

Roger Bastide

Las Américas negras (fragmentos)¹

Introducción

El interés por el estudio de las civilizaciones africanas en América surgió tan sólo hace unos años. Hubo que esperar a la supresión de la esclavitud; pues hasta entonces en el negro sólo se veía al trabajador, no al portador de una cultura. El estudio de una institución o de un modo de producción- de sus orígenes históricos, de su desarrollo, de su valor económico solamente preocupaba a los filósofos o a los hombres de ciencia. Pero cuando el negro se convirtió en ciudadano surgió el problema de saber si podía ser o no integrado en la Nación: ¿era el negro asimilable, capaz de convertirse en "anglo-sajón" o "latino" de pies a cabeza? O por el contrario poseía una "cultura" extranjera, costumbres diferentes, formas de pensar que impedían, o al menos ofrecían serios obstáculos a su incorporación en la sociedad occidental. Por eso Nina Rodrigues, en el Brasil, fue uno de los primeros en interesarse en la religión de los negros de su país y en su conservación, en plena civilización portuguesa, de un "animismo fetichista" de extraordinaria viveza, bajo un aparente fondo de catolicismo. Su veredicto es negativo, habla de la "ilusión de catequesis"; el negro brasileño pertenece a otro mundo y permanece impermeable a las ideas modernas.² Lo mismo ocurre en Cuba, donde Fernando Ortiz estudia la cultura africana como la de un *Lumpen proletariado*, viviendo al margen de la sociedad.³ incluso en Haití donde la élite urbana (compuesta sobre todo de mulatos) denuncia el Vodú de la masa rural (compuesta sobre todo de negros) como el mayor obstáculo al desarrollo económico y social de la isla.

Haití será sin embargo el punto de arranque de la "negritud". Pero el reconocimiento del Vodú como una realidad "cultural" y no como un simple amasijo de supersticiones tuvo que esperar, para producirse, a que la isla fuese ocupada por los norteamericanos. Fue esta ocupación de la isla lo que despertó el racionalismo de la élite conduciéndola a la toma de conciencia de la unidad cultural de todos los haitianos y finalmente a la revalorización, con Price-Mars, de su herencia africana⁴. Todo esto indica que, en un caso como en el otro, el problema de la civilización de los negros americanos se ha abortado desde una perspectiva más política que científica. Desde sus orígenes, la ciencia se ve cogida en las redes de una ideología, bien sea ideología de menosprecio o de valorización de esta cultura- y está puesta al servicio de esta ideología.

Muy lentamente, en estos últimos decenios, la ciencia ha ido rompiendo las amarras que la ligaban a la ideología. Nadie ha contribuido más a esta ruptura que Melville J. Herskovits. Ha tenido el gran mérito de aplicar el espíritu y los métodos de la antropología cultural al estudio de las supervivencias africanas en la América Negra. Y ha tenido, en segundo lugar, el mérito de perfeccionar sus técnicas de en-

¹ Roger, Bastide, *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, pp.7-10 y 28-47.

² Nina Rodrigues, *El animismo fetichista de los negros de Bahía*, Bahía, 1900.

³ Fernando Ortiz, *Hampa Afro-Cubana – Los negros brujos*. Madrid, s. d.

⁴ Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*. Compiègne, 1923.

foque a medida que desarrollaba su investigación. Primero ha aplicado, modestamente, la teoría funcionalista, que estaba entonces de moda en el mundo anglosajón, para dar cuenta de la propia existencia de estas supervivencias: si se han mantenido elementos completos de cultura, a pesar de la tremenda trituración que supuso la esclavitud, es porque las costumbres africanas servían para algo, tenían utilidad, cumplían una función indispensable para la supervivencia del grupo negro; luego ha ido retrocediendo desde la causalidad final a la causalidad eficiente y ha buscado en las civilizaciones africanas el origen de los rasgos culturales que encontraba entre esos negros americanos, combinando el método comparativo con el método histórico; finalmente, bajo la influencia de la escuela conocida bajo el nombre de "Cultura y Personalidad" y, partiendo de la idea de que una cultura es siempre aprendida y que no existe más que en los hombres, se interesó y parece ser que cada vez más, hasta que le sorprendió la muerte, en los mecanismos psicológicos a través de los cuales el negro americano se adaptaba a un nuevo medio ambiente utilizando su herencia africana.⁵

Y sin embargo, ¿puede afirmarse que los lazos entre la ciencia y la ideología están de verdad totalmente rotos? ¿Es posible una neutralidad absoluta en una época como la nuestra, en la que el problema de la integración racial se plantea en toda América (suscitando a veces reacciones violentas, como en EE.UU.) y en la que el problema de la descolonización se plantea tanto para los europeos como para los africanos y los asiáticos? ¿Es que el sabio más sincero, no obstante su deseo de objetividad puede evitar ser influido por ciertas postulaciones de su medio de origen, tanto más peligrosas cuanto que muy bien puede no tener conciencia de ellas? La sociología del conocimiento nos ha acostumbrado a tener en cuenta esas implicaciones del sujeto en el objeto de su estudio. Y aún cuando fuese exacta la descripción que nos da, ¿es que no tendrá ésta consecuencia sobre la *praxis* de los grupos raciales que hoy están en movimiento? La verdad no es una "copia" de lo real, es siempre actuante; está comprometida en la acción. Cuando Herskovits, por ejemplo lanza su famosa idea de la "reinterpretación", ¿es que hace otra cosa, sino dar una forma moderna a la vieja teoría segregacionista de los norteamericanos? Al pretender que el negro ha debido adaptarse a un nuevo medio, pero que lo ha hecho siempre a través de su propia mentalidad y reinterpretando el Occidente a través de África, ¿es que no reconoce, indirectamente, que la mentalidad del africano es incapaz de cambiar; es que no viene así a dar la razón sin duda, sin quererlo a quienes afirman que el negro es inasimilable? En todo caso, los sociólogos negros, como Frazier, se han dado cuenta del peligro que supone la teoría de Herskovits para la propia causa de su pueblo y han reaccionado violentamente.⁶

La esclavitud, para ellos, ha destruido totalmente la cultura negra, por lo menos en Estados Unidos, dejando en su lugar un enorme vacío; y cuando hablan de la asimilación del negro americano, no se refieren al paso de la cultura africana a la cultura anglosajona, sino al paso de la desorganización impuesta por el blanco a una

⁵ *The Myth of the Negro Past*, Nueva York, 1941; "Problems, methods and theory in afroamerican studies", *Afroamérica* I, 1 y 2, 1945. "Some psychological implications of afroamerican studies", *Selected Papers of the XXIXth Int Congress of Americanists*. Chicago, 1952.

