruba Highlands: A Tribute to Pierre Verger (Note sur le culte des Orisha dans les hautes terres yoruba: un hommage à Pierre Verger)." **Cahiers d'études africaines** 35 (2-3): 369-401.
- Bascom, William Russell. **Ifa Divination**. Bloomington: Indiana University Press, 1969
- Bastide, Roger. **African Civilisations in the New World**. Paris: Harper Torchbooks, 1972.
- Benítez-Rojo, Antonio, and James Maraniss. "The Role of Music in the Emergence of Afro-Cuban Culture." **Research in African Literatures** 29 (1): 179-84, 1998.
- Blier, Suzanne Preston. **African Vodun: Art, Psychology, and Power**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Brown, David H. **Santería enthroned: art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion**. University of Chicago Press, 2003.
- Capone, Stefania. **Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis**. Paris: KARTHALA Editions, 2005.
- Carr, C. Lynn. **A Year in White: Cultural Newcomers to Lucumi and Santería in the United States**, 124-25. New Brunswick: Rutgers University Press, 2016.
- Castellanos, Jorge, and Isabel Castellanos. "The Geographic, Ethnologic, and Linguistic Roots of Cuban Blacks." **Cuban Studies** 17: 95-110, 1987.
- Chirila, Alexander. "The River that Crosses an Ocean: Ifá/Orisha in the Global Spiritual Marketplace." **Qualitative Sociology Review** 10 (4): 116-51, 2014.
- Crosby, Jill Flanders. "The Social Memory of Arará in Cuba: Oral Histories from Perico and Agramonte." **Southern Quarterly** 47, no. 4 (2010): 91.
- Courlander, Harold. "Musical instruments of Cuba." **The Musical Quarterly** 28, no. 2 (1942): 227-240.
- Dianteill, Erwan. "Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States)." **International Journal of Urban and Regional Research** 26 (1): 121-37, 2002.
- Eltis, David, and David Richardson. "West Africa and the Transatlantic Slave Trade: New Evidence of Long Run Trends." **Slavery and Abolition** 18 (1): 16-35, 1997.
- Falen, Douglas J. "Vodún, spiritual insecurity, and religious importation in Benin." **Journal of Religion in Africa** 46, no. 4 (2016): 453-483
- Fandrich, Ina J. "Yorùbá Influences on Haitian Vodou and New Orleans Voodoo." **Journal of Black Studies** 37 (5): 775-91, 2007.
- Fernández, Fernando Ortiz. "Los cabildos afrocubanos." **Revista Bimestre Cubana** 16 (1921): 5-39.
- Hill, Donald R. "West African and Haitian influences on the ritual and popular music of Carriacou, Trinidad, and Cuba." **Black Music Research Journal** 18, no. 1/2 (1998): 183-201.
- González-Wippler, Migene. **Santería: The Religion, Faith, Rites, Magic**. Woodbury: Llewellyn Worldwide, 1994.

- Houk, James. **Spirits, Blood and Drums: The Orisha Religion in Trinidad.** Philadelphia: Temple University Press, 2010
- Landry, Timothy R. **Vodún: Secrecy and the Search for Divine Power.** University of Pennsylvania Press, 2018.
- Law, Robin. "Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora: On the Meanings of 'Mina' (Again)." **History in Africa** 32: 247–67, 2005.
- Matory, J. Lorand. **Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé.** Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Matory, J. Lorand. "In-Depth Review: The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil, by Luis Nicolau Parés." **The Americas** 72 (4): 609–27, 2015a.
- Matory, J. Lorand. **Stigma and Culture: Last-Place Anxiety in Black America.** Chicago: University of Chicago Press, 2015b.
- Matory, J. Lorand. 2018. **The Fetish Revisited: Marx, Freud, and the Gods Black People Make.** Durham: Duke University Press.
- McAlister, Elizabeth. 2002. **Rara!: Vodou, Power, and Performance in Haiti and Its Diaspora.** Berkeley: University of California Press.
- Millet, José, and Rafael Brea. 1989. **Grupos folklóricos de Santiago de Cuba.** Havana: Editorial Oriente.
- Montgomery, Eric James. "Syncretism in Vodou and Orisha." **Journal of Religion & Society** 2 (2016): 1-19.
- Montgomery, Eric, ed. 2019. **Shackled Sentiments: Slaves, Spirits, and Memories in the African Diaspora.** Leiden: Brill.
- Montgomery, Eric, and Christian Vannier. 2017. **An Ethnography of a Vodun Shrine in Southern Togo: Of Spirit, Slave and Sea.** Leiden: Brill.
- de Barros Mott, Luiz Roberto, and Marcello Cerqueira. **As religiões Afro-Brasileiras na luta contra a AIDS.** Centro Baiano Anti-AIDS, 1998
- Murrell, Nathaniel Samuel. 2010. **Afro-Caribbean Religions: An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions.** Philadelphia: Temple University Press.
- Olupona, Jacob Khinde, and Terry Rey, eds. 2008. **Òriṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture.** Madison: University of Wisconsin Press.
- Palmié, Stephan. **Wizards and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition.** Duke University Press, 2002.
- Parés, Luis Nicolau. 2005. "Transformations of the Sea and Thunder Voduns in the Gbe-Speaking Area and in the Bahian Jeje Candomblé." In **Africa and the Americas: Interconnections during the Slave Trade**, edited by Josê C. Curto and Renêe Soulodre-LaFrance, 69–93. Trenton: Africa World Press.
- Parés, Luis Nicolau. 2013. **The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil.** Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Pérez, Daniela Isabel Quintanar. 2017. "The Franco-Haitian Contribution to the Carnival of Santiago de Cuba: A Historical Review." **Revista Brasileira do Caribe**
- Pérez, Louis A. "In the service of the Revolution: Two decades of Cuban historiography 1959-1979." **The Hispanic American Historical Review** 60, no. 1 (1980): 79-89.
- Rey, Terry. "Catholic Pentecostalism in Haiti: Spirit, politics, and gender." **Pneuma** 32, no. 1 (2010): 80-106

Richman, Karen E. 2005. **Migration and Vodou**. Gainesville: University Press of Florida.

Richman, Karen E. **Migration and vodou**. University Press of Florida, 2018

Rosenthal, Judy. 1998. **Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo**. Charlottesville: University of Virginia Press.

Rush, Dana. 2013. **Vodun in Coastal Bénin: Unfinished, Open-Ended, Global**. Nashville: Vanderbilt University Press.

Smallwood Jr., Lawrence L. 1975. "African Cultural Dimensions in Cuba." **Journal of Black Studies** 6 (2): 191–99.

Sweet, James H. **Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World**. Univ of North Carolina Press, 2011.

Thompson, Robert Farris. **Flash of the spirit: African & Afro-American art & philosophy**. Vintage, 2010.

Verger, Pierre. 1969. "Trance and Convention in Nago-Yoruba Spirit Mediumship." In **Spirit Mediumship and Society in Africa**, edited by John Beattie, 50–66. London: Routledge & Kegan Paul.

Vinueza, M.E., 1989. **Presencia arará en la música folclórica de Matanzas**. Casa de las Américas.

Yai, Olabiyi. 2000. "Texts of Enslavement: Fon and Yoruba Vocabularies from Eighteenth- and Nineteenth-Century Brazil." In **Identity in the Shadow of Slavery**, edited by Paul E. Lovejoy. London: Bloomsbury Publishing.

Artigo recebido em agosto de 2019 e aprovado em outubro de 2019.

CONEXIONES AFRO-ATLÁNTICAS: Rituales de vida y muerte en Brasil y Cuba.

AFRO-ATLANTIC CONNECTIONS: Rituals of life and death in Brazil and Cuba

Olga Cabrera

(PESQUISADORA SÊNIOR DE CAPES, BRASIL)
olgarosacgarcia@gmail.com

Rickley L. Marques

(UNIVERSIDAD FEDERAL DE MARAHÃO, BRASIL)
rickley.marques@ufma.br

Resumo

O presente artigo tem como objetivo principal buscar as conexões entre duas práticas religiosas de comunidades que proceden de zonas rurais e formadas por uma população maioritariamente negra. Neste estudio pretendemos aproximarmos aos diferentes rituais de vida e morte que se desenvolvem no Culto de São Sebastião (no Centro-Oeste brasileiro) e o Espiritismo de Cordón (na região oriental de Cuba) que podem ser explicados pela dinâmica das relações transculturais e o entrecruzamento cultural em ambos lugares.

Palavras chave: Culto de São Sebastião, Espiritismo de Cordón, transculturação, entrecruzamento cultural.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo principal buscar las conexiones entre dos prácticas religiosas de comunidades que proceden de zonas rurales y formadas por una población mayoritariamente negra. En este estudio pretendemos acercarnos a los diferentes rituales de vida y muerte que se desarrollan en el Culto de São Sebastião (en el Centro-Oeste brasileño) y el Espiritismo de Cordón (en la región oriental de Cuba) que pueden ser explicados por la dinámica de las relaciones transculturales o entrecruzamiento cultural en ambos lugares.

Palabras claves: Culto de São Sebastião, Espiritismo de Cordón, transculturación, entrecruzamiento cultural.

Abstract

The main objective of this article is to identify links between two religious practices among rural communities whose populations are predominantly black. This study examines the different rituals of life and death that take place in the Cult of São Sebastião (in the Brazilian midwest) and the Espiritismo de Cordón (in the eastern region of Cuba) and how they can be explained by the dynamics of cross-cultural relations or transculturation in both places.

Key words: Cult of São Sebastião, Espiritismo del Cordón, transculturation, cultural interlinking.

Introducción

El comercio de esclavos africanos relacionó la economía y transformó América al quedar incorporada al mercado mundial capitalista, entonces basado en la expoliación de África y sus pueblos. Los países donde mayor número de africanos fueron utilizados para el trabajo esclavo sufrieron fuertes transformaciones culturales y no es posible pensar en sus procesos de formación aisladamente (Watts 2002). En el caso de Cuba y Brasil recibieron además del mayor número de esclavos. A pesar de su pequeño tamaño, en Cuba fueron introducidos 1.300000, según el demógrafo cubano Pérez de la Riva¹ (1974: 101) y en Brasil más de 5 millones (David Eltis & David Richardson 2008)². Además estos fueron los países que mantuvieron más tiempo el sistema esclavista, hasta casi finalizar el siglo XIX. Otros muchos pasajes permiten enlazar los destinos de esos dos países. La Trata de esclavos tuvo altibajos sobre todo después de la prohibición inglesa, pero fue en ese período precisamente cuando se fortalecieron los vínculos entre comerciantes de esclavos cubanos y brasileños³. Otros incidentes marcaron intersecciones entre las historias cubana y brasileña. La persecución inglesa, sobre todo cuando el Caribe había liquidado el odioso comercio, obligaba a los barcos con esclavos destinados a Brasil a desembarcar en Cuba y vice-versa. Esas conexiones entre los dos países pasan aún por el predominio que tienen en ambos países las mismas etnias y pueblos africanos (Hall 2005). Sin embargo, hay pocos estudios que penetran en esas características de las historias brasileña y cubana y menos aún en las similitudes de sus campos religiosos. Excepción hecha a el estudio que apuntó las relaciones que existen entre el candomblé

1 Comenta el más destacado demógrafo cubano después de complejos cálculos demográficos “no menos de 1.310000 infelices, según la estimación que ahora publicamos”.

2 Los autores David Eltis y David Richardson (2008) publicaron un Atlas donde se pueden obtener datos muy interesantes sobre el deshumano tráfico negrero para las Américas. También aparecen otros datos como los principales puertos donde se recibieron esclavos entre los siglos XVI-XIX (siendo estos en orden de importancia: Rio de Janeiro, Salvador, Recife en Brasil, Kingston (Jamaica), Bridgetown (Barbados), Havana e Saint Domingue.

3 Los dos países consiguen driblar las restricciones realizadas por Gran Bretaña entrando millares de esclavos después de las prohibiciones realizadas por este país (David Eltis & David Richardson 2008).

de Bahia y la santería cubana (Limonta 2009). A pesar de las carencias que el tema presenta en las ciencias humanas y sociales pienso que los novelistas fueron mucho más lejos. La literatura fue capaz de proyectar el diálogo entre los pueblos de regiones tan alejadas y aparentemente disímiles. El novelista por excelencia del pueblo del sertón, Guimarães Rosa (1994), en una prodigiosa imagen reúne los inconciliables sertón y mar, a pesar de que el sertón se había definido y nutrido como contrario al litoral brasileño. El novelista cubano Alejo Carpentier (1985) también aproximó en imágenes insustituibles las culturas brasileñas al Caribe en la descripción de la Gran Llanura, o mejor, en los sueños sobre el desconocido El Dorado (mitos, leyendas que comprimen espacio y tiempo). También el contraste entre el sertón y las playas caribeñas no deja escapar, la proximidad en los sentimientos y emociones de sus gentes. Un pasaje de esos nexos los encontramos en uno de los más alejados lugares del sertón brasileño. Hay una proximidad innegable en las expresiones religiosas de una comunidad negra cimarrona (quilombola), conocida como Comunidad del Cerrado de São Sebastião o por el apellido que predominó más entre ellos, Almeida, con algunas poblaciones rurales negras cubanas de la provincia oriental de Cuba, al decir de Ortiz “negras y colorás” (Ortiz 1950: 20) para definir el predominio étnico de negros y mestizos en ellas.