⁶ E. Franklin Frazier, *The Negro in the United States*, Nueva York, 1949.

reorganización del grupo negro según los modelos que ofrece la sociedad circundante. Así, el debate entre Herskovits y Frazier es algo más que un simple enfrentamiento de sabios; se percibe por debajo, dándole color, dándole expresión, tal vez suscitándolo, el doloroso drama de la integración racial. Pero esta integración a su vez, ¿es que no cabe considerarla como una traición o como la forma más terrible de la enajenación del negro? La ideología de la negritud, nacida en las Antillas, pretende enraizar de nuevo al negro americano en sus culturas ancestrales; es la venganza de Herskovits, que tanto insistió en la fidelidad del negro a su pasado. El sabio que inclina sobre los problemas afro-americanos se encuentra implicado, quiéralo o no, en un angustioso debate, pues de la solución que se le dé, saldrá la América del mañana. Debe tomar conciencia de sus conclusiones- no para encubrir lo que para él es la realidad- sino para proseguir a lo largo de todas sus investigaciones, una investigación paralela sobre sí mismo, una especie de "autopsicoanálisis" intelectual, y esto lo mismo si es blanco como si es negro. Pues estamos aquí en el centro de un mundo enajenado, en el que también el sabio se halla enajenado, a pesar de sí mismo (...).

Sociedades africanas y (o) Sociedades negras

Los buques negreros transportaban a bordo no sólo hombres, mujeres y niños, sino también sus dioses, sus creencias y su folklore. Contra la opresión de los blancos que pretendían arrancarles de sus culturas nativas para imponerles su propia cultura, los negros opusieron fuerte resistencia. Sobre todo en las ciudades, donde podían reunirse de noche y reconstruir sus comunidades primitivas; en el campo su resistencia fue más débil; sin duda sus revueltas fueron el testimonio de una voluntad de escapar de la explotación económica y del régimen odioso de trabajo al que estaban sometidos; pero había más que esto en sus revueltas; éstas fueron también el testimonio de su lucha contra la dominación de una cultura que les era extraña. No es, pues, sorprendente que hallemos aún en América importantes restos de las civilizaciones africanas.

Pero, por otra parte, la esclavitud destruía poco a poco estas culturas importadas del continente negro. Primero en la propia generación de los *bossales*: dispersaba a los miembros de una misma familia, hacía imposible toda continuidad en la vida de los linajes antiguos, y el régimen esclavista, con su desproporción entre los sexos, la promiscuidad que imponía, la codicia del blanco impuso a los negros un nuevo régimen de relaciones sexuales que no tenía nada en común con los que existían en África. Luego en la segunda generación, la de los negros *criollos*, los negros se daban perfecta cuenta de que la esclavitud, a pesar de toda su dureza, dejaba abiertas un cierto número de vías de ascenso vertical, tanto en el interior de la propia estructura esclavista (posibilidad de pasar del trabajo agrícola al servicio doméstico para las mujeres, y para los hombres al trabajo de artesanía o a ciertos puestos de mando) como en el interior de la estructura de la sociedad en su conjunto (la manumisión y su entrada en el grupo de los negros libres). Pero estas vías de ascenso tan sólo estaban abiertas para los negros que aceptaban el cristianismo y los valores occidentales y renegaban, por tanto, de las costumbres y creencias de sus antepasados. Esto hizo que las civilizaciones africanas acabasen por perderse. Y, sin embargo, estos "negros de alma blanca" como se les solía a veces llamar, permanecían siempre,

incluso los libres, en los estratos más bajos de la sociedad, separados y despreciados por los blancos. Y así fueron formando, en todas partes, sus propias comunidades, relativamente aisladas, en el interior de una nación que sólo les concedía un estatuto de inferioridad; estas comunidades se dieron unas normas de vida tan distantes de las que regían en África (definitivamente perdidas para ellos) como de las de los blancos, que les negaban la integración. No hablemos, sin embargo, de ausencia de cultura para esas comunidades de negros, ni de cultura desintegrada. Ellas se forjaron, en efecto, para poder vivir, una cultura propia, para responder al nuevo ambiente en el que habían de vivir. Hablemos, pues, de la existencia de culturas negras, al margen de las culturas africanas o afro-americanas.

El peligro está en confundirlas. Querer hallar en todas partes rasgos de civilizaciones africanas, incluso donde han desaparecido desde hace mucho. O, por el contrario, negar la presencia africana y no querer ver más que al "negro". Cada caso debe ser estudiado a parte y analizado cuidadosamente; en este terreno, toda generalización corre el riesgo de encubrir las realidades profundas y dejar al descubierto, como lo señalamos en nuestra introducción, solamente la ideología del autor. No podemos, por supuesto, examinar, aquí todos los casos, ni pasar revista a todos los problemas objetos de controversia; tomaremos solamente unos cuantos ejemplos. Estos por una parte, nos mostrarán la complejidad de la realidad que pretendemos escudriñar y pondrán de relieve todos los recovecos de la "negritud" y de la "africanidad"; por otra parte, nos permitirán hallar criterios de distinción y, tal vez un sistema conceptual más adecuado para reflejar la diversidad de los hechos (siguiendo los sectores culturales o bien siguiendo los regímenes de fuerte población negra en América).

Hasta estos últimos años nos hemos interesado, en general, más por los aspectos no-europeos, pues estamos sumergidos en nuestra propia cultura y, por lo tanto, somos más sensibles a aquello que se distingue de ella; conocemos mejor al negro de la selva que al de las grandes urbes, al negro místico en su esfuerzo por entrar en trance que al negro católico ferviente, o protestante sincero, o simplemente agnóstico. Y siguiendo esta misma idea es sorprendente, cuán pocos estudios han sido dedicados a los aspectos cotidianos de la existencia del negro, comparados con la enorme bibliografía de que disponemos sobre los aspectos religiosos o folklóricos, es decir, sobre los aspectos más pintorescos o exóticos; sobre lo que los etnólogos llaman "los tiempos fuertes" de una cultura; pero no hay que olvidar que entre los tiempos fuertes transcurre la vida corriente y ésta merece también nuestra atención⁷. Ya en obras anteriores, y sobre la base de nuestras propias experiencias, hemos propuesto a los investigadores interesados en el estudio del hombre marginal que tengan en cuenta el "principio de fraccionamiento."⁸ Ciertamente este principio también existe entre nosotros: el mismo individuo no desempeña el mismo papel en las diversas agrupaciones de las que forma parte; pero en el hombre marginal este principio adquiere particular importancia pues le permite evitar las tensiones que entrañan

⁷ M. J. Herskovits, "Les noirs du nouveau monde, sujet de recherches africanistes", *Journal de la Société des Africanistes*, VIII, 1938, pp. 65-82.

⁸ R. Bastide, "Le principe de coupure et le comportement afrobrésilien", *Anais do XXXI Congresso Int. de Americanistas*, São Paulo, 1955.

los choques culturales y los desgarramientos del alma; el negro brasileño puede participar en la vida económica y política del Brasil y al mismo tiempo ser un ferviente adepto de las cofradías religiosas africanas sin sentir contradicción alguna entre estos dos mundos en los que vive. Sin embargo, es posible que, de igual forma, "los tiempos fuertes" de una sociedad afro-americana conserven vivo su carácter africano en tanto que el negro perteneciente a esa sociedad, en su vida diaria, se integre en una "cultura negra" muy distinta de las culturas africanas. Mientras que no tengamos monografías exhaustivas de ciertas comunidades de negros americanos, nos resultará prácticamente imposible establecer de forma realmente objetiva y científica, la línea divisoria entre los dos tipos de civilización considerados en este capítulo. Sin embargo, las monografías de que disponemos, aunque parciales o fragmentarias nos permiten llegar a ciertas conclusiones bastante seguras.

El primer tema que abordaremos será el de la economía de las comunidades campesinas negras de la América del Sur, pues es el que se discute con menos pasión. El propio Herskovits, que tanto insiste en las supervivencias africanas, señala que las herramientas y las prácticas agrícolas (a excepción de algunos procedimientos utilizados en el cultivo de arroz) son de origen europeo. Pero, cosa curiosa, la posesión de la tierra caracteriza la sociedad campesina europea y, sin embargo, entre los descendientes de africanos y de América, este apego afectivo a la tierra no existe; esto le lleva a Edith Clarke a la conclusión de que "la teoría campesina de la propiedad de la tierra (en el Caribe) reflejaba los principios de los africanos de África Occidental"; en su análisis, no obstante, ella misma muestra que este tipo de propiedad es el resultado de un ajuste funcional de los negros a ciertas circunstancias perfectamente determinadas, impuesto por condiciones medibles, como son las migraciones de trabajadores de un lugar a otro, el aumento de la población de color, el orden de los fallecimientos de los esposos, etc. En estas condiciones, si bien es cierto que la población negra del Caribe practica una forma de propiedad familiar que difiere netamente de la europea y que puede presentar ciertas semejanzas con los principios de la propiedad familiar de África Occidental, ¿es esto suficiente para admitir que existe una persistencia del "modelo" africano? ¿No es tal vez más razonable pensar en un efecto local causado por condiciones demográficas especiales? Ésta, en todo caso, es la opinión de M. G. Smith.⁹ Sobre este punto, que aclararemos más adelante al estudiar la familia, estamos totalmente de acuerdo con Smith. La esclavitud ha resquebrajado totalmente las tradiciones y costumbres africanas, y ha durado demasiado tiempo para que puedan renacer; el negro ha tenido que aceptar, en el momento de su emancipación, las leyes del país en que vivía y, por consiguiente, nuevas formas de propiedad, nuevas formas también de ligazón con la tierra (aparcería, arrendamiento, trabajo como obrero agrícola) que le fueron impuestas y a las que le era imposible sustraerse. Así, pues, cuando encontramos nuevas formas de "propiedad familiar" distintas de las que producen las legislaciones europeas, no debemos pensar en imposibles "supervivencias", sino en verdaderas "creaciones culturales" originales, respondiendo a nuevas circunstancias de vida. Nos hallamos en-

⁹ "The African Heritage in the Caribbean", en: Vera Rubin ed., *Caribbean Studies, a symposium*, Univ. of Washington Press, 2. ed., 1960.

tonces de lleno en lo que hemos llamado las "civilizaciones negras". ¿Quiere esto decir que no exista en algún lugar determinado un tipo de propiedad realmente africano? Ya hemos dicho que toda generalización era peligrosa. Si las cofradías religiosas de Bahía pertenecen, jurídicamente, a una persona (lo cual no siempre ocurre), son de hecho propiedades colectivas de la secta africana, cuyos jefes religiosos son meros gerentes, y lo mismo que en África son los ancianos, los jefes de familia quienes reparten los frutos del trabajo colectivo entre todos los miembros de la familia y sus mujeres, aquí son los jefes religiosos quienes reparten los beneficios de la obra colectiva para el bien común de todos sus miembros.

El problema, sin embargo, en este mismo sector de la economía, se hace complicado y difícil de resolver cuando pasamos del trabajo individual al trabajo cooperativo. Esta última forma de trabajo existe actualmente en la selva de la Guayana holandesa (aunque otros rasgos característicos de la vida económica de los negros de la antigua Ghana, país de origen de los negros Bosh, como es el mercado, la utilización de conchitas, coris, como moneda, hayan desaparecido), en Haití (*coumbite*), en Jamaica, en Trinidad (*Gayap*), en las antillas francesas, o sea, en todas las regiones de América del Sur y de Centroamérica donde la población de color es mayoritaria.¹⁰ Pero también encontramos esta forma de trabajo en sociedades de *folk* multirraciales como el Brasil, y con absoluta uniformidad, lo mismo entre los mestizos indios, entre los campesinos blancos o entre los negros (*el mutirão*),¹¹ por supuesto que el trabajo cooperativo existe también en las sociedades campesinas tradicionales de Europa, con formas generalmente muy semejantes, lo cual le lleva a uno a dudar si esta forma de trabajo procede de África o tal vez tiene su origen en la propia Europa. Puede ser consecuencia de la presión del nuevo ambiente (en cuyo caso tendríamos un rasgo de "civilización negra") o una herencia cultural (se trataría entonces de un rasgo de "civilización africana") o finalmente puede ser el resultado de una convergencia entre dos herencias semejantes que han fundido una en otra (y en este caso tendríamos un rasgo de "civilización afroamericana").

Si nos limitamos al ejemplo de Haití que es el más conocido y el que más se suele ligar a África presentando la *coumbite* como una prolongación del *dokpwe* dahomeyano¹², debemos observar la extrema diversidad de las formas de trabajo colectivo: el *rôn* (la ronda) que es una cadena de pequeñas *coumbites* cuyos miembros trabajan sucesivamente los unos para los otros, generalmente dos o tres veces por semana, durante media jornada, y *la asociación* que engloba a un mayor número de personas, pero en la que el trabajo no es intercambiado, sino remunerado en especies y en productos alimenticios. En el *rôn* se intercambia trabajo contra trabajo en beneficio de todos los interesados; en el *asociación* o "sociedad", se trata en realidad de

¹⁰ M. J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, op. cit.

¹¹ Sobre el *mutirão* y su origen, indio, europeo o africano, véase Clovis Caldeira, *Mutirão, formas de ajuda mútua no meio rural*, São Paulo, 1956.