Los lugares de Brasil y Cuba en que se desarrollaron las prácticas religiosas presentadas en este estudio proceden de zonas rurales de mayoría negra pero, con concentración de población (llamada arraial en el sertón y pueblo o vecindario en Cuba). El culto de São Sebastião y el Espiritismo de Cordón presentan semejanzas y diferencias en el rito que, se explican también por la dinámica de las relaciones transculturales (Ortiz 1983) o del entrecruzamiento cultural en ambos lugares (Harris 1983, Bhabha 1998).

El círculo o la rueda africana⁴ continua estando presente en los cultos de Brasil y Cuba. Otro aspecto interesante es la presencia en los dos cultos de mezclas de figuras procedentes de un catolicismo popular negro producto de ese entrecruzamiento o transculturación de diversas matrices africanas con culturas portuguesas, españolas y hasta indígenas. Así, el uso de variados elementos en el altar y la decoración, abundancia de colorido, un poco menos en el espiritismo de cordón en el cual prevalece el blanco del espiritismo aunque hay figuras de santos mezcladas con flores y plantas multicolores en la decoración, influenciando en la creación de un imaginario del mundo.

El culto de São Sebastião y el Espiritismo de Cordón

Los espacios de estas manifestaciones culturales son bien diferentes. El pueblo del cerrado del Centro Oeste brasileño a miles de quilómetros del mar, sus memorias aluden a espacios infinitos de tierras y “matos” en las cuales se fueron internando, huyendo durante siglos de las persecuciones de los blancos interesados en su fuerza de trabajo.

4 Enrique Alemán Gutiérrez (2012) hace mención a los areítos de los tainos para encontrar una procedencia indígena del cordón pero, eso es bien improbable, no sólo por su escasa presencia en la provincia oriental mas, porque estas manifestaciones nacieron mucho más tarde, cuando el predominio religioso en boga era de las religiones negras. En el año 1948 Fernando Ortiz después de conocer el espiritismo de cordón en la región oriental afirmó que su origen no esta vinculado a las prácticas indígenas y si esta relacionado con un nuevo tipo de espiritismo que surge con la recreación de prácticas y creencias afro-cubanas.

En el Caribe el mar es el límite, la memoria acude al viaje forzado por el Océano, pero también el horizonte visible que genera sueños sobre lo desconocido, lo inalcanzable, el regreso.

El estudio de los procesos simultáneos entre culturas ofrece posibilidades sorprendentes: qué ocurrió durante el encuentro de esa diversidad de “migrantes desnudos” (Glissant, 1992) obligados a interactuar con el blanco en las circunstancias de violencia esclavista, construyendo simultáneamente, mecanismos de solidaridad, subsistencia y rebeldía. El investigador tiene que desmistificar las transfiguraciones de la memoria y, no raro, subvertir las lecturas e interpretaciones convencionales. Tales elementos, en interacción, permiten entender cómo reaccionan los sujetos sociales y como resignificaron sus culturas originales frente a la “indecibilidad significativa o representacional” (Bhabha, 1998: 64) en que los mantuvieron. Así, en la investigación ganan importancia las performances del lenguaje, danzas y músicas creadas en esas comunidades. Esos lenguajes y comunicaciones, en dispersión y continuas resignificaciones en espacios caracterizados por la discriminación y que se expresan a través de expresiones musicales, gestuales, rituales, plásticas, estéticas, morales, de trabajo, religiosas, pueden producir y transmitir transgresiones, renovando y actualizando, simultáneamente, las alteridades de ancestrales tradiciones.

La religión en África, a diferencia de Occidente es también filosofía, eso es posible reconocerlo en el estudio de las concepciones espacio y tiempo que de ella se desprenden. La continuidad espacial puede ser interiorizada en el hombre y la mujer. Así, acompañó a éstos en el barco negrero y en las plantaciones esclavistas de América⁵. Eso explica la fuerza de esas culturas que sobrevivieron a las terribles condiciones de la esclavitud y pudieron ser recreadas en otros espacios geográficos. La concepción del tiempo también carece de las fronteras creadas por la cultura occidental. Éstas imponen el pasado como el tiempo que se fue, ese tiempo de los muertos, acabado, terminado, no tiene familiaridad alguna con el presente. En la religión africana, el pasado forma parte del presente de los hombres, por eso el tiempo se presenta en un estado de simultaneidad. Algunos autores (Guha, 1999; Bhabha, 1998) mencionan la compresión de tiempo y espacio⁶ para referirse a estas culturas. Este concepto para estudiar pueblos de matriz africana debe perder la visión de estatismo y del absoluto occidentales para propiciar la percepción de los procesos, de los cambios y de la relatividad, tal cual ocurren entre grupos que no incorporan la jerarquía y la consecuente dominación cultural al entrar en relación con otros grupos, como son los casos que ocupan nuestro estudio de Cuba y Brasil, culturas rizomáticas como las denomina Glissant (2000).

En Cuba, el estudio del espiritismo de Cordón ha conducido a la búsqueda de varios orígenes y relaciones. Algunos protagonistas han destacado los vínculos con la cultura indígena (el areito taíno) y el kardecismo. Pero no escapa a la observación que el nacimiento de esa manifestación religiosa es bastante reciente, los primeros años del siglo

5 Una leyenda cubana explica que Changó tuvo tanta pena de sus hijos que decidió venir para Cuba como esclavo en un barco negrero (Castellanos 1994).

6 El concepto procede de Harvey (1989) pero ha tenido una aplicación exitosa en el estudio de lo ocurrido en esos encuentros/desencuentros de culturas con las conexiones mundiales creadas por el capitalismo.

XX, muchos siglos después de la desaparición de las expresiones culturales indígenas en Cuba (apenas se menciona la permanencia, sobre todo de los trazos fenotípicos indígenas en algunas poblaciones orientales). Ese supuesto vínculo parece quedar explicado por el hecho del espiritismo de cordón hacer su aparición en el tiempo y en el espacio (provincia oriental) del movimiento del siboneyismo que tuvo como propósito resaltar la ascendencia indígena para negar la africana. En relación a los vínculos con el espiritismo no puede ser soslayado que aún identificado el espiritismo de cordón por Fernando Ortiz (1950) como centro espiritista, apenas tiene semejanza con éste por la adopción del tipo de organización, el centro. No hay nada más que pueda relacionar el espiritismo, llamado de mesa, al espiritismo de cordón. Los primeros en negar con fuerza esta conexión son los propios religiosos espiritistas que forman parte de esa organización.

En relación a los nexos con expresiones culturales de matriz africana son bien evidentes y no han dejado de ser reconocidos por los autores, inclusive Fernando Ortiz, apenas falta el estudio de la diversidad (o la diferencia) que aporta la africanidad al Espiritismo de Cordón. Una crítica hecha al Espiritismo de Cordón desde el espiritismo en la década de 1940, cuando el autor del folleto intentó, escandalizado, detener su expansión, revela sus nexos estrechos con las matrices africanas:

Aunque nos duele herir la susceptibilidad de alguien, ¿qué diremos de los centros Espiritistas en que, dando en el calcañal en tierra y haciendo genuflexiones grotescas, buscan la Inspiración y la Facultad para comunicarse en los Espíritus, herencia o legajos de los negros esclavos traídos del África, ritos salvajes inger-tados (sic) en el Espiritismo que desdicen de la cultura de nuestra época y que someramente señalamos en la respuesta... (Palomino 1945: 48)

Y más adelante, con una fuerte carga discriminativa:

Estos espíritus en pasada encarnación asistieron a las prácticas de brujería; en el África adoptaron la forma de evocar a los Dioses con cantos y contorsiones, altares, velas, ofreciendo sangre de animales, y hasta de niños, a los genios para que le concedieran sus peticiones (Palomino 1945: 32).

En el sertón, el culto al santo São Sebastião, presenta también una mezcla de figuras procedentes del catolicismo popular negro, cuyas matrices africanas son evidentes. Ese proceso de entrecruzamiento cultural (Harris 1983; Bhabha 1998), en ambas manifestaciones, será el foco del artículo, a pesar de reconocer que, el Espiritismo de cordón, como mencionado antes, posee una estructura organizativa semejante a la del centro espiritista, tal como apuntado por Fernando Ortiz en su obra.

Ese recurso de resignificar elementos del catolicismo popular ocurre, de manera similar, en uno y otro país. Así, la cruz demarca un lugar sagrado en el sertón, por ejemplo Broto de Agua donde se reúnen los participantes en la procesión de las Matracas para decidir el orden, si es el caso, de la(s) visita(s) a la(s) familia(s) con algún muerto reciente. Ese mismo lugar también es utilizado para pedir ayuda a São Sebastião después de varios meses sin llover. La cruz siempre está presente en los lugares profanos transformados en sagrados durante los eventos: en el altar que se levanta en la sala de las casas del sertón y en los ritos del Espiritismo de Cordón en la región oriental de Cuba.

Muerte y Vida en los cultos de São Sebastião y en el Espiritismo de Cordón

Con la finalidad de pensar y organizar los datos obtenidos en la investigación fue necesario identificar cuál es el sistema cultural que explica las funciones de esos cultos. Durante años hombres y mujeres negros(as), tanto en Cuba como en Brasil, tuvieron que aceptar, a veces por miedo, algunas manifestaciones y expresiones de la cultura dominante. Sin embargo, al profundizar un poco más en el asunto, es posible reconocer que culturas ancestrales no desaparecieron, más tarde reaparecieron en expresiones transgresoras e/o subversivas. Eso queda claro en el estudio de las manifestaciones culturales negras en los cultos de São Sebastião en el sertón brasileño y del Espiritismo de Cordón en la región oriental cubana: los orichas africanos pueden recibir nombres de santos católicos, pero ellos actúan en campos delimitados por concepciones y responden a funciones que no se corresponden con esas creencias. Los símbolos africanos precedentes se enlazaron a otras formas contiguas occidentales y con ellas dialogaron. De esa manera, al analizar los atributos o funciones de los santos pueden ser reveladas imágenes metonímicas de los orichas africanos y de los ancestrales negros, tanto en Brasil como en Cuba.

En este artículo los sentidos “otros”, ausentes, no fueron buscados en el silencio de las fuentes, y sí, en el lugar de enunciación de ellas, partiendo del cuestionamiento a su constitución dentro de los rígidos y elitistas marcos occidentales. En el estudio simultáneo de los dos espacios estudiados de Cuba y Brasil prevalece una visión unitaria del mundo que vincula lo visible y lo invisible en esferas iguales, familiares, sin jerarquías, tal como en las culturas africanas de mayor influencia en ambos países, la bantú y la yoruba. Todo ser está abierto a la relación con el Otro porque existe interacción entre todos los seres vivos, los muertos, la naturaleza y las divinidades. A las divinidades y a los muertos se les pide y también se les reclama. Y ellos como nosotros pueden tener las más diversas respuestas, por eso hay que mimarlos con las cosas que más gustan, comidas, adornos, colores.

Tanto en la comunidad del sertón goiano (Brasil) como en el Espiritismo de Cordón (Cuba), la representación del bien y del mal se yuxtapone y se alterna. La persona es responsable por sus actos, porque es ella quien selecciona las reglas que va seguir en la vida. Si actúa mal debe atenerse a las consecuencias. Como confirma una de las entrevistadas del sertón, el santo “pode revoltar-se contra alguém”⁷. En El Monte, Lydia Cabrera (1983) señala también la venganza del oricha en Cuba ante una actuación negativa de una de sus ahijadas. La presencia en el espiritismo de Cordón de la llamada bóveda espiritual expresa ese compromiso de los vivos con los muertos y los santos. Las actitudes de respeto a santos y muertos (a éstos no se les puede mentir) son mantenidas durante toda la vida. Las costumbres y tradiciones religiosas cordoneras son la vía fundamental a través de la cual se transmite el legado religioso como sucesión y herencia. No escapa, al cordonero, como tampoco al sertanejo negro, que el santo como los seres humanos, unas veces, pueden hacer el bien y otras, hacer el mal. La explicación para la

⁷ El santo puede rebelarse contra alguien.

reacción del santo está relacionada al comportamiento del hombre o de la mujer que hace la petición, tiene que ser merecedor(a). Así también se explican las asombraciones de los muertos, estas ocurren por causas humanas, alguna acción negativa o deuda, en su sentido más amplio, del familiar vivo con el muerto, y ésta pudo ocurrir durante la vida de ambos o por haber olvidado hacer efectiva alguna promesa al santo o al muerto.

El estudio del Espiritismo de Cordón (Cuba) y el culto de São Sebastião (Brasil) muestran evidencias de la diferencia cultural o alteridad creadas por los descendientes de africanos al contacto con otras culturas. La permanencia de las matrices africanas en esos cultos se revela en la centralidad religiosa del culto de la vida y de la muerte. Éstas dialogan, a pesar de encontrarse localizadas en esferas diferentes y, durante el rito esos lazos se concretizan.