¹² H. Courlander, *The Drum of the Hoe*, Univ. of California Press, 1960; Remy Bastien, *La familia rural haitiana*. México, 1951; M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, New York, 1937, cap. I y IV; A. Métraux, "Les Paysans Haitiens", *Présence Africaine*, 12, pp.112-135; Rhoda Métraux, "Affiliations through work in Marbil", Haiti, *Primitive Man*, XXV, 1-2, 1952; Paul Mora, *Le Paysan Haitien*, Maisonneuve et Larose, 1961, etc.

una agrupación de campesinos semiprofesionales, con su organización propia (que examinaremos más adelante) que se pone al servicio de los propietarios que necesiten en un momento dado una mano de obra abundante para una determinada tarea particularmente urgente. Al lado de esta primera división, que opone dos tipos funcionales distintos, puede también distinguirse, según el número de participantes, la "jornada", servicio prestado a pequeños propietarios por unos cuantos trabajadores a cambio de la comida, el *vanjú* que agrupa a 15 ó 20 personas y la "corvée" (prestación vecinal) en el que participan, generalmente en un ambiente festivo, hasta un centenar de personas. Pero en todos estos casos, contrariamente a lo que ocurre en el *rôn*, no existe reciprocidad de trabajo; se trata del empleo de trabajadores asociados, para realizar una tarea colectiva, en provecho de un solo propietario, todo ello acompañado de una comida con música y bailes. Es evidente que en África, y especialmente en el Dahomey existen formas de trabajo análogas y que presentan la misma diversidad. Pero el sociólogo no puede contentarse con estas semejanzas; necesita –para estar seguro– establecer la "continuidad" entre las formas africanas y las haitianas. Pues todo el mundo está de acuerdo en reconocer que las cosas han cambiado y cambian todavía en Haití. Todo parece indicar que, primitivamente, el trabajo colectivo estaba ligado a la gran familia extendida conocida bajo el nombre de "laku" (la Corte) y que entonces tenía efectivamente una ligazón histórica con el trabajo linajero; pero con las transformaciones de la sociedad doméstica que se ha desagregado en familias nucleares y con la parcelación de la propiedad indivisa, este trabajo colectivo se convirtió en *rôn*, es decir, en un intercambio de servicios entre parientes, y también en "corvée", formadas por campesinos pobres o por hijos menores de familias más holgadas que ofrecen sus servicios a quienes los necesitan. En una palabra, el trabajo cooperativo linajero dirigido por el patriarca queda sustituido por el trabajo cooperativo de un grupo profesional dirigido por un presidente. Ahora bien, también en África aparece una evolución análoga producida en el período de colonización. Sin embargo, no podemos hablar de "continuidad" histórica, sino más bien de paralelismo de desarrollo, lo cual no es exactamente lo mismo. Hay que añadir que como las "corvées" resultan muy caras, pues hay que alimentar una mano de obra abundante sin escatimar en los gastos, esta forma de trabajo está evidentemente en regresión particularmente en las zonas más pobres de Haití.

Estas "sociedades" tienen un nombre, una bandera que les sirve de símbolo, una orquesta y una complicada jerarquía; siendo los africanos muy aficionados a los títulos, se ha observado que en muchos casos los titulados dominaban al pueblo sencillo: entre los primeros se destacaban el presidente (honorario), el cónsul (que controla el trabajo y hace respetar las órdenes), el gobernador "La-place" (que controla las actividades sociales de la agrupación), toda una serie de generales, entre ellos el general Silencio encargado de templar las disputas y el general policía, y claro está también varios dignatarios femeninos como la reina "La-place". Todos estos dignatarios, tanto los elegidos como los designados por el presidente, se muestran celosos de sus prerrogativas, cumplen sus tareas con la mayor dignidad, pero se ve claramente esta complicada jerarquía tiene muy poca relación con el trabajo a realizar, que cumple una función más bien de compensación psicológica y que esta función tiene sus raíces en la humillación de la esclavitud. El carácter militar de la organiza-

ción cuando está en acción, o en los períodos de transición entre los trabajos, las reuniones del "Consejo" con sus interminables discursos, las muestras de respeto que se prodigan unos a otros, el ritual de la Asamblea deliberante, denuncian el deseo de revancha póstuma contra el blanco, contra su ejército fuertemente jerarquizado y sus consejos políticos de hombres libres de los que el esclavo era rechazado y a los que éste miraba con envidia. En África la colonización ha conducido a la formación de grupos de trabajo juveniles con las mismas formas jerárquicas. También en esto, más que continuidad de formas, lo que observamos es un paralelismo. En cambio, es obvio que el trabajo colectivo obedece a las mismas reglas que en África, sin que podamos asignar a estas reglas un carácter más dahomeyano que banyú (varias de estas asociaciones de Haití llevan el nombre de "Sociedades Congo"; los trabajadores se agrupan detrás de la orquesta que marca el ritmo de los diversos movimientos del trabajo, brotan canciones, lanzadas por uno u otro – pueden ser cánticos de vodú, pero se trata generalmente de canciones satíricas, improvisadas, relativas al acontecer diario de la comunidad campesina, canciones que provocan las risas de todos y les animan en su tarea. El trabajo, por otra parte, no es muy intenso; cada poco se interrumpe bien sea para comer o para celebrar reuniones y debates (donde se discute sobre los problemas de la sociedad, se comentan las faltas de asistencia, se deciden los castigos que será preciso imponer a los que llegan tarde, etc...). Al anochecer, una fiesta sellará la solidaridad del grupo y al mismo tiempo manifestará, por la forma en que se distribuya el alimento, el estatuto de superioridad de los sucesivos patronos de la llamada "sociedad".

Así, incluso en el ámbito en que las semejanzas y las continuidades históricas con África son innegables, debemos tener en cuenta la justa observación de H. G. Smith¹³ de que hay que distinguir cuidadosamente entre la forma, por una parte; la función, por otra, y, finalmente, los procesos evolutivos. La forma puede ser africana, pero para que sobreviva es preciso que se ajuste funcionalmente a unas condiciones de vida que con frecuencia son muy distintas de las condiciones de vida originales, y como estas condiciones de vida cambian, y cambian con el tiempo, tanto en África como en América. Hay que observar con la misma atención los fenómenos de convergencia que los de continuidad, pues las semejanzas pueden proceder de un mismo origen, pero también pueden ser el resultado *a posteriori* de situaciones coloniales análogas en sendos lados del Atlántico.

Si ya los mecanismos que intervienen en el trabajo colectivo son sumamente complejos, ¿qué decir, pues, cuando pasamos del plano de la economía al plano de la familia? Aquí conviene pasar revista primero a las diferentes teorías que se enfrentan, antes de acometer personalmente el problema e intentar darle una solución.

La primera de estas teorías es la de Herskovits; éste ve en la familia de las comunidades negras una supervivencia de las formas de la familia africana. El matrimonio, efectivamente, se presenta en África como un acuerdo entre los padres, y la regla vigente es la poligenia. Pues bien, el primero de estos rasgos aparece en la carta de demanda de "colocación" en Haití y en las Antillas británicas; el segundo rasgo en la "colocación" haitiana (es decir, en el matrimonio consuetudinario, al

¹³ *The African Heritage...*, op. cit.

margen de toda sanción por parte de las autoridades civiles o religiosas) y en el "Keeper" de las Antillas británicas. La importancia de las uniones irregulares que dominan en el Sur de Estados Unidos y entre los emigrantes de las clases modestas del Norte, en América del Sur y en el Caribe, podría ser la consecuencia (o la reinterpretación) de esa poligenia nativa. Como en estas condiciones los lazos entre los niños y el padre tienden a difuminarse, ya que la mujer pasa de un esposo a otro, la familia adquiere un carácter "matrifocal"; pero esa matrifocalidad también existe en África, según Herskovits: en las familias polígamas, efectivamente, es mayor el afecto del hijo a su madre que el de los hijos de las diversas madres al padre común. Powdermaker observa, por otra parte, que la familia negra del Sur de los Estados Unidos suele estar constituida no sólo por los miembros de la sociedad conyugal (puesto que ésta es siempre efímera), sino también por el resto de los parientes que viven en la misma casa y que es la madre, o en el caso de que ésta trabaje, la abuela o la más anciana de las tías quien dirige la casa ocupándose de todos los hijos, tanto de los legítimos, como de los ilegítimos o adoptados.¹⁴ Observaciones análogas nos han llegado respecto a la región del Caribe. En Amory (Monroe), 639 personas están repartidas entre 171 familias, una de las cuales con más de 141 miembros. ¿Cómo no pensar, en estas condiciones, en la familia extendida de los africanos y en los clanes patrilineales a matrilineales? Ciertamente, la esclavitud o la pobreza han podido desempeñar un papel en la formación de esas familias negras del Nuevo Mundo; pero ese papel no fue creador; ciertos rasgos originales de África se han visto simplemente reforzados por las nuevas condiciones de vida en América. Cuando se estudian los "africanismos", concluye Herskovits, no hay que transformar una causa de continuación en una causa de creación.¹⁵

Esta tesis ha sido fuertemente criticada por Frazier, en cuanto a Estados Unidos. La familia "maternal" sería según él, una consecuencia de la esclavitud; ésta fue destruyendo los antiguos reglamentos tribales; el amo blanco se reserva para su disfrute particular las esclavas que le apetecían e imponía a su rebaño de negros una promiscuidad sexual que le permitía proveerse, a buen precio, multiplicando los nacimientos, de una de obra capaz de ir sustituyendo a sus trabajadores, que agotados por el trabajo, solían morir jóvenes; el control del blanco sustituía, pues, el control del grupo, impidiendo así toda posible supervivencia en América de los rasgos culturales africanos. Como el padre estaba siempre en el trabajo, a veces incluso era desconocido, los únicos lazos afectivos que podían existir en el hijo eran los que le unían a su madre, y luego, cuando ésta regresaba a su trabajo en las plantaciones, las que le unían a las viejas de la familia que le cuidaban. La emancipación, al facilitar la movilidad de los negros y al destruir el control del blanco sobre las relaciones sexuales entre sus esclavos no hizo más que acelerar el proceso de desorganización de la familia. Sin embargo, poco a poco, influenciados por los ejemplos que les da la sociedad que les rodea, cada vez que los negros emancipados logran encontrar trabajo y mantener a su familia, vemos la familia paternal sustituir a esta familia mater-

¹⁴ Hortence Powdermaker, *After Freedom, a cultural study in the Deep South*, New York, 1939.

¹⁵ M. J. Herskovits, op. cit.

nal; o dicho de otra forma, a la familia "natural", herencia de la esclavitud, le va sustituyendo, principalmente bajo la presión de las iglesias, la familia "institucional". Por otra parte, con la emigración de la población negra hacia las grandes ciudades, principalmente del Norte, el hombre que se marcha, el "Ulises negro", escapa en el anonimato de la ciudad a todo control social; la vida sexual vuelve entonces a su contenido puramente físico y la mujer, por su parte, busca esencialmente en el amor ventajas económicas o sociales.

Cuando, en estas condiciones, los negros se emparejan, la autoridad pertenece a quien mantiene el hogar, económicamente hablando, y como con frecuencia ocurre que es la mujer quien trabaja mientras el marido está en paro, la familia tiende a tomar forma "matriarcal"; el hombre, sin embargo, intenta imponerse recurriendo a la brutalidad; la consecuencia del conflicto entre estas dos autoridades conduce al abandono de los hijos, a la formación de pandillas de adolescentes en los barrios pobres y explica, en fin, el alto porcentaje alcanzado por la delincuencia negra.¹⁶ Así, pues, a la teoría, que podríamos llamar "culturalista" de Herskovits, Frazier sustituye esta teoría sociológica de la familia matrifocal, o maternal, y asimismo del concubinato en las clases inferiores de color norteamericanas, según la cual, éstos no son rasgos conservados de las formas de vida africanas, sino más bien consecuencia de la desorganización debida a la esclavitud, a la emancipación y al flujo migratorio y de urbanización de los negros.

Esta misma explicación nos la dan Fernando Henriques y Morris Freilich al hablar de la familia matrifocal de los negros del Caribe.¹⁷ Este último, por ejemplo, en vez de tomar como punto de partida los datos africanos, basa su teoría sobre ciertas categorías muy generales que, por transformaciones sucesivas, pueden describir una "cultura" partiendo de unos puntos de referencia invariables (biológicos, psicológicos o sociubicacionales): estas categorías son la participación en el grupo, la transferencia de un grupo a otro, la vida sexual, la orientación temporal, la forma de

¹⁶ Franklin Frazier, *The Negro family in the United States*. Chicago, 1939. También opina así H. Powdermaker que hemos citado ya en nuestra nota anterior. Véase también F. Frazier, *Negro Youth at the Crossways*, Washington, 1940, y en la edición Burgess, *The Negro Child*, el capítulo "El adolescente en la familia". Sin querer abusar de las estadísticas, observamos que en Chicago, según una encuesta realizada hace poco, sobre un total de 420 familias de negros consultados, 314 tenían los padres separados y lo mismo ocurría en 154 familias mulatas sobre 212 interrogadas; Reid ha analizado una muestra de 379 muchachas campesinas; el resultado fue el siguiente: 47 tenían 2 hijos, 10 tenían 3 hijos, 12 tenían 4 o más. En 1920, se observó que entre el 15 y el 25 por 100 de las familias urbanas del Sur de EE.UU. eran maternas; en el campo, la proporción era entre el 3 y el 15 por 100. En cuanto a la criminalidad, de los casos juzgados por los tribunales de menores en Chicago durante el año 1930: el 19,5 por 100 eran blancos nativos, el 47,5 por 100 eran hijos de extranjeros y un 18,3 por 100 eran negros; en 1935 los porcentajes correspondientes fueron: 16,1 por 100, 52,3 por 100, y 23 por 100. El número de detenciones en esos mismos años y por cada mil habitantes repartido por grupos raciales fue el siguiente:

1930: blancos nativos: 39 – blancos extranjeros: 29 – negros: 188.

1935: blancos nativos: 23 – blancos extranjeros: 24 – negros: 87.