La comunicación entre vida y muerte es el eje del rito de Cuba y Brasil, aunque hay diferencias en la performance producida. En Cuba la incorporación del muerto ocurre mediante el trance (Espiritismo de Cordón) y en el sertón (no es así en el litoral), ésta se produce sin el trance, aunque hay un semejante estado de entrega al santo o al muerto. En el sertón goiano mediante el rito se intenta satisfacer los gustos, deseos, aspiraciones del muerto y del santo. Son los más cercanos familiares los que están pendientes de que no le falte la comida preferida, tocar la música que le gustaba más e igual se hace con la divinidad. Al muerto o a la divinidad se le llama varias veces durante el rezo. En la procesión de las matracas cuando se anuncia la llegada a la casa donde ocurrió una muerte reciente es al mismo muerto a quien convocan y dirigen su canto, no es a la familia que acude a recibirlos, así ocurre también en otros momentos rituales. Esos apelos están dirigidos al muerto y al santo, en todos las fiestas, ritos. La comunicación de los vivos con las otras esferas está presente, tanto durante la Folia de São Sebastião, la Mesa de los Ángeles, la procesión de las matracas, em Brasil así como en el Espiritismo de Cordón, em Cuba.

El rito o la fiesta responde a una petición del muerto: sea mediante una aparición a un familiar durante el sueño, o en otro momento, encarnado o no. Puede ser algún mensaje que el familiar interpretó, alguna señal que envió el fallecido. De ahí que el rito de la muerte tenga tanta importancia. Los muertos no desaparecen, están entre las personas, sus acciones pueden afectar el curso de las vidas de sus familiares. En África ese vínculo se expresa en la presencia durante el rito del ascendiente de cada pueblo o etnia: que pueden ser Yemajá, Ochún, Changó etc. Las religiones de matriz africanas tienen un sólo Dios, creador del mundo, dependiendo de la etnia o pueblo, Sambia entre los pueblos bantú, Olofi/Orula/Oludomare, entre los yorubas.

En América la interpenetración de las distintas esferas, vida/muerte/divinidad, se obtiene mediante el rito o la fiesta con la incorporación del santo o el muerto. Esta comunicación es el eje del rito. Sin dudas que se producen diferencias entre los rituales realizados en el sertón goiano y la zona oriental de Cuba, aunque en ambos se manifiesta la relación entre las diferentes esferas. Por eso, es de menor interés la forma en que ocurre la incorporación del muerto.

En toda América los ascendientes africanos, Yemayá, Ochún, Changó, Ogún, y otros, fueron transformados en divinidades. Fue la dinámica del entrecruzamiento cultural

(*Cross Cultural*) entre etnias y pueblos africanos de lenguas diferentes la que permitió, desde el barco negrero, que esas ideas y símbolos enraizaran en el Nuevo Mundo. Así, los ascendientes de África fueron transformados en divinidades en América. Éstas tienen la función de intermediar al igual que los familiares muertos. Cuando eran obligados a bailar en la cubierta del barco, cada etnia y pueblo acudía a sus respectivos ancestros. El ritmo, la repetición por todos los participantes de los nombres de éstos durante la danza en la cubierta del barco negrero, así como la incorporación, fue fundamental⁸. También el hecho de que antes, desde África, algunos de estos ancestros africanos habían ultrapassado sus fronteras respectivas (Kasfir & Babalola Yai 2004).

En el sertón brasileño se acude, principalmente a São Sebastião para mediar, otras, a San Bento, Santa Lucia, Santa Bárbara (San Gerônimo), Señora de Abadía. Esta última se corresponde con el culto mariano y puede ser una de las formas que adopta la Patrona en Brasil: Nuestra Señora Aparecida. Interesante que ella funciona en el rito como guía, una mediadora para llegar a São Sebastião. Ese papel lo cumple Eleguá en el espiritismo de Cordón, y de alguna manera, como revelan las letras de los cantos, la Caridad del Cobre (Ochún), patrona de Cuba que como la patrona brasileña, es también parda.

En los ritos realizados en el sertão por algún familiar de un muerto reciente, el retrato de éste es colocado en el altar, junto con la imagen de Nuestra Señora, aquí llamada de Abadía y otros santos. Las divinidades dependen de la preferencia del muerto y su familia, la proximidad del aniversario de la divinidad con la de la muerte y otras. Durante el rito la invocación, tanto de los santos como de los muertos se hace, principalmente, mediante la música y la danza. Esas actividades, tanto en Brasil como en Cuba, pueden dedicarse a un familiar fallecido, muchos años después de haber ocurrido la muerte.

São Sebastião es la figura principal en la folia y en las fiestas programadas por la comunidad y también en aquellos ritos que tienen que ser realizados fuera de las fechas tradicionales de los santos, por alguna circunstancia que lo exija.

En el sertón brasileño y en el Oriente cubano la música, tal como en África es la forma utilizada para exteriorizar los sentimientos y emociones. Ésta es el elemento esencial para la convocación a las divinidades y a los muertos. La percusión en Cuba se obtiene con los tambores y en el sertón brasileño serán los pies, las manos y las matracas, em el sertón goiano São Sebastião es el icono fundamental durante la Folia de Reyes, Mesa de los Ángeles, Procesión de las Matracas. La musica apela a todas las facultades del ser humano, el mundo de los vivos y el de los muertos se mezclan, se establece una relación funcional en las repeticiones de las letras de las músicas, así como en las letras de los cantos utilizados durante el trabajo. Esa reiteración tiene como objetivo la acción, el movimiento. La emoción puede provocar alteración, posesión del santo o del muerto y hasta estados de exaltación extrema y paroxismo (con la ayuda de los tambores), frecuente en el espiritismo de cordón. No se trata, como en Occidente, de alcanzar lo eterno mediante lo fijo e inmutable. La musica se integra a la vida con su regulación y ritmo.

En el sertón esos ritos ocurren en un lugar que se puede transformar de profano en sagrado y no existe alguna estructura organizativa semejante al centro espiritista,

⁸ Se recomienda la lectura del documentado estudio de Genviève Fabre (1999).

como ya mencionado antes. Los fines perseguidos por el espiritismo de Cordón y los ritos en el sertón son idénticos: obtener la comunicación con el muerto, el santo para que ayude a la familia. Si el fallecido murió recientemente también manifiestan el deseo de que obtenga tranquilidad en relación a la situación de su familia y pueda alejarse de las cosas mundanas y cotidianas por las cuales era él quien respondía, y que abandone o deje de rondar, obsesivamente, la casa donde siempre vivió.

Los médios utilizados para la comunicación de las esferas de la vida y la muerte son los que cambian totalmente. Diferente a Occidente la música en ambos países puede ser simultáneamente profana y religiosa. La música profana que se puede escuchar, tanto en el ritual de São Sebastião como en el espiritismo de cordón, autoriza momentos de espiritualidad por la emotividad y sentimientos que desata.

En la procesión de las matracas del sertón (dedicada al fallecido recientemente), los instrumentos de percusión improvisados producen el ritmo que orienta pasos de danza durante la caminata. Los participantes, cuando llegan a una casa, producen un ritmo apresurado y nervioso de las matracas para avisar al muerto que han llegado (despertarlo de la muerte). Insisten varias veces para que responda al llamado de sus vecinos vivos. Tal como el canto de los esclavos la música que se produce es antifonal (llamada y respuesta), el coro repite la frase impuesta por el solista y éste continua incorporando variaciones: “Para ese pecador el sueño que está durmiendo de la muerte”⁹ canta el solista y repite el coro formado por los familiares que desde la casa responden, como si fuera el fallecido, cantando: “Ésta [la muerte] lleva al pecador, lleva al pecador. De la muerte nadie puede librarse” (bis)¹⁰. Durante esta parte del rito participan en los cantos y rezos que se producen, tanto mujeres como hombres. Rápidamente lo que era religioso deviene profano y comienza la barullenta fiesta en la que participa también el ausente (comidas y bebidas alcohólicas) con la llegada de la procesión a la casa del muerto.

La Folia de Reyes, otra de las fiestas del sertón brasileño es religiosa y profana a la vez. Una parte de la danza es totalmente masculina: la catira. En ella, la percusión se obtiene mediante los pies de los hombres, el zapateado, y las palmas de las manos que, junto con el acordeón y los platillos enriquecen la performance. Las mujeres participan de los rezos, preparación de las comidas, bebidas, decoración. Dedicada al santo, si es la fecha conmemorativa, o una petición del muerto a uno de sus familiares (que puede ser por una aparición en sueños o no, o por alguna señal que se interpreta como la petición, por ejemplo dificultades de los familiares vivos para resolver algunos problemas), el solista de la catira improvisa invocaciones, llama al canto que convoca al santo o al muerto y el coro repite los parlamentos más significativos.

Los santos en esas dos manifestaciones religiosas tanto en el rito de São Sebastião (sertón brasileño), como en el espiritismo de cordón (región oriental de Cuba) son como las personas, pueden reaccionar mal y desatar malas acciones con los vivos tienen un humor variable, por eso no se les puede llevar la contraria. En el sertón se tienen

9 “Para esse pecador o sonho que está durmindo da morte”.

10 “Esta leva pecador, esta leva pecador. Da morte ninguém releva, da morte ninguém releva”.

muchos cuidados con los detalles para contentar a São Sebastião: “para no incomodar al Santo”¹¹ y, de esa manera, lograr que actúe conforme se espera en las peticiones que los devotos le hacen.

Si las músicas son importantes en el sertón de Brasil, las comidas también (igual que en África). Esas comidas de las festividades y ritos, tienen que ser del gusto del santo y del familiar muerto. Eso garantiza que va haber abundancia. En Cuba, en el espiritismo de Cordón este elemento no se guarda, por lo menos durante la prolongada crisis en el país¹², aunque sí en otras manifestaciones religiosas de ascendencia africana: santería, palo monte que es un requisito obrigatório la entrega de alimentos al santo.

La comida, en todos los ritos de Brasil (y entre muchos pueblos africanos), tiene un papel tan central como los rezos y la música. La combinación de elementos que proporcionan la riqueza de la fiesta es importante porque los santos o los muertos tienen que estar contentos para responder satisfactoriamente a las peticiones que les hacen los devotos. Los argumentos que justifican las fiestas, comidas, danzas, vinculados a los santos, cumplen un objetivo: el esfuerzo colectivo para que santos y muertos, mediante la fiesta (música, rezos, etc.), y el gusto de las comidas y golosinas, hechas especialmente para ellos, queden alegres y contentos. El propósito es simbólico, una manera de convencerlos para conceder los pedidos de hombres y mujeres. Si la fiesta y la comida no fueran aceptadas por la divinidad o por el muerto, eso puede provocar la ira contra los vivos. Con música, danzas y rezos (en algunos casos bebida) intentan el contacto con los muertos y los santos, los pedidos sólo serán hechos cuando los devotos sienten que pueden hacerlos. La cuestión emocional, el sentimiento, es muy importante, por eso estas culturas han sido llamadas culturas “sentipensantes” (Fals Borda 1978; Galeano 1989; Arocha 2004).

Un aspecto importante en relación al estudio de estas culturas es su abordaje. Son manifestaciones culturales que, como tales, responden más a principios gnoseológicos que a los ontológicos y podrían ser estudiadas en sus procesos. Si bien es cierto que las matrices africanas tienen una mayor presencia, también lo es que esas manifestaciones culturales se desarrollan y cambian. De ahí la importancia de las diferencias espaciales (sin desconocer las temporales por los cambios en los diferentes contextos). Por eso, cuestionamos la conclusión de Eliade (1972) que señala la existencia de una unidad en la manifestación de los ritos de las fiestas religiosas en todos los lugares. Para Mircea Eliade (1972) los dioses, los héroes civilizadores y los ancestrales míticos son los inspiradores de todas las fiestas religiosas. Hasta ahí todo bien pero, al proponer un estudio de la historia de la religión con el foco en la ontología, en la estructura del simbolismo religioso que explica la fiesta por considerar que “los símbolos y los mitos vienen de lejos: forman parte del ser humano, y es imposible no reencontrarlos en cualquier situación existencial del hombre en el Cosmos” (Eliade 1972: 21) es donde puede fallar la interpretación. No tenemos por eso interés en retomar un discurso ontológico con su centro en la identidad y el ser. Considero esos mitos más gnoseológicos, performánticos,

11 Entrevista realizada a Nenem Caixeta, hija de esclavos, São Sebastião, 21 de febrero de 2005.

12 Ciertamente que el período en que visitamos Oriente, especialmente Bayamo, la situación económica de aquellas familias era de extrema pobreza.

su efectividad se basa en la repetición, en la normatividad. Ellos no “son”, sino que ellos poseen ese dinamismo de “estar” continuamente en proceso de recreación. Ellos encierran los saberes del colectivo y mantienen la memoria ancestral, reconstruida en las experiencias y prácticas del cotidiano. Por eso, consideramos que a Eliade (1972) faltó profundizar en las relaciones ontología/gnoseología, en su estudio de las fiestas de comunidades “arcaicas”. De esa manera hubiera tangenciado el peligro de aprehender esos conceptos como opuestos irreconciliables. Esas culturas, como las caribeñas, no pueden ser entendidas sin incorporar el aspecto gnoseológico que autoriza focalizar el presente de aprendizaje. Por eso concordamos con el caribeño Edouard Glissant, cuando afirma que el mito puede ser estudiado como manifestación cultural de las fiestas y, por eso, éstas pueden ser analizadas en su doble condición de máscara y de significado (Glissant 2010: 131-132).