¹⁷ Fernando Henriques, *Family and Colour in Jamaica*. Londres, 1953; Morris Freilich, "Serial Polygyny Negro Peasants and Model Analysis", *American Anthrop.* 65,5, 1961.

autoridad, los sentimientos y los símbolos. Tomando el ejemplo de los negros de Trinidad, observamos que están agrupados en sociedades parentales que van desde la familia nuclear en la que el jefe es el padre hasta la familia matrifocal, que es el caso más frecuente – la transferencia de un grupo social a otro se efectúa más mediante el paso del hombre de una familia matrifocal a otra que por el paso de la mujer del grupo familiar de sus padres a la casa (o grupo familiar) de su marido-; la libertad sexual es muy grande y va asociada a un intercambio de bienes y de servicios, regalos a cambio de relaciones sexuales –el amor a la libertad hace que la autoridad permanezca en manos de las mujeres más ancianas en general, y que el derecho a los gozos carnales se aplique en un espíritu de absoluta igualdad..., etc. Pues bien, ninguno de estos rasgos existe en África; la familia allá puede ser matrilineal o patrilineal, pero siempre constituye un grupo "organizado", en el que la libertad sexual no existe y en el que los intereses de cada linaje (como los intercambios de mujeres entre los hombres) están regidos por reglas inflexibles. En cambio, todos estos rasgos han pertenecido a la familia esclavista:

Punto de referencia	Esclavitud	Campeños de Trinidad
1. Miembros de los grupos Parentesco Agrupación por casas	Familia matrifocal Promiscuidad	Familia matrifocal Matrimonios temporales
2. Paso de un grupo a otro	Poligenia sucesiva	Poligenia sucesiva
3. Orientación temporal	El presente	Vivir al día
4. Tipos de autoridad	Jerárquica	Igualitarismo
5. Vida sexual	Intercambios sexuales	Intercambios sexuales
6. Sentimientos y símbolos	Afición a las fiestas Prestigio de los éxitos sexuales	Amor a la libertad Prestigio del hombre mujeriego Alegría de las fiestas

La única innovación aparece, pues en la jerarquía que en tiempos de la esclavitud estaba fundada en la autoridad del amo blanco y que al desaparecer, con la emancipación, dio paso a la igualdad sexual de hombres y mujeres.

Finalmente existe una tercera teoría, la teoría económica, defendida principalmente por R. T. Smith. Este autor empieza observando que la familia matrifocal no es un rasgo exclusivo de los negros del Nuevo Mundo; existe en ciertos barrios de Londres, entre algunos menores escoceses, en el pueblo peruano de Moche lo mismo que en la aldea paraguaya de Tobati. En segundo lugar, no es cierto que todas las familias campesinas negras del Nuevo Mundo sean matrifocales; es más exacto decir que la matrifocalidad es más bien un momento del ciclo doméstico que no una cualidad absoluta del sistema. Durante el primer período de su vida la mujer depende del marido que se ha buscado y que trabaja para ella; para independizarse tiene que esperar a que sus hijos sean mayores; pero los hijos y las hijas permanecen en la casa, y si estas últimas tienen niños antes de "colocarse" los dejan a cuidado de sus madres; puede ocurrir que el marido muera, que abandone el hogar o que se una a otra mujer; en este caso la autoridad pasa a la madre y la familia se convierte en matrifocal; como generalmente las mujeres mueren después que sus maridos, y los hijos y las hijas tienen relaciones amorosas antes de casarse, llega un momento en

que el grupo familiar, centrado en la casa, que en su origen era patrifocal no comprende ya más que a la madre, sus hijos e hijos de sus hijos. Cuando llega a ese estado, es frecuente que se hayan incorporado a él otras categorías de parientes, como por ejemplo las hermanas de la madre y los hijos de esas hermanas. Este cuadro del desarrollo familiar está, sin embargo, un tanto idealizado, pues lo normal es que falten algunos eslabones del proceso. En realidad, y aquí es donde el factor económico es decisivo, en el régimen de la gran plantación, el trabajador negro era sumamente móvil y a nadie podía parecerle extraño que el padre de familia cediese a la tentación de probar su suerte en otro lugar, dejando a su mujer e hijos; la madre, para poder subsistir y asegurar la vida de su prole se buscaba entonces otro marido, temporal, que le daba otros hijos.¹⁸ Puede hallarse aquí una confirmación indirecta de la tesis de Smith: efectivamente, cuando, como ocurre en Europa, la familia es propietaria de la tierra, la autoridad resiste entonces en el padre, y el grupo familiar presenta una gran estabilidad. Esto ocurría en Jamaica; si a principios de siglo el matrimonio religioso aún era en esta isla poco frecuente, el concubinato constituía, en cambio, una verdadera familia consuetudinaria, reconocida por el conjunto de la comunidad y en la que el padre, al ser propietario (o arrendatario) de la tierra y por consiguiente quien alimentaba a toda la casa, era también quien ejercía la autoridad.¹⁹

La familia haitiana tradicional se presentaba entonces como una agrupación de casas (familias nucleares) formando una especie de pequeña aldea, el *laku* (la Corte) sometida a la autoridad del hombre más anciano del grupo; todo parecería indicar (y esto nos permite comprender mejor la opinión de Herskovits)²⁰ que los haitianos después de lograr la independencia de su isla hayan querido reconstruir la gran familia extendida, patrilineal, de sus antepasados Fon. Sin embargo, Rémy Bastian, después de haber estudiado detenidamente el asunto, se resiste a creer que la memoria colectiva de un pueblo sea capaz, después de la desintegración total de los linajes familiares que supuso la esclavitud, de reconstruir un mundo desaparecido para siempre. El régimen de la tierra es efectivamente el de la propiedad individual (y no el de la propiedad colectiva que imperaba en África); pero como las propiedades eran pequeñas, era necesario que los hermanos se agruparan para poder vivir: la autoridad de los patriarcas, que en la práctica es más nominal que real, podría muy bien tener su origen en la Constitución de 1801 de Toussaint-Louverture, hombre muy católico y que buscó modelos europeos para evitar la disgregación moral de los habitantes de la Isla. Se sabe, además, que actualmente el *laku* está en decadencia; el individualismo de las familias nucleares se ha impuesto sobre la solidaridad doméstica, y en la medida en que su productividad disminuye es más frecuente ver a los herederos luchando por la posesión de las tierras. También aquí vemos cómo se van

¹⁸ Raymond T. Smith, *The Negro Family in British Guiana*, Londres, 1956, y *The Family in Caribbean*, en la edición Vera Rubin, *Caribbean Studies*, op. cit.

¹⁹ Para el estudio de esta familia de Jamaica y de sus diversos aspectos, ver a Marta Warren Beckwith, *Black Roadways, a study of Jamaican Folk Life*, University of North Carolina Press, 1929 (Cap. V); Edith Clarke, *My Mother who fathered me*, London, 1917, y Madeleine Kerr, *Personality and Conflict in Jamaica*, Liverpool, 1937.