Penetrar en el significado de las fiestas en el sertón y en el espiritismo de Cordón es insistir en aquello que ocultan y hay en todas ellas, sin duda, un ostensible ocultamiento de las matrices negras¹³. En ambos espacios reconocer los vínculos con estas matrices, sobre todo en aquellos casos cuyo nacimiento ocurrió post esclavitud o en sus epígonos, significa aproximar esos cultos a una vergüenza que recayó en las víctimas y no en los victimarios¹⁴. La modernidad y el progreso fueron límites siempre establecidos por el blanco, por eso esas manifestaciones fueron consideradas prácticas de gentes atrasadas, siendo prohibidas y perseguidas en muchos momentos de la vida tanto cubana como brasileña. En Cuba, según el reconocido antropólogo Juan Luis Martín, en su *Ecué, Changó y Yemayá* (2004), obra cuya primera edición es de 1930, el espiritismo fue importado en 1856, afirmación aceptada por Armando Andrés Bermúdez (1967). Ciertamente, el fracaso del plano de reforma en la provincia oriental del Obispo José María Claret (Archivo Nacional. Gobierno Superior Civil. Leg 916 folio no. 31858), contribuyó a la penetración del espiritismo y el nacimiento de la variante de cordón en la provincia oriental de Cuba. El genocidio contra los negros durante la represión a los independientes de Color, más fuerte en esta provincia, contribuyó a oscurecer, invisibilizar y negar la influencia negra en su formación¹⁵.

En los cultos de la comunidad del sertón goiano y en el espiritismo de cordón la palabra utilizada en los rezos y músicas posee fuerza mágica o como lo define el espiritismo de Cordón, potencia. Ella vincula la adivinación del tiempo pasado al momento presente del rito, manteniendo el nexo de la cultura con la naturaleza. En los momentos del rito, naturaleza y cultura ocupan el mismo nivel, no se presentan jerárquicamente, como ocurre en la cultura occidental. Conforme la filosofía africana, la diferencia entre símbolos, objetos, seres vivos, muertos (los ancestrales), divinidades (santos) y otros,

13 El historiador Dionisio Lázaro Poey que participó recientemente en rituales de espiritismo de cordón en La Habana nos confirmó que notó la permanencia de un interés en negar vínculos con las manifestaciones religiosas negras en el espiritismo de cordón (especialmente con la santería) a pesar de que los participantes así como sus ancestros (padrinos, madrinas) con quienes se comunican todos son negros, algunos esclavos.

14 En Brasil muchas veces aún conociendo de los antecedentes esclavos tuvimos que dejar de mencionarlo porque se niegan a conversar sobre esa cuestión. Hablar de la esclavitud es como algo lejano a ellos y a la vida de los que les antecedieron.

15 Los independientes de Color fueron acusados de realizar un movimiento racista cuando lo que estaban era reclamando mejores condiciones de vida para los negros, dejados al margen de la sociedad cubana después de participar de manera destacada en las guerras de independencia cubana.

apenas es utilizada para clasificar; tiene como objetivo facilitar los saberes así como su transmisión. La localización de todas las esferas - las de la vida (hombre, plantas y animales), de la muerte y de las divinidades- está dispuesta de manera igual, en espacios fluidos e interconectados. En el lugar donde son realizados los ritos se produce el encuentro mediante la palabra y la música que actúan con su magia profética del tiempo y del espacio natural, transformando el lugar en sagrado.

En las circunstancias de inseguridad del presente, tanto en Cuba como en Brasil, los ritos garantizan la permanencia del vínculo con los santos, la naturaleza y los ancestrales. En Brasil, moradores de la comunidad subempleados o desempleados, sujetos a grandes pérdidas de bienes naturales como la tierra y el agua, y cada vez con su espacio más reducido y poluído; en el caso cubano, los lugares de mayor pobreza, ciudades y vecindarios orientales (aunque con la emigración, La Habana también está siendo convertida en espacio donde el culto del espiritismo de cordón se desarrolla). En ambos países --contextos de inestabilidad, ansiedad, escasez y ausencia del Estado y de las políticas públicas-- esos cultos, fiestas, ritos son los únicos asideros para esas poblaciones abandonadas.

El poder de cura y el vínculo con la naturaleza

La orientación a la protección de la salud sobresale en los cultos de Brasil y Cuba. Desde su nacimiento, tanto cordoneros como sertanejos acudieron a las prácticas curativas como parte de su actividad religiosa. En rituales dedicados a este fin utilizan, en especial plantas e hierbas, el agua es recurso principal entre los cordoneros (Cuba), también en Brasil, donde los sertanejos seleccionan algún lugar con agua como sagrado, simbólicamente, tiene el mismo alcance purificador el poder del agua en ambos países. Uno de los rituales más cotidianos en el Espiritismo de Cordón es el despojo que se hace con hierbas y flores para limpiar el espíritu del necesitado. El sertanejo también utiliza plantas con el objetivo de limpiar tanto el cuerpo como la casa. El apego a las plantas por las propiedades curativas que poseen, además de sus cualidades olfativas que ayudan en los estados de posesión durante los cuales se establecen los contactos o la simbiosis con los muertos, las divinidades. Los cordoneros también utilizan flores, principalmente, las blancas por traer paz para el enfermo (eso también es común en otras religiones de origen afro como la santería en Cuba o el candomblé en Brasil).

En Brasil la rápida influencia y resignificación de São Sebastião se debió al poder de cura que se le atribuyó (el único santo portugués que lo posee), de hecho pasó adoptar, en esos lugares alejados de las ciudades del litoral, los poderes de Omulú/Babalú Ayé (San Lázaro, en Cuba). En el espiritismo de cordón Babalú Ayé/San Lázaro es el que recibe las peticiones de cura. También la imagen de guerrero fue transformada en la representación de la fuerza, elemento central entre los pueblos de las lenguas bantú y yoruba. Una hija de esclavos, la más vieja en São Sebastião (ya fallecida) afirmaba sobre el poder de cura del santo:

Él es milagroso, ud pide, siente a él [sentir el santo], así [hace un gesto de fuerza de las manos en el corazón] y él hace el milagro para mí y con mis hijos también. Yo tengo la fé, porque pido a él y sólo comprobar...veo el milagro hecho¹⁶.

La característica de fuerza del santo São Sebastião también la encontramos entre los Cordoneros (la atribuyen a Babalú Ayé). Eso explica comenzar el culto con un apelo dirigido a este santo; en Cuba, entre los cordoneros, Babalú Ayé representa la potencia (fuerza) y es ésta la que rige el proceso de curación. Otro aspecto relacionado con el anterior es que, tanto São Sebastião como San Lázaro/Babalú, representan una autoridad en la esfera de las divinidades, autoridad que pasa a ser ejercida por la persona que dirige el rito, gracias a la revelación del santo. Para Hatzfeld (1993: 80) la concepción religiosa de la tradición, reforzada por la revelación, es necesaria porque es “necesario instalar una autoridad para que la actividad simbólica tradicional pueda durar como actividad social”. Entre estas poblaciones de Cuba y de Brasil la memoria permitió que sobreviviera en la revelación la fuerza de la divinidad.

La fiesta de São Sebastião para los sertanejos negros, como la del espiritismo de Cordón entre las poblaciones negras de la provincia oriental cubana está cargada de simbologías, sentidos y conceptos. Durante la fiesta se produce el encuentro cultural con el espacio transformado en lugar, lo que Relph (1976) explica como experiencia para los participantes de la interioridad (insideness) vinculada a la de exterioridad (outsideness). Si el involucramiento con la fiesta es profundo, más fuerte es la identidad con el lugar y la naturaleza.

El poder de cura de São Sebastião fue destacado por los sertanejos desde el primer momento. El testimonio de una sertaneja señala: “En el comienzo del mundo São Sebastião fue el guerrero que liberó de la peste [epidemia] ”¹⁷. Si son analizadas con cuidado las entrevistas a sertanejos negros se puede reconocer la correspondencia de las funciones de los santos con las que cumplen los orichas en la cultura africana. Tratar de interpretar el papel de esos santos en los marcos ortodoxos cristianos, como el guerrero de la cristiandad en el caso de São Sebastião, revela la total incoherencia con sus funciones dentro del rito religioso.

A los ritos de los espiritistas de Cordón (Cuba) y los sertanejos negros (Brasil) acuden los muertos. Ellos están entre los vivos, son sentidos por intermedio del tacto y de la emoción, o los incorporan por el trance o la entrega a la performance. Hay un rito que no lo hemos encontrado en Cuba y es el llamado “Mesa de los ángeles”. Si hay un niño de la comunidad enfermo son invitados todos los niños y también los niños muertos, sobre todo el muerto que funge como ángel protector del enfermo. Cantan a São Sebastião “rodea nuestra mesa con placer y alegría que hoy será nuestro día¹⁸. La invocación al santo para participar de la rueda se hace acompañada de muchos alimentos además de las golosinas para los niños. Éstas son también para los niños muertos (los ángeles) que se les supone presentes.

16 Entrevista realizada a Nenem Caixeta, São Sebastião de la Garganta, 22 febrero de 2005.

17 Entrevista de la autora a Lucia Almeida Barbosa, Sylvania, 25 de agosto de 2002.

18 Entrevista realizada a Cassiana Caixeta y Lucia Almeida Barbosa. Vianópolis, 27 de marzo de 2004.

En Cuba, la primera parte del rito en el Espiritismo de Cordón contiene alguna severidad y se ajusta, también como en Brasil a las exigências del rito católico: rezan sobre todo el padre nuestro, invocan a la patrona de Cuba, la Caridad del Cobre, a la Virgen de Regla; en Brasil, a São Sebastião, a la señora de Abadía, a San Jerónimo, a San Bento. Entre los cordoneros cuando comienza la música con timbales y cajones improvisados, todo cambia. Los santos pasan a tener un relacionamiento familiar con el devoto, son tuteados, así como los muertos: “mi viejo” para referirse a Babalú Ayé. El límite o la frontera entre lo sagrado y lo profano se diluye. Veamos algunas de las letras de las músicas cantadas en el espiritismo de cordón. Para el estudio nos apoyamos en una grabación de uno de los rituales sobre el espiritismo de cordón (Alemán Gutiérrez 2002). La música comenzó con la invocación a Babalú Ayé/Omulú (San Lázaro, el santo católico). A él acuden para todos los casos de enfermedades: “Babalú Ayé divino santo de mi devoción si me das lo que te pido te daré una coronación, mi viejo”.

La familiaridad “mi viejo” usada en Cuba cuando existe una gran intimidad transferida al oricha significa haber una negociación en curso: se le hace el pedido y se le dará la coronación, pero eso la tendrá si responde de forma positiva. Después el apelo es dirigido a la Patrona, Ochún y la proximidad familiar aún es mayor, ahora es mamá: “Mamá Caridad, allá a lo lejos se ve una gran claridad es el mundo de la Caridad si no me alumbras quien me va alumbrar”. Y por fin se anuncia a San Miguel que aunque algunos autores lo identifican con Ogún, aquí parece estar siendo identificado con el mensajero de Dios y por lo tanto más con la función que cumple Elegguá en el rito cubano de ascendencia africana: “San Miguel me mandó a buscar, San Miguel me anunció el enemigo”. La idea del bien/mal en todo momento está en ambos rituales. La posibilidad de que cualquier “trabajo” puede servir para uno o para el otro depende del devoto. Por eso, se previene a los santos para que ayuden, y, sobre todo a Babalú, de quien se cuidan y por eso continúa siendo el primero en tributos para que se instale en el rito. También es invocada Yemayá, la virgen de Regla que, de forma similar a la Caridad del Cobre es llamada de madre en el canto. Aquí no se presenta mucha diferencia con la conversión de la patrona en la guía del rito mariano de Brasil: “Virgen de Regla, madre mía me va acompañar, a remar, a remar, a remar” (Alemán Gutiérrez 2002)

En Cuba, en el espiritismo de Cordón una rumba sandunguera puede ser el elemento que atraiga al muerto al escenario del rito. En el caso en estudio el personaje muerto es la madre de quien organizó el culto. Para darle gusto a la muerta tocan su rumba preferida. La música comienza repitiendo la letra original de la rumba: “esa bandolera”, a quien canta el enterrador, es una muerta sin identidad conocida, pero a medida que la rumba lleva al trance, la bandolera se transforma en María Julia, la madre muerta, personaje a quien se está invocando. Estos ejemplos pueden chocar a quien no conoce la relación que existe entre las esferas de la vida y la muerte, hay, sin dudas, una fuerte presencia de las matrices africanas. En definitiva, el baile, la rumba es para atraer a la muerta al mundo de los vivos: “María Julia es una bandolera y el enterrador [dice]: ‘no la llore no la llore. [El coro], Oye! María Julia me esta llamando: ya voy pá lla” (Alemán 2002).

En Cuba la danza y el canto, igual que en otras manifestaciones negras de Brasil, contienen una fuerte carga emotiva que impulsa al individuo practicante a caer en

un trance convulso (estado de semi-inconsciencia), aunque entre los sertanejos esa inconsciencia queda diluída en la performance mística. Hombres y mujeres, a veces algunos niños, cogidos de las manos, forman una rueda cordón, de ahí su denominación, ésta va girando en sentido contrario a las manecillas del reloj, mientras mueven los brazos de arriba a abajo dando fuertes golpes rítmicos con los pies hasta caer en trance. En este estado, dicen hablar por medio del espíritu del cual están poseídos.