²⁰ *Life in a Haitian Village*, New York and London, 1937.

imponiendo los factores económicos desplazando las supervivencias africanas que Herskovits tanto quería.²¹

De este movimiento actual de desarrollo de tantas teorías que niegan la influencia de la tradición y la memoria colectiva, ni siquiera se han librado las Repúblicas Cimarrones de las Guayanas holandesa y francesa, que intentaron, sin embargo, reconstruir la África negra en la gran selva tropical americana. Estudiaremos en el próximo capítulo a esos refugiados negros, constituidos en linajes matrilineales, exógamos como sus antepasados Fanti-Ashantis. He aquí, sin embargo, lo que escribía hace muy poco Jean Hurault, refiriéndose a los boni: "Podría creerse que uno de los sistemas del África occidental ha sido pura y simplemente transportado, pero no es así"; el sistema familiar boni se desprende, según él, de un fondo histórico propio: formación de bandas de esclavos rebeldes, heterogéneos, unos de origen dahomeyano (patrilineales) otros de origen bantú; en la medida en que estas bandas se iban fijando al suelo y organizando, hacía un sistema original influenciado por dos factores: el espíritu de independencia de mujer, recelosa ante todo de asegurar su libertad respecto al hombre, y la ley moral y religiosa que implica el repudio de toda forma de violencia:

bajo esta ley quedaba descartada la posibilidad de llevarse a la mujer lejos del pueblo materno, si elle se sentía ligada a él, ni tampoco podía pensarse en ejercer sobre ella la menor coacción para obligarla a permanecer unida a un hombre que había dejado de gustarle.

Y la prueba de que efectivamente estas influencias fueron determinantes está en el hecho de que no existe entre los boni esa regla, absoluta en África, que es la compensación matrimonial. A la familia del marido no se le reclama nada: para explicar el sistema social boni hay que partir de la base de que las condiciones históricas del nuevo medio ambiente son más fuertes que las tradiciones de los antepasados.²²

En mi opinión el error de todas estas teorías, cualesquiera que sean, es el ser demasiado sistemáticas y querer explicar algo que para nosotros constituye un conjunto de rasgos culturales sumamente complejo y variable, con un único factor: memoria colectiva, disgregación debida a la esclavitud, condiciones económicas del medio americano. Se siente aquí que la elección entre estos factores está dictada, más o menos conscientemente, por una ideología (la de la negritud o la de la integración nacional) más que por la voluntad de amoldar la interpretación a la diversidad de los datos reales. Naturalmente, la formación del investigador juega también su papel y se comprende que su interpretación de los hechos no sea la misma si ha sido formado en una disciplina geográfica (Hurault), sociológica (Frazier) o antropológica (Herskovits). Personalmente pensamos que todos estos factores han intervenido y siguen interviniendo, aunque en grados distintos según las situaciones sociales y sobre todo que no hay que confundir y entremezclar rasgos culturales de similar apariencia pero de naturaleza opuesta.

²¹ Remy Bastian, op. cit.

²² Jean Hurault, *Les Noirs réfugiés Boni de la Guayane française*, I. F. A. N., Dakar, 1961.

Respecto a los boni, quisiéramos empezar haciendo dos observaciones. Los boni constituyen el último núcleo de los bosh sublevados; por lo tanto, cronológicamente, son los que más se alejan de los refugiados negros; es posible, pues, que el nuevo medio ambiente haya ejercido sobre su organización social una mayor presión que en el caso de los djukas o de los saramaccas sublevados en el siglo XVIII, en pleno período de la trata y en un momento en que los recuerdos de África aún estaban vivos en sus mentes. En segundo lugar, si el nuevo medio constituye un desafío, un reto al que hay que responder, la verdad es que la respuesta se expresa siempre a través de ciertas costumbres tradicionales; los etnólogos han señalado que la independencia de la mujer está mejor asegurada en las sociedades patrilineales con compensaciones matrimoniales que en las sociedades matrilineales y que en el proceso de aculturación, las creencias religiosas son más resistentes que los comportamientos sociales. Por consiguiente, respecto al primer punto, si la nueva forma familiar hubiera nacido como consecuencia de la voluntad de independencia de la mujer, más bien se hubiese inclinado hacia el tipo patrilineal que hacia el matrilineal. En cuanto al segundo punto, es decir la importancia del factor religioso, si la sociedad boni se ha reconstituido en forma linajes matrilineales es simplemente porque cada uno de estos linajes está ligado a una prohibición hereditaria llamada el *Kunu*; la violación del *Kunu* está castigada con la enfermedad, la demencia o la muerte. Es en torno a este núcleo espiritual que se han cristalizado las nuevas formas de matrimonio y de transmisión de bienes. La esclavitud destrozó los antiguos linajes, pero cuando la revuelta les dio a los cimarrones la posibilidad de vivir independientes y cuando tuvieron que organizar sus huestes para poder vivir, no tenían otro recurso que el de inspirarse en los modelos tradicionales africanos; se comprende que no iban a acometer la difícil tarea de inventar fórmulas nuevas. Los linajes se reconstituyeron, pues, basándose en los recuerdos de los fanti-ashantis; en ninguna parte observamos un primer momento de anarquía, de desconcierto ante la diversidad de los sistemas de parentescos y de lazos familiares; la estructuración de la nueva sociedad se realiza desde el primer momento en una dirección determinada, la que marca la herencia africana. Efectivamente, los dos factores discriminados, la voluntad de independencia de la mujer y la repulsa de la violencia ofrecen, en teoría, varias soluciones; ¿por qué de estas posibles soluciones, solamente una ha sido retenida? ¿No será porque el África nativa continuaba gravitando con todo su peso sobre las decisiones de los rebeldes? Es cierto que han desaparecido algunos rasgos africanos, en tanto que otros salían a la luz y Herault ha tenido razón de insistir sobre estas diferencias; lo antiguo no puede revivir sin adaptarse a las nuevas condiciones de existencia; pero adaptación no significa deslealtad, es por el contrario el signo más evidente de la lealtad, supervivencia no significa endurecimiento, o separación de una vida continuamente en cambio. Quiste cultural, la supervivencia por el contrario, supone plasticidad. Es preciso, pues, oponer a la dicotomía en la que se nos quiere encerrar: supervivencia-adaptación, que se apoya en los conceptos postulados de la supervivencia cadavérica y de la adaptación creadora, la realidad vivida de la supervivencia adaptadora.