Conclusiones

Las comunidades negras de Oriente (Cuba) y Goiás (Brasil), a pesar de encontrarse en espacios distantes, muestran en sus procesos de formación transcultural (Ortiz 1983), *Cross cultural* (Harris 1983) semejanzas que pueden ser atribuídas al elemento común que las aproxima. La presencia de manifestaciones culturales similares, musicalmente homogéneas, tal como han sido percibidas desde la Costa occidental de África: de Serra Leona hasta Angola, se revelan en la forma antifonal utilizada en los cantos de las fiestas religiosas y profanas y en las expresiones lingüísticas predominantes.

Las diferencias pueden responder a diversos factores, pero hay algunos hechos de la historia de ambas regiones que pueden haber influído mucho más en el derrotero seguido por esas comunidades. La mayor presencia de la Iglesia Católica en el interior de Brasil es un hecho marcante: los sacerdotes formaron parte de las elites que se constituyeron en esos lugares y mantuvieron un peso mayor que el gobierno civil en la orientación de los comportamientos de las poblaciones. Desde 1868 con la visita del Obispo de Goiás a Bonfim (nombre en el siglo XIX de la actual ciudad de Sylvania donde se encuentra localizado el palenque o comunidad de São Sebastião) ordenó eliminar el color de la piel del registro (existía un sólo libro para todos) de bautizos, casamientos y óbitos, siendo libremente realizados los casamientos interraciales. En contrapartida, en Cuba, en 1854, catorce años antes, la tentativa de la Iglesia de realizar, justamente en la provincia oriental cubana, casamientos interraciales provocó un escándalo que culminó en la salida del Obispo Claret y los sacerdotes que lo habían apoyado, imponiéndose las prohibiciones del gobierno civil de los casamientos interraciales (Archivo Nacional de Cuba, Gobierno Superior Civil. Leg 916 folio no. 31858).

La importancia de estos hechos estriba en un aspecto que, de alguna forma influyó en los procesos de formación diferentes de ambos países. En Cuba en los más alejados lugares las festividades, los ritos, la religión tuvo menos controles que en Brasil donde la Iglesia católica ejerció su poder moralizante, en una acción conjunta con el poder civil instaurado por la fuerza. La evidencia de este hecho puede ser comprobado en las celebraciones actuales de las fiestas del Reinado Congo, transformadas en festividades blancas, cuyo origen negro se ha perdido, como ocurre en las tradicionales fiestas de Pirinópolis (Goiás).

REFERENCIAS

- Alemán Gutierrez, Enrique. 2002. **Antropología del espiritismo cubano**. La Habana, Multimedia (2 CD).
- Archivo Nacional de Cuba. Gobierno Superior Civil. Leg. 916 folio no. 31858.
- Arguelles A y Hodge I. 1991. **Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo**. La Habana: Editorial Academia.
- Arocha, Jaime. 2004. "Ley 70 de 1993: Utopía para afrodescendientes excluidos". In: Jaime Arocha (compilador). **Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina**. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas.
- Bhabha, Homi. 1998. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Universidad Federal de Minas Gerais.
- Barreal Fernández, I. 1966. "Tendencias sincréticas de los cultos populares en Cuba". In: **Etnografía y Folklor**. La Habana, V.5, enero-junio, pp. 17-24.
- Bermúdez, A. 1967. "Notas para la Historia del Espiritismo en Cuba". In: **Revista Etnología y Folklore**, No. 4, pp. 5-22.
- Bermúdez, A. 1968. "La expansión del espiritismo de cordón". In: **Etnografía y Folklor**. La Habana: No.5, enero-junio, pp. 5-32.
- Bernet, M. 1983. **La fuente viva**. La Habana: Editorial de Letras Cubanas.
- Bolívar, N. 1990. **Los Orichas en Cuba**. La Habana: Editorial UNEAC.
- Cabrera, Lydia. 1993. **El Monte**. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Calzadilla, J. 1990. **La religión en la cultura**. La Habana: Editorial Academia.
- Carpentier, Alejo. 1985. **Los pasos perdidos**. Madrid: Cátedra.
- Castellanos, Jorge; Castellanos, Isabel. 1994. **Cultura Afrocubana**. Miami, editorial Universal.
- Córdova Martínez, Carlos y Bárzaga Sablón, Oscar. 2000. **El espiritismo de cordón: un culto popular cubano**. La Habana: Editorial Fundación Fernando Ortiz.
- Dutria, Mayra. 2016. "El espiritismo de Cordon en Bayamo ante la crisis socioeconomica cubana". In: <http://www.monografias.com/trabajos94/espiritismo-cordon-bayamo-crisis-socioeconomica-cubana/espiritismo-cordon-bayamo-crisis-socioeconomica-cubana.shtml#ixzz45cXCpRWK> (Consultado: 20/03/2016).
- Eliade, Mircea. 1972. **Mito e Realidade**. Rio de Janeiro: Perspectiva.
- Eltis, David and Richardson, David. 2008. **Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database**, New Haven y Londres: Yale University Press.
- Fabre, Geneviève. 1999. "The slave ship-dance". En: Maria Diedrich, Henry Louis Gates jr, Carl Pederson. **Black imagination and the middle passage**. Oxford: Oxford University Press.
- Fals Borda, Orlando. 1978. **Mompox y loba. Historia doble de la Costa**. Bogotá: Carlos Valencia editores.
- Galeano, Eduardo. 1989. **El libro de los abrazos**. Bogotá: Siglo XXI editores.
- Glissant, Edouard. 1990. **Poétique de la relación**. Paris: Gallimard, 1990.
- Glissant, Edouard. 2010. **El discurso antillano**. La Habana: Casa de las Américas.
- González, H, F. 1988. **Algunas consideraciones sobre el espiritismo en Cuba y sus funciones**. La Habana: Editorial Política.
- Guha, Ranajit. 1999. "La muerte de Chandra". In: **Historia y Grafía. México**, DF: Universidad Iberamericana, V. 6, no. 12, pp.49-86.

- Hall, Gwendolyn Midlo. 2005. "Cruzando o Atlântico: étnias africanas nas Américas". In: **Topoi**, v.6, n.10, jan-jun, pp. 29-70.
- Harris, Wilson.1983. **The womb of es-pace. The crosscultural imagination**. Westpoint: Greenwood Press.
- Hatzfeld, H.A. 1952. "Result from Quijote criticism since 1947". In: **Anales Cervantinos**. No. 2, pp. 129-157.
- James, J. 1994. **Muerte y religión**. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Kasfir, Sidney Littlefield; Babalola Yai, Olabiyi. 2004. "Authenticity and Diaspora". In: **Museum International**, Vol. 56, pp.190-197.
- Limonta, Ileana de las Mercedes Hodge. 2009. **Cultura de Resistência e Resistência de uma identidade cultural: a santeria cubana e o candomblê brasileiro (1950-2000)**. (Tese Doutoral). Salvador: Universidade Federal de Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História.
- Martin, Juan Luis. 2004. **Ecué, Changó y Yemayá**. Sevilla: Espuela de Plata.
- Rosa, Guimarães. 1994. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar.
- Ortiz, Fernando. 1950. "Los espirituales cordoneros de orilé". En: **Bohemia**, La Habana, Año 42, no 5, enero 29, pp. 22,118-119,122-123.
- Ortiz, Fernando. 1983. **Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar**. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Palomino, Ricardo. 1945. "Reminiscencias de un pasado". In: <https://animadelmonte.wordpress.com/2015/03/20/reminiscencias-de-un-pasado-el-libro-perdido-del-espiritismo-cubano/> (consultado en 20-04-2017)
- Pérez de la Riva, Juan. 1974. "El monto de la inmigración forzada en el siglo XIX". In: Revista de la Biblioteca Nacional José Martí. La Habana, año 65, 3ª época, vol. XVI, enero/abril.
- Relph, Edward.1976. **Place and Placelessness**. London: Pion.
- Watts, Duncan J. 2002. **Six degrees: The Science of a Connected Age**. New York, London: WW Norton &Co.

Artigo recebido em agosto de 2019 e aprovado em outubro de 2019.

LA PARTICIPACIÓN SOCIAL EN LA IMPLEMENTACIÓN DE POLÍTICAS DE IGUALDAD RACIAL EN EL ÁREA DE EDUCACIÓN. Necesidades y dificultades en Cuba y Brasil.

SOCIAL PARTICIPATION IN THE IMPLEMENTATION OF RACIAL EQUALITY POLICIES IN THE AREA OF EDUCATION. Needs and difficulties in Cuba and Brazil.

Dionisio Poey Baró
(IFCH/UFGA- BRASIL)

Resumo

Um dos principais problemas contemporâneos dos países da América Latina e do Caribe é a persistência de uma ideologia e de uma prática social racista e discriminatória contra as populações negras, resultado da herança escravista. Para erradicá-las é preciso construir diferentes modelos de enfrentamento a partir das realidades nacionais, mas também observar e assimilar, no que seja possível, os implementados em povos com semelhanças históricas. No presente artigo se comparam as experiências de Brasil e de Cuba na temática de enfrentamento ao racismo e se aponta elementos testados no Brasil que podem ser de utilidade para Cuba, basicamente, o estabelecimento de parcerias entre o movimento social negro e o estado para a implementação de políticas sociais antirracistas.

Palavras-chave: racismo, educação, Estado e movimento negro.

Abstract

One of the main contemporary problems in the countries of Latin America and the Caribbean is the persistence of a racist ideology and discriminatory practices against black populations, the result of the slavery heritage. To eradicate them, it is necessary to build different intervention models based on national realities, but also to observe and assimilate, where possible, those implemented in peoples with historical similarities. This

article compares the experiences of Brazil and Cuba in the fight against racism and points out elements tested in Brazil, that can be useful for Cuba, basically, the establishment of partnerships between the black social movement and the state for implementation of anti-racist social policies.

Keywords: Racism, education, state, black movement

Resumen

Uno de los principales problemas contemporáneos de los países de América Latina y el Caribe es la persistencia de una ideología y de una práctica social racista y discriminatória contra las poblaciones negras, resultado de la herencia esclavista. Para erradicarlas, es necesario construir diferentes modelos de enfrentamiento a partir de las realidades nacionales, pero también observar y asimilar, en lo posible, los modelos implementados en pueblos con semejanzas históricas. En el presente artículo se comparan las experiencias de Brasil y de Cuba en el enfrentamiento al racismo y se muestran elementos probados en Brasil que pueden ser de utilidad para Cuba, especialmente, el establecimiento de parcerias entre el movimiento social negro y el Estado para la implementación de políticas sociales antirracistas.

Palavras claves: racismo, educación, estado, movimiento negro

Latinoamérica y el Caribe, vasto territorio unido por la historia, la economía, la política, la cultura, las raíces demográficas, presenta aspiraciones y problemas comunes. El presente artículo trata sobre una aspiración: la de resolver un grave problema común provocado por la historia, la economía, la política, la cultura y la demografía, entre otras causas: el racismo y la discriminación racial.

El racismo en Latinoamérica y el Caribe, de tan naturalizado parece endémico. Generaciones de reformadores sociales han dejado su huella en la lucha contra ese mal, que no es sólo de nuestra región, pero es el que nos corresponde resolver. Personalmente, he sido observador de la manifestación de ese problema en Cuba y en Brasil, especialmente en el estado Pará, ubicado en la Región Norte del país, donde llega el influjo de las músicas caribeñas que se funden con las autóctonas del lugar. El modo paraense de ser le debe mucho al Caribe.

Es en su capital, Belém, que he podido observar la particular manera de manifestarse las relaciones raciales y, sobre todo, los esfuerzos del movimiento social negro para tratar de erradicar, de acuerdo con el resto de Brasil, los problemas provocados por el racismo y la discriminación racial.

Mi interés en la temática de la acción antirracista me lleva a investigar lo que se hace al respecto en esta localidad y compararlo con lo que se hace o se desea hacer en Cuba. Una parte del resultado de esa investigación más amplia la presento a continuación. Espero que sea de interés para el lector.

El tema escogido para investigar es el de las relaciones entre el movimiento social negro en el estado de Pará (Brasil) y el gobierno estadual para la creación de políticas

públicas que faciliten la reducción de las desigualdades raciales. Para tal, además de la procura de fuentes históricas diversas, fue necesario entrevistar algunos participantes de las negociaciones, entre ellos, funcionarios e integrantes del movimiento social.

Estas entrevistas, junto con las lecturas realizadas me llevan a pensar en las dificultades que el movimiento social afrobrasileiro se ve obligado a enfrentar, pero también en las estrategias adoptadas y la experiencia acumulada durante largos años de lucha ininterrumpida para conseguir la igualdad racial. Pienso que la experiencia cotidiana de las entidades del movimiento negro paraense puede ser de utilidad para los movimientos antirracistas incipientes de otros países latinoamericanos, como Cuba, cuya historia tiene tantos puntos coincidentes con la de Brasil.

Cuando se entrevista a integrantes del movimiento social negro acerca del resultado de las negociaciones con el Estado, generalmente se escuchan muchas quejas e insatisfacciones sobre esas negociaciones y las políticas públicas resultantes de estas. Sin embargo, durante la realización de entrevista a una dirigente de entidad del movimiento negro paraense¹ recibí la siguiente afirmación sobre las políticas en el sector educacional:

Donde más se ha avanzado es en el área de educación. El movimiento negro fue quien consiguió la creación de la Copir² de la Secretaria de Educación gracias a la presión del CEDENPA.

El diálogo de la Copir/ Educación con el movimiento negro es fluido y bueno. Quien dirige la COPIR/Educación es un funcionario y técnico de la Secretaría y militante del movimiento negro. Él está en el cargo desde que fue fundada esa coordinación.

La expresión de la informante era de satisfacción, no con respecto al resultado final de los esfuerzos para conseguir que la educación antirracista impregnase cada uno de los eslabones del sistema de enseñanza: escuelas y universidades, cada área das secretarías estadual y municipal, programas de estudios, currículos...sino porque consideraba que había un diálogo fluido entre el movimiento social y la Copir/ Educación, que las ideas largamente defendidas por el movimiento eran tomadas en consideración en ese órgano y se emprendían algunos trabajos conjuntos para implementar la Ley 10639/03, básicamente, la capacitación profesoral que posibilitaría su ejecución.

La colaboración establecida no era propiamente el resultado de un pacto formal entre agentes gubernamentales y de la sociedad civil del Pará, sino la incorporación de demandas del movimiento negro al trabajo de la Secretaría, las cuales llegaban por tres vías diferentes: las conversaciones con entidades del movimiento social paraense, la incorporación de las directrices de obligatorio cumplimiento emanadas del Ministerio de Educación, que, a su vez, habían sido el fruto de las negociaciones entre el movimiento negro y el Estado en el nivel federal y la presencia en la institución estadual de militantes del movimiento negro colaborando en la implementación de las demandas, algunos de ellos con cierto poder de decisión.

1 Entrevista realizada por el autor a la Profesora Marilú Campelo, en la Universidade Federal del Pará el día 13 de junho del 2015.

2 COPIR/ Educación. Coordinación de Promoción de la Igualdad Racial, perteneciente a la Secretaria de Estado para la Educación de Pará-Brasil. Se coloca al lado la palabra educación para diferenciarla de otra Coordinación de nombre semejante perteneciente a la Prefeitura (alcaldía) de Belén, capital de ese estado.

La Copir/ Educación ha estado trabajando en la implementación de la Ley 10639/03, especialmente en la capacitación de los profesores de la red pública del estado para que puedan cumplir sus objetivos. Es, de hecho, enseñar a enseñar la historia de África y la de los afro-descendientes a profesores que en su casi totalidad no recibieron la más mínima noción de esos temas durante su paso por la enseñanza fundamental, media y universitaria. Para la realización de esos cursos la COPIR/Educación procuró establecer colaboración con el Grupo de Estudios Afroamazónicos (GEAAM) y el Núcleo de Estudios y Pesquisas sobre Formación de Profesores y Relaciones Étnico-raciales (GERA), ambos de la Universidad Federal do Pará, con el Instituto Técnico Federal do Pará y también con una universidad privada, cuyo proyectos fueron aprobados y recibieron la ayuda necesaria para su ejecución en municipios del interior del estado.

Si bien la creación de la Copir en la Secretaría de Educación no surgió de una mesa de negociaciones, sino de la acumulación de las presiones del movimiento social negro, su funcionamiento sí muestra la existencia cotidiana de una colaboración ente ambos actores. El órgano institucional sabe que no cuenta con estructura ni capilaridad suficiente para hacer ejecutar la Ley 10639/03³ en todos los municipios simultáneamente ni la Secretaría reúne todos los conocimientos técnicos al respecto. Se impuso entonces la lógica de contar con el concurso de las entidades del movimiento negro que se encargarían de conseguir los profesores para impartir los contenidos programáticos de los cursos de capacitación y ayudar en la divulgación y movilización en torno a esos cursos.

Mas esa actitud de la Copir/Educación, abierta a la colaboración con entidades del movimiento social, no es la predominante en instituciones similares creadas en muchos estados y municipios del país, que como regla general no cuentan con suficientes recursos humanos y logísticos para emprender la ejecución de la ley ni recaban el apoyo de las entidades de la sociedad civil con experiencia en la materia. La principal diferencia de la Copir paraense con respecto a muchas otras es la presencia en el seno de la institución gubernamental, de un militante comprometido con los objetivos de la educación antirracista, que cuenta con el concurso de un equipo de trabajo sensibilizado con la mudanza de la realidad racial en la educación y con un grado suficiente de libertad de acción para el cumplimiento de sus funciones.

La presencia de militantes del movimiento negro en las instituciones gubernamentales ocupando posiciones de poder o ejerciendo funciones de responsabilidad en la ejecución de las políticas, programas y acciones encaminadas a conseguir la igualdad racial, es uno de los requisitos más importantes para el avance en su implementación. Cuando esos militantes no se dejan absorber por la cultura institucional, que habitualmente piensa las políticas públicas en términos universalistas y rechaza la focalización en determinados grupos sociales subalternizados socialmente, y conservan el vínculo con el movimiento social del que provienen, consiguen unir sus conocimientos y sensibilidades sociales a las necesarias prácticas institucionales para hacer realidad los propósitos de las políticas. Es en esa circunstancia que procuran el establecimiento de relaciones de colaboración con el movimiento social.

³ Ley aprobada por el gobierno federal en el año 2003 que establece la obligatoriedad de la enseñanza de la historia y la cultura de África y de los afrodescendientes.

Las condiciones para que puedan ocurrir las negociaciones o la colaboración estable entre el movimiento social negro y el Estado no siempre existieron ni actualmente están presentes en todas partes. En el Pará, esas relaciones comenzaron mucho antes, pudiendo existir negociaciones entre las entidades del movimiento y el Estado en diferentes momentos anteriores al gobierno Lula, pero es a partir de 2003 que varios factores políticos de índole nacional y local contribuyeron para crear las condiciones necesarias. Fueron factores internos y externos al Pará que abrieron el camino.

Factor fundamental fue la llegada del Partido de los Trabajadores al poder en el 2003, que permitió la entrada al aparato institucional de grande cantidad de militantes políticos comprometidos con la defensa de diferentes causas sociales, entre ellas, las del movimiento social negro.

El Partido de los Trabajadores surgió de la unión - en torno del movimiento sindical de São Paulo dirigido por Luiz Inácio Lula da Silva que había realizado con éxito grandes huelgas en el sector metalúrgico y automovilístico en los años finales de la dictadura de varios sectores políticos de izquierda procedentes de la guerrilla urbana, de los movimientos de base de la iglesia católica seguidora de los postulados de la Teología de la Liberación, así como de movimientos populares diversos (ambientalistas, feministas, negros, defensores de los derechos humanos, e otros) que junto con intelectuales de variados matices ideológicos dentro del campo de la izquierda decidieron crear un partido nuevo. Esa heterogeneidad rápidamente tomó expresión en el creación de diferentes tendencias ideológicas en las cuales se agrupaban militantes defensores de las diferentes causas, pudiéndose ver núcleos de integrantes del movimiento negro en cada una de las tendencias.

Cuando después de varias tentativas frustradas el Partido de los Trabajadores consiguió ganar las elecciones del 2002 y crear su primer gobierno en enero del 2003, todos los movimientos sociales fueron contemplados en el primer escalón del gobierno, llamando la atención la no presencia de algún ministerio para atender la causa racial, lo que puso al descubierto la existencia de conflictos internos y diferentes posturas sobre la cuestión racial en la dirección del partido. Sólo três meses después de iniciado el gobierno fue creada la Secretaría de Promoción de Políticas para la Igualdad Racial (Seppir), con status de ministerio y un colectivo de funcionarios en su inmensa mayoría integrantes del movimiento negro del PT y de partidos aliados.

También fueron creados órganos encargados de llevar adelante políticas públicas sectoriales para enfrentar la desigualdad racial en diferentes ministerios, entre ellos el de Educación, que en su Secretaria de Educación Continuada y Diversidad (SECAD) instituyó una coordinación integrada básicamente por militantes del movimiento negro con experiencia en el área educativa que comenzó a emprender trabajos de capacitación y sensibilización a nivel nacional, así como a editar libros y otros materiales para suplir las carencias en material didáctico y formación de recursos humanos. Los trabajos realizados por la Secad contribuyeron a fortalecer las posiciones de los partidarios de la igualdad racial en la educación a lo largo del país, mostrando la pertinencia de la creación de coordinaciones u otros órganos institucionales en el seno de las secretarías de educación de los estados y municipios.

La creación de una Secretaría con status de ministerio para dirigir las políticas de igualdad racial a nivel federal y el surgimiento también de instancias antirracistas en diferentes ministerios dio una amplia visibilidad a la cuestión racial y levantó el interés de los gobiernos locales, provocando que muchos crearan sus propios órganos, aunque otorgándoles diferentes grados de apoyo y de infraestructura que hicieron algunos parecer, por su precariedad, simple juego de escena.

Por primera vez en el país se crea un ambiente general de visibilidad a los problemas provocados por la desigualdad racial, impulsado por los medios de difusión masiva que repercutieron el fiero debate entablado entre el movimiento negro y sus aliados de un lado y variados sectores de la sociedad del otro, en las más diversas arenas de negociación: Consejos universitarios, interior de partidos políticos, Congreso Nacional, Supremo Tribunal Federal, entre otros, en torno a la implementación de cuotas raciales para facilitar el acceso de estudiantes negros a las universidades.

Argumentos favorables y contrarios a ese tipo de acción afirmativa fueron esgrimidos a todo momento. Se divulgaban debates televisivos, todos los periódicos se posicionaron por medio de editoriales y series de reportajes en que explicitaban sus ideas. Aparecieron manifiestos favorables o contrarios, firmados por los principales intelectuales del país y millares de ciudadanos, que fueron entregados al Congreso Nacional para influir en los debates. Numerosas audiencias públicas fueron convocadas por los diputados para esclarecerse antes de declarar su voto. En el Supremo Tribunal Federal (STF), máxima instancia del poder judicial, fueron oídos los defensores de las distintas posiciones y, después de varios años de análisis, en una sesión realizada en el año 2012 fue decidido, unánimemente, que las cotas raciales para el ingreso de negros en la universidad eran constitucionales.

Paralelamente, después de casi una década de presentado como proyecto de Ley, fue aprobado en el Congreso Nacional y refrendado por la presidente de la República el Estatuto de la Igualdad Racial⁴ en el año 2010, que autoriza al poder ejecutivo implementar políticas públicas de acción afirmativa, tales como las cotas raciales en la educación superior, la mudanza en los contenidos curriculares para incluir los estudios de la historia y la cultura africana y afrodescendiente, así como otras iniciativas en las áreas de salud, cultura, acceso a la tierra, habitación, publicidad, quilombos, religiones de matriz africana, entre otros, así como la destinación de recursos financieros para sustentar dichas políticas.

El proceso de discusión y aprobación del Estatuto fue muy demorado y consumió muchas energías de los parlamentares y de la sociedad civil. El Congreso se convirtió en la arena política donde los adversarios se enfrentaban y entablaban negociaciones de todo tipo. De un lado estaban los parlamentares negros y los aliados de la causa antirracista en el Congreso, el Poder Ejecutivo representado por la Seppir y las entidades del movimiento social negro que influían de las más diversas maneras participando en las audiencias, enviando cartas y peticiones, difundiendo sus posiciones en las redes sociales y medios de prensa alternativos, presionando los directorios de sus partidos políticos para que

4 Lei 12.288/10, que crea el Estatuto de la Igualdad Racial.

adoptasen posturas favorables a ellos en el debate, forneciendo informaciones sobre la realidad racial a los defensores del Estatuto. Del otro lado estaban los políticos defensores del status quo racial, que apoyados por los grandes órganos de prensa, la parte más significativa de la intelectualidad brasileña y numerosos profesores universitarios - casi todos blancos y procedentes de las clases media y alta - repetían los argumentos característicos de la ideología de la democracia racial que negaban la necesidad de crear políticas focalizadas en la población negra bajo el argumento de que en Brasil no existían las discriminaciones y los impedimentos al avance social de ese sector que existieron durante mucho tiempo en los Estados Unidos y en Sudáfrica, lugares donde sí se justificaba la adopción de esas políticas afirmativas. En Brasil - afirmaban, coincidentemente, muchos parlamentares de derecha e izquierda - el problema del negro era apenas clasista ("social", como preferían llamarlo en oposición a lo "racial"), por lo que no era necesario instituir políticas en beneficio de la población negra. Olvidaban deliberadamente, las numerosas pesquisas encomendadas desde finales de la década de 1990 por los diferentes gobiernos a instituciones científicas, como el Ipea (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), que demostraban la influencia del racismo en la producción y reproducción de las desigualdades raciales y la exclusión por motivos de raza de millones de brasileños y postulaban la necesidad de criar políticas específicas para encerrar el destino de pobreza al que estaba condenada la mayoría de la población negra desde la abolición formal de la esclavitud en 1888.

Las negociaciones realizadas en medio de esos embates permitieron aprobar un Estatuto diferente del proyecto original, pues en su versión final fue suprimida la obligatoriedad del poder ejecutivo implantar políticas de acciones afirmativas y destinar recursos para tal fin. El texto aprobado establecía sólo la "permisibilidad" al ejecutivo para crear esas políticas. También fue borrado el término "racial" de casi todos los artículos donde aparecía e sustituido por "étnico", con lo que se cometía un gigantesco error, ya que para las ciencias sociales ambos conceptos poseen contenidos diferentes.

No obstante esas modificaciones introducidas por los relatores encargados de reformular el texto original, el Estatuto consiguió reforzar la seguridad jurídica de todo lo hecho hasta ese momento en materia de promoción de la igualdad racial y garantizar la implantación de las nuevas políticas que el movimiento social sea capaz de conseguir de los poderes ejecutivos, sin temor de que sean acusadas de ser inconstitucionales y revertidas.

El contenido de la ley 10639/03 fue retomado y ampliado en el Estatuto, con lo que se refuerza su necesidad de ejecución en todos los niveles del sistema general de enseñanza, según se expresa en varios artículos⁵:

Art. 11. En los establecimientos de enseñanza fundamental y media, públicos y privados, es obligatorio el estudio de la historia general de África y de la población negra de Brasil, observando lo dispuesto en la Ley nº 9.394, de 20 de diciembre de 1996.

1º Los contenidos referentes a la historia de la población negra de Brasil serán impartidos en el ámbito de todo el currículo escolar, rescatando su contribución

5 SEPPPIR. Estatuto da Igualdade Racial. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Brasília: Presidência da República, 2011. Pp. 15-18. [Los fragmentos del Estatuto aquí citados fueron traducidos por el autor de este artículo]

decisiva para el desarrollo social, económico político y cultural del País.

2º El órgano competente del Poder Ejecutivo fomentará la formación inicial y continuada de profesores y la elaboración de material didáctico específico para el cumplimiento de lo dispuesto en el caput de este artículo.

3º En las fechas conmemorativas de carácter cívico, los órganos responsables de la educación incentivarán la participación de intelectuales y representantes del movimiento negro para debatir con los estudiantes sus vivencias relativas al tema en conmemoración.

Es interesante ese llamado a la realización de intercambios entre los estudiantes y los intelectuales y militantes del movimiento negro por lo educativo que eso resulta. Es también el reconocimiento tácito de que la institución gubernamental no posee suficientes recursos humanos capacitados para cumplir todos los objetivos de la educación antirracista. Precisa el auxilio y cooperación que puede ofrecer el movimiento social negro. Esa idea se ve confirmada en otro artículo de la parte dedicada a la educación, que establece lo siguiente:

Art. 14. El poder público estimulará y apoyará acciones socioeducativas realizadas por entidades del movimiento negro que desarrollen actividades dedicadas a la inclusión social, mediante cooperación técnica, intercambios, convenios e incentivos, entre otros mecanismos.

Como visto en las páginas anteriores, la relación entre el movimiento social negro y el Estado, en el ámbito educacional posee un basamento jurídico que puede ser accionado por el movimiento social para exigir el establecimiento de negociaciones en los estados y municipios, pero eso no siempre se efectiva. Un análisis preliminar de las informaciones obtenidas en las entrevistas realizadas a diferentes personas envueltas en el proceso de implementación de esas políticas públicas en la educación: militantes, funcionarios de las secretarías de educación del Estado de Pará y en un municipio del interior (Cameté) permite inferir que para que las negociaciones acontezcan y den resultado positivo se requiere la existencia de una serie de condiciones específicas, sin las cuales no es posible negociar y si se negocia, no hay garantías de cumplimiento de los acuerdos ni su permanencia en el tiempo.

Una de esas condiciones es el grado de madurez del movimiento social negro local. Cuando no dispone de un proyecto consensuado entre las diferentes entidades que puedan existir ni un plan de metas a ser cumplido y monitoreado cotidianamente no es posible establecer relaciones fructíferas con el Estado. Del mismo modo, cuando existe un proyecto individual, por ejemplo, de una entidad del movimiento negro inserta en un partido político sin que haya sido aprobado por los demás integrantes del movimiento, caso ese partido llegue al poder y sus militantes negros consigan la creación de un órgano en la Secretaría de Educación, nada garantiza que al concluir el período de mandato esa institución se mantenga y ese proyecto continúe siendo implementado.

Las negociaciones, para existir, precisan también que la institución gubernamental se prepare previamente para comprender las demandas expuestas por el movimiento social y posteriormente ejecutar las acciones resultantes de la negociación. Si dentro de la secretaría es creado un órgano para cumplir lo orientado por el ministerio o responder a las presiones del movimiento negro, pero no se crean condiciones internas

para seleccionar, sensibilizar y capacitar al personal responsable por la ejecución de las acciones, pocas posibilidades de cumplimiento de los objetivos habrá.

Incluso, cuando existe un personal calificado y sensibilizado, como en la Copir/Educación, se avanza en el cumplimiento de los objetivos del trabajo, pero este se resiente por la poca colaboración de los demás sectores de la Secretaría de Educación, que no están a la par de los debates nacionales sobre las acciones afirmativas. En las instituciones gubernamentales, por lo general, predomina la visión universalista de las políticas públicas y el sometimiento de la cuestión negra a la cuestión “social” (de clase).

En el caso específico del Pará, si comparado con otros estados, se observa que existe en el área de educación un escenario más favorable a las negociaciones con el movimiento negro, pero no siempre fue así, pues tanto en el nivel federal como en el estadual y municipal, las arenas donde acontecen las negociaciones se modifican con mucha frecuencia, provocando flujos y reflujos, intermitencias y clausuras de políticas y acciones en consonancia con el estado de la correlación de fuerzas en cada momento en que suceden las negociaciones⁶.

Ese estado ha conocido momentos de intermitencia en la intensidad de las relaciones entre gobierno y movimiento negro desde el año 2001, sin embargo, es posible afirmar que en la educación se consiguió mantener a lo largo del tiempo algunas acciones beneficiosas para la población negra, independientemente de su ejecución que a veces ha sido lenta.

En ese sentido, cabe destacar la continuidad de los cursos de capacitación a profesores para apoyar la implementación de la Ley 10639/03 y las relaciones fluidas con la Copir/Educación. En otro plano de acción, el movimiento negro paraense llevó a cabo un proceso de negociación distinto durante este período en el ámbito universitario (MELO, 2011, P. 74-93). Fue en la Universidad Federal del Pará donde trató que se aprobase una acción afirmativa consistente en la reserva del 20 % de las plazas del examen de ingreso a los alumnos auto declarados prietos y pardos. Después de ser organizada una comisión donde estaban varios integrantes del Grupo de Estudios Afroamazónicos (propulsor de la acción), así como otros funcionarios y profesores, fue enviado al Consejo Superior de Enseñanza, Pesquisa y Extensión de la UFPA (CONSEPE) un documento explicativo de las razones de la propuesta y solicitaron la realización de un debate para su aprobación.

La propuesta basada en estudios y pesquisas científicas realizadas sobre la realidad social del negro brasileño y del Pará, incluía también la creación de instancias de apoyo académico institucional a aquellos beneficiados por las cuotas que lo requiriesen y además la reserva de una plaza en cada curso para estudiantes oriundos de las comunidades quilombolas.

En el momento de la discusión en el colegiado, la propuesta del Grupo de Trabajo fue desconsiderada por el propio Rector quien, sin basamentos académicos previos lanzó la propuesta de aprobar una reserva de plazas del 50 % para alumnos provenientes de las escuelas públicas y dentro de ellas, la reserva de 40 % de plazas para negros provenientes de ese tipo de escuelas. Acompañó su propuesta con una defensa das llamadas “cotas sociales” que en su opinión eran más justas y facilitarían el ingreso de un mayor número

⁶ Entrevista realizada al professor Raimundo Jorge, en la Universidad Federal del Pará el día 14 de junio del 2013.

de negros en la universidad, desvirtuándose así el sentido reparador de la propuesta inicial.

Esa postura del Rector, apoyada por la mayoría de los presentes en la reunión, demuestra el predominio de la ideología de la democracia racial en la sociedad y dentro de las instituciones de enseñanza universitaria. Es tan corriente ese posicionamiento que los presentes no sintieron la necesidad de exigir una justificativa científica de esa propuesta, pues esta expresaba lo que la mayoría pensaba.

Si bien esa negociación realizada por el movimiento negro en la universidad no alcanzó el resultado deseado porque la correlación de fuerzas en la arena universitaria le era desfavorable consiguió, no obstante, pautar en el colegiado académico el debate sobre la problemática racial y la implementación de un sistema de cuotas para estudiantes pobres que garantizaba un porcentual de negros dentro del conjunto, que es lo que viene promoviendo el gobierno federal. Sin la iniciativa del Grupo de Estudios Afroamazónicos ese tipo de discusión en el seno de la Ufpa no habría comenzado ni ningún tipo de cuotas se hubiera establecido.

Un factor que en general ha facilitado la obtención de políticas públicas para modificar la situación de desventaja social de la población negra emerge de las entrevistas realizadas a militantes del movimiento negro y funcionarios estatales, envueltos en la negociación: la persistencia. Son militantes de diferentes entidades, pero comparten una agenda común de demandas. El CEDENPA, que tiene varios integrantes formando parte del Grupo de Estudios Afroamazónicos de la Ufpa, es la organización de mayor antigüedad y abarca un amplio abanico de temas. Sus demandas coinciden con las más generales del movimiento negro nacional y sus dirigentes poseen un prestigio personal que les franquea el tránsito en diferentes áreas del gobierno estadual donde son vistos como representantes tradicionales del movimiento social negro. Eso facilita el diálogo, pues en las mesas de negociaciones siempre demuestran que sus demandas están en consonancia con las del movimiento nacional y las políticas aprobadas por el gobierno federal.

El prestigio, el compromiso, la persistencia, son cualidades valiosas en la mesa de negociaciones para la obtención de políticas públicas, pero son también la expresión brasileña de un fenómeno nuevo en la América Latina: la afirmación del negro discriminado como sujeto de su propio destino. Es el negro participando en pie de igualdad con los poderes públicos para recabar las reformas necesarias al progreso de su grupo discriminado. Es la busca del completamiento de su emancipación ciudadana.

Lo conseguido por el movimiento negro brasileiro en su relación con el gobierno federal y algunos estaduais, como es el caso paraense aquí citado, merece ser analizado en detalles por los movimientos negros y demás interesados en la eliminación del racismo y sus secuelas en toda la América Latina y especialmente en Cuba.

Son varias las razones que convierten la experiencia brasileña en un paradigma, primeramente, la de ser la primera ocasión que, en Latinoamérica, un movimiento de reivindicación racial dialoga en igualdad de condiciones con los poderes establecidos y consigue la creación, en el poder ejecutivo, de instituciones gubernamentales específicas para tratar de la cuestión racial. Y, en segundo lugar, el hecho de que las políticas

emanadas de esas instituciones están interrelacionadas en un programa general del cual forma parte, de manera destacada, el área de educación.

Por los motivos antes citados considero una necesidad imperiosa la comparación de las experiencias históricas de Brasil con la de los demás países latinoamericanos y caribeños en el enfrentamiento a la discriminación racial. En el caso específico de Cuba, país que tiene grandes similitudes históricas con Brasil, especialmente la condición de receptoras de esclavizados africanos para trabajar en las plantaciones desde el siglo XVI hasta los años 1886 e 1888 cuando fue abolida la esclavitud en Cuba y Brasil, respectivamente, y el surgimiento en ambos territorios de naciones pobladas mayoritariamente por blancos y negros, en los que estos últimos sufren las consecuencias del racismo y la discriminación racial, se hace necesario adoptar políticas públicas acordes a las realidades latinoamericanas e caribeñas.

La observación inicial de los esfuerzos emprendidos por sus gobiernos y sus sociedades civiles para enfrentar juntos la problemática racial revela la gran asimetría existente entre los dos países, tanto desde el punto de vista del Estado como de la sociedad civil. En Cuba, a pesar de existir el compromiso de enfrentamiento al racismo con políticas sociales, tal como estableció la Conferencia de Durban de 2001, en la que el país caribeño participó activamente y el deseo reiterado de los integrantes de algunas entidades y personalidades actuantes en la sociedad civil, que claman por la creación e implementación de tales políticas, se ha avanzado muy poco, tanto en el ámbito gubernamental como en el de la organización del movimiento social.

Para entender la desventaja de Cuba

Es sabido que durante las décadas de 1960 y 1970 la lucha de los afro-norteamericanos por sus derechos civiles tuvo un fuerte impacto político y cultural en el mundo, principalmente en el seno de las comunidades negras discriminadas.

Modas, músicas, vestimentas, peinados, interpretaciones de la realidad social que revelaban el orgullo de una identidad fueron diseminadas por los medios televisivos. El impacto en los países de América Latina y el Caribe fue amplio. Movimientos negros fueron fortalecidos o creados. En Brasil, con una larga tradición de lucha reforzada en la década de 1920, cuando fue creada una organización de masas llamada Frente Negro Brasileiro, que agrupaba millares de negros y negras que enfrentaban la discriminación racial, fue retomada en 1978 – en el periodo final de la dictadura - la idea de organizar las diferentes manifestaciones de lucha antirracista y fue creado el Movimiento Negro Unificado, que rápidamente se expandió por todo el país y tuvo presencia activa en casi todos los Estados. Sus integrantes se inspiraban en las experiencias de lucha de los afro-norteamericanos y se sentían solidarios con los pueblos africanos que enfrentaban el colonialismo.

Ese proceso de renacimiento identitario, manifestado principalmente en el área cultural, fue posible observarlo en varios países latinoamericanos y sobre todo en las pequeñas islas del Caribe.

En Cuba, cuya realidad política y social era diferente porque había adoptado el régimen socialista, aunque los aires de identidad negra difundidos desde los Estados Unidos llegaron a influir en las ideas de algunos intelectuales afrocubanos, no hubo una influencia política amplia, más allá de la dimensión estética. Ropas, peinados afro, disfrute de la música de los negros, eran corrientes en esa época.

Las prioridades políticas, pautadas por la dirección del país y compartidas por la mayoría de la población, se centraban en las relaciones multilaterales con los países socialistas del Este europeo, pero también, como diferencial cubano, se dirigían a la solidaridad activa con los países del llamado “Tercer Mundo” y, dentro de este, con los países africanos. En ese contexto político, el debate sobre la situación racial cubana era siempre desestimulado por el gobierno y no había espacio para la formación en la sociedad civil de entidades defensoras de los intereses de esa parcela de la población.

Se pensaba que los casos de discriminación racial que se constataban en el país eran “rezagos del pasado” capitalista, que con la profundización del proceso revolucionario acabarían de una vez. Quien insistiera en focalizar la discriminación racial existente era acusado de crear problemas al país y hacer el juego a los enemigos, al darle argumentos para desarrollar su campaña antisocialista.

La maciza inversión de recurso en áreas como la salud y la educación hicieron mejorar las condiciones de esos servicios prioritarios y alcanzar niveles de desarrollo próximos a los de los países más desarrollados. Cuba se tornó un ejemplo de cuanto pueden hacer las políticas de cuño universalistas para mejorar la vida social. En el área de la educación, se universalizó el acceso de todos los niños y adolescentes, se perfeccionó la enseñanza básica y se incrementó la entrada de jóvenes provenientes de los sectores populares a la universidad, con lo que se benefició, de manera general, a la población negra, concentrada durante siglos en las franjas más pobres del espectro social. Después de 5 décadas de énfasis en la educación, los cubanos negros alcanzaron la paridad educacional con los blancos. Según el historiador Alejandro de la Fuente (2014, p.397):

El analfabetismo fue básicamente eliminado en Cuba a principios de la década de 1960; pero en 1981 la desigualdad racial en la educación había desaparecido, incluso en el nivel universitario. La proporción de negros y mulatos que completaron la educación secundaria era de hecho más alta que la proporción de blancos; esto es un índice de que los negros hicieron buen uso de las oportunidades creadas por el gobierno revolucionario en esa área. En cambio, en los Estados Unidos (a nivel universitario) y en Brasil, tanto en la educación secundaria como en la universitaria, persistían diferencias significativas según la raza.

En el área educacional, donde durante varias décadas se había abierto masivamente la entrada de los sectores populares a la universidad, una vez conseguido el número suficiente de profesionales necesarios a la economía del país, a finales de la década de 1980 fue frenada esa universalización, para lo cual se introdujo un examen de ingreso, cada vez más complejo, con lo que se pretendía garantizar apenas la entrada de los “mejores”. Ese discurso y práctica meritocrática tuvo como consecuencia que a partir de la década del 90’ fueran escasísimos los estudiantes negros y mulatos en la universidad.

Los jóvenes pertenecientes a familias con mejores condiciones de vida y renda, generalmente blancas, estuvieron y están todavía en mejores condiciones de preparación para enfrentar los exámenes de ingreso que los estudiantes provenientes de las familias negras, por lo que es posible que en las próximas décadas la paridad entre ambas razas conseguidas en el sector educacional se elimine.

En la década de 1990 era evidente que en las universidades cubanas predominaban los estudiantes blancos. El gobierno estableció entonces algunas políticas públicas especiales para facilitar el acceso a los estudios superiores a una parte de esos jóvenes desplazados. Por ejemplo, creó facultades municipales que duraron varios años, hasta la primera década del actual siglo y brigadas de jóvenes que realizaban trabajos sociales, recibían una ayuda financiera y estudiaban al mismo tiempo hasta graduarse. Ese plan también fue abandonado después.

No obstante las dificultades que tienden a incrementar la disparidad entre blancos y negros en la educación superior - con todos los efectos negativos que eso implica desde el punto de vista económico y social para los jóvenes negros, sus familias y sus descendientes - es posible constatar que, en sentido general, en la actualidad tanto negros, mulatos y blancos poseen niveles de estudios semejantes entre sí (MORALES, 2010, p.74). Sin embargo, esa igualdad en las condiciones educacionales no se refleja en las condiciones de acceso a los bienes económicos ni a las posiciones de destaque en la vida política⁷ y social, con lo que se desmiente una de las justificativas tradicionales del racismo cubano que achacaba a las diferencias educacionales las diferencias en la vida económica y social.

Faltan en Cuba investigaciones que expliquen las causas profundas de la manutención de la desigualdad racial. Y cuando el gobierno encomienda hacer alguna a las instituciones científicas, muchas veces sus resultados no son divulgados plenamente. Sin embargo, a pesar de esas carencias documentales, de manera empírica se ha conseguido determinar que el racismo es la ideología que pauta de manera determinante las relaciones entre las dos razas predominantes en el país y as actitudes derivadas de esa ideología contribuyen para dificultar el acceso de los negros a condiciones de vida más altos equivalentes a los de la población branca.

Los negros tienen escasa presencia en los sectores económicos que emergieron en la década de 1990, que son los que mejores condiciones de salario y vida ofrecen a sus participantes. Tradicionalmente continúan impedidos de aparecer en la televisión o en los filmes desempeñando papeles ajenos a los de esclavos o marginales; no están representados en las gerencias de las empresas de manera proporcional.

Faltan políticas públicas para garantizar la solución de las distorsiones raciales en el cuerpo social de la nación cubana. Precisase pesquisar y divulgar todos los aspectos que inciden en la fabricación de diferencias.

⁷ Como es tan evidente la dificultad que tienen las personas negras para ascender a los principales cargos políticos públicos, para responder a las crecientes críticas internas y externas, la dirección política del país, en los últimos congresos del partido, há procurado estimular la ocupación de cargos de dirección superior en el estado y el próprio partido por personas negras. Esa espécie de acción afirmativa ha demostrado no responder a una política sistemática basada em dados científicos e sometida a controles, como lo parece demostrar el hecho de que generalmente esas acciones no tienen continuidad.

Durante décadas, el debate sobre la situación racial cubana fue impedido. Solamente, a partir de 1990 se retomó en algunos espacios, cuando la crisis del país creada por la desaparición del campo socialista y el recrudecimiento del bloqueo económico impuesto por los Estados Unidos a Cuba llegó a su peor momento y la dirección política del país adoptó medidas económicas nuevas, como la entrada de las inversiones extranjeras y la participación activa en el mercado capitalista.

Esas políticas económicas impactaron fuertemente en la estructura social cubana, lo que se reflejó en las mudanzas de paradigma ideológicos en el país que, de repente, abandonaba la vía de desarrollo que ortodoxamente había seguido desde los años 60' y posibilitó el resquebrajamiento de la unidad promovida en el espacio de las ideas en la Isla, con lo que se crearon las condiciones necesarias para que diferentes grupos sociales comenzaran a proclamar sus demandas. Entre ellos, las feministas, el movimiento LGBT y los negros.

Estos últimos comienzan a analizar la situación de discriminación todavía existente en Cuba y que se recrudecían en los nuevos sectores económicos aparecidos en esos años. Es posible identificar dos vertientes entre los que debaten los problemas raciales: los intelectuales negros y algunos blancos interesados en la solución de la cuestión racial y los jóvenes negros provenientes de los barrios más pobres que, utilizando el rap, denuncian consecuentemente la situación de discriminación racial que sufren y la poca acción efectiva gubernamental para enfrentarlos.

El debate en Cuba se ha incrementado. Esas dos vertientes aquí mencionadas han ido avanzando en sus propuestas. Existen entidades que trabajan en las comunidades de población mayoritariamente negra y llevan en cuenta la dimensión racial de los problemas sociales. Pudiera decirse que ya en Cuba existe un movimiento negro, con características especiales, pues especial es la situación política y social de Cuba en el contexto latinoamericano.

Sin embargo, no se observa aún entre los intelectuales críticos de la discriminación ni entre las organizaciones antirracistas existentes la tendencia a la creación de una línea de actuación autónoma respecto al gobierno, que centre su actuación en la exigencia de negociaciones al Estado, desde las posiciones de la sociedad civil.

Existió durante varios años, en el seno de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), el grupo Color Cubano, espacio donde se debatían los problemas raciales y se realizaban actividades de reconocimiento a los aportes negros a la cultura del país y, en sentido general, de reafirmación de la identidad negra, pero, por determinación del gobierno, fue disuelto. En el año 2012 fue creada la "Comisión Aponte", que aludía al 200 aniversario de la conspiración organizada en 1812 por un grupo de negros y pardos de La Habana, liderados por José Antonio Aponte, que pretendían tomar el poder en la colonia para abolir la esclavitud y proclamar la igualdad racial. Esa comisión se reunía con cierta frecuencia y transmitía al gobierno ideas acerca de la realidad racial de la Isla, tratando de convencerlo de la necesidad de adoptar políticas apropiadas para resolver la situación. Esa organización creada por el gobierno aspiraba a promover mudanza, pero lo hacía desde una postura "peticionaria". No exigía la creación de tales políticas, no imponía una posición de sociedad civil. Se comportaba como comisión gubernamental y

no como entidad de la sociedad civil. Solamente podían debatir los problemas, llegar a conclusiones y enviarlas al gobierno para que sea este quien determine lo que hacer. Es en Cuba una potestad exclusiva del Estado aceptar las recomendaciones o no, descartarlas total o parcialmente, hacer políticas focalizadas, mezclarlas con otras universales o no hacer nada, y si decide hacer algo, determinar el modo, el lugar y el tiempo de hacerlo y quien lo implementará.

Como visto, eso no es propiamente una negociación. Es simplemente una asesoría para dar un suplemento de ideas al poder público. Y esas contribuciones recibidas de la Comisión no hicieron al gobierno sentir la obligación de implementar políticas públicas para promover la igualdad racial de la manera que la población negra necesita y desea.

Mientras entre los partidarios de la solución de los problemas raciales en Cuba no exista una consciencia mayoritaria de la necesidad de mantener una postura autónoma con respecto al poder público y de exigir sentarse en una mesa de negociaciones sustentando las posiciones de la sociedad civil en plano de igualdad y respeto, las políticas públicas necesarias a la reducción de las desigualdades raciales no serán implementadas. Los años pasan, las soluciones se demoran en aparecer y las desigualdades se naturalizan.

Existe un consenso entre los antirracistas cubanos sobre la importancia que tiene la educación para contribuir a transformar las relaciones raciales en el país. Es preciso modificar el ambiente escolar, de modo que se constituya en un espacio acogedor para todos los estudiantes; que el profesor esté preparando para identificar casos de racismo y enfrentarlos educativamente; que los programas de estudios incluyan los aportes de la población negra a la construcción de la nación cubana en los aspectos políticos, económicos, culturales, entre otros; que los libros escolares posean textos imágenes adecuadas para la representación positiva de la población negra; que se creen cursos de capacitación para profesores y demás integrantes de la sociedad; que los medios de difusión masiva, en lugar de reforzar estereotipos negativos, sean elementos activos en la educación antirracista de la sociedad, entre otras muchas cosas que se consideran necesarias.

Brasil no ha tenido todo el éxito pretendido en la consecución de esos objetivos en el área de la educación, pero ya creó los mecanismos para conseguirlo y avanza en su ejecución, lentamente y a veces con reflujos, pero avanza.

Tal vez sea necesario que los antirracistas cubanos dialoguen más estrechamente con sus pares de otros países latinoamericanos y conozcan sus experiencias. Que observen con atención lo que se hace en Brasil en el campo de las políticas públicas para promover la igualdad racial, especialmente en el campo de la educación, para conseguir enfrentar con éxito los daños heredados del pasado esclavista que comparten.

REFERENCIAS

FUENTE, Alejandro de la. **Una nación para todos**. Raza, desigualdad y política en Cuba 1900-2000. La Habana: Ediciones Imagen Contemporánea, 2014.

GONZÁLEZ. Niurka [et. al.] **Las relaciones raciales en Cuba**. Estudios contemporáneos. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2011.

MELO, Nairo Bentes de. **Reserva de vagas no ensino superior: o processo de implementação das cotas raciais nos cursos de graduação da Universidade Federal do Pará**. Belém: UFPA, 2011 [Dissertação de Mestrado apresentada na Faculdade de Educação da UFPA em 2011]

MORALES, Esteban. **La problemática racial en Cuba**. Algunos de sus desafíos. La Habana: Editorial José Martí, 2010

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA/ SEPPIR. Estatuto da Igualdade Racial. Brasília: Seppir, 2011

Artigo recebido em agosto de 2019 e aprovado em outubro de 2019.