En cuanto a la "matrifocalidad", al matrimonio consuetudinario y la poligamia, el problema es más complicado. Y lo es porque se han confundido a voluntad fenómenos de orígenes diversos para englobarlos a todos en una misma sistematiza-

ción. En primer lugar, hay que distinguir claramente las comunidades urbanas y las comunidades campesinas (incluso cuando estas comunidades urbanas estuviesen constituidas inicialmente por emigrantes procedentes del campo). No podemos aceptar, por ejemplo, la opinión de René Ribeiro que ve en las familias negras de Recife (Brasil) un modelo africano perpetuado. En realidad, incluso cuando por motivos económicos algunas de estas familias sean estables, la unión sexual en la ciudad no puede identificarse al matrimonio consuetudinario, es un simple concubinato. Y este concubinato es tan importante en las capas inferiores de la población blanca como en la población negra. La matrifocalidad es consecuencia del carácter efímero de las uniones y del hecho de que necesariamente el hijo siente más ligado a la madre. Este tipo de matrifocalidad tiene su equivalente europeo (madres solteras, niños educados por sus abuelas). Nos parece indudable que la familia negra urbana sea el producto de un doble proceso de disgregación de los modelos africanos suscitados, el primero, por la promiscuidad sexual bajo la esclavitud y el segundo por la desbandada que se produjo después de la emancipación en dirección a las ciudades donde el negro vivía fuera de todo control de un grupo social. El caso es distinto en las sociedades rurales (o de *folk*): la familia negra en estas sociedades puede aparecer en nuestra perspectiva cristiana y occidental como una ausencia de verdadera familia o como una familia puramente "natural". En realidad, está controlada por la comunidad y obedece a normas que le son propias; el matrimonio no es, pues, una forma de concubinato, sino una forma de matrimonio consuetudinario. Aquí, la teoría de Smith nos parece más justa que la de Frazier. Son los motivos económicos los que predominan y la familia adopta formas que varían según la forma del régimen de producción: matrifocalidad y poligenia sucesiva en las regiones de grandes plantaciones donde el hombre está en continuo movimiento, paternal, agrupada en torno a la casa, familiar o dispersa por matrimonios, en las regiones donde el hombre es dueño de la tierra. La organización social depende de las condiciones materiales de la vida, o mejor dicho, de supervivencia. Pero no debemos considerar, incluso en estas comunidades de *folk*, que los sistemas africanos hayan desaparecido totalmente. Debemos hacer aquí una nueva distinción entre la poligamia simultánea y la poligenia sucesiva. Cuando los negros tienen varias mujeres, se ven, claro está, obligados a "racionalizar" su comportamiento y a intentar justificarlo ante los blancos: hablarán, pues, de su "esposa" y de su "querida". Pero como muy bien lo ha comprendido Herskovits se trata de una mera "reinterpretación", en términos occidentales, de la vieja poligamia africana, de la clásica distinción entre la "esposa principal" y las "esposas secundarias". Efectivamente, las mujeres, por de pronto, están perfectamente al corriente de la esclavitud sexual de sus maridos, pero no sienten celos unas de otras: lo único que piden de sus maridos es que las mantenga. Por otra parte el marido tiene a sus "queridas" en barrios distintos de la ciudad si se trata de negros urbanos o bien distribuidas por el campo si son negros rurales; cada una de estas queridas dispone en este último caso de una parcela de tierra de cuya cosecha ellas solas se benefician²³, el marido

²³ Para el negro rural de Maranhão (Brasil), véase: Octavio da Costa Eduardo, *The Negro in Northern Brasil*, Nueva York, 1948 (Cap. IV).

reparte sus noches entre sus diversas "esposas" siguiendo un ciclo perfectamente regular.

Tenemos aquí la reproducción exacta del modelo africano del *compound* en el que cada esposa tiene su choza particular y el hombre pasa la noche y come sucesivamente con cada una de ellas. Observamos que aquí no puede hablarse de verdadera "matrifocalidad"; si bien es cierto que la madre vive sola con sus hijos, éstos tienen, sin embargo, un padre que los educa y los reconoce. En fin, este tipo de poligamia aparece con tanta mayor frecuencia cuanto más fuertes son las supervivencias africanas en los otros campos culturales y particularmente en el ámbito religioso, como si la religión constituyese el núcleo de cristalización de los renacimientos tradicionales; por ejemplo, en Brasil, existe esta poligamia entre los negros rurales de Mranhão; y también en las ciudades, pero no entre los trabajadores corrientes aculturados, sino entre los sacerdotes *Babalarisha* o *Babalaô* de las cofradías místicas afroamericanas²⁴. Vemos, pues, precisarse a través de este caso particular de la sociedad familiar, la bipolaridad entre un tipo netamente africano, en sus grandes rasgos, y un tipo negro (al margen tanto de los modelos africanos como de los modelos occidentales, creación original del medio ambiente). Sin embargo, la oposición no aparece siempre tan clara, pues generalmente los rasgos africanos subsisten incluso en las comunidades de *folk* (por ejemplo el contrato: sexualidad a cambio de prestación económica, el erotismo puro y gratuito es una invención occidental), y los elementos nuevos debidos a los cambios de situaciones, lo que hacen es dar nuevas inflexiones a estos rasgos africanos.

Hemos insistido en este segundo tema, controversia por la importancia teórica que posee. El examen del último sector que ahora abordamos, el sector de la música, será mucho más breve, entre otros motivos, porque no somos musicólogos. Existe un hecho indiscutible y que los cánticos de las sectas llamadas fetichistas, de Cuba y de Brasil son auténticos cánticos africanos²⁵. Pero tan pronto como se pasa de esta música "en conserva" a las creaciones de los negros de Sur de los Estados Unidos (*Negro spiritual*, canciones de trabajo de las plantaciones, y en mayor medida, los *blues* modernos) empieza la controversia; controversia que corre el riesgo de eternizarse por el escaso conocimiento que hay aún de los diversos estilos musicales del continente africano. Sin embargo, varios expertos como M. J. Herskovits, Du Bois (al menos en parte y en la medida en que en estos cantos el ritmo predomina sobre la melodía), J. W. Johnson (por el palmeteo de pies y manos, la monotonía de las frases que se repiten una y otra vez, el diálogo del solista y del coro), Krehbiel (que compara los cantos afro-americanos a los del Dahomey), Kolinski, Waterman y Courlander insisten sobre las supervivencias africanas que se mantienen no obstante la cristianización y el cambio de medio. Se basan en ciertos elementos: dominación

²⁴ R. Bastide, "Dans les Ameriques Noires", en L. Febvre ed., *A travers les Amériques Latines*, Cuaderno no 4 des Annales, A. Colin, 1949.

²⁵ Fernando Ortiz, *La africanía de la música folklórica de Cuba*, La Habana, 1950, y sus cinco volúmenes: *Los instrumentos de la música afro-cubana*, La Habana, 1952-1955; Oneyda Alvarenga, "A influencia negra na música brasileira", *Bol. Latino americano de Música*, VI, 1946 (357-408); M. J. Herskovits y R. A. Waterman, "Música de culto afro-bahiana", *Rev. de Estudios Musicales*, Mendoza, I, 2, 1949, pp. 65-127.

de los instrumentos de percusión, el palmoteo rítmico en los cánticos de iglesia o en los juegos infantiles, el diálogo entre el solista y el coro, la utilización de la escala pentatónica, la voz de falsete, etc.²⁶ En cambio, otros folkloristas insisten en el hecho de que el negro ha debido asimilar rápidamente la cultura anglosajona, su idioma, su religión, sus costumbres y que por consiguiente ha sido influenciado por la música de los blancos,²⁷ J. P. Jackson y Guy B. Johnson señalan el hecho de que la mayoría, si no la totalidad de los rasgos considerados como característicos de la música negra, como la escala pentatónica, el palmoteo, etc., se encuentran también en las canciones folklóricas anglosajonas y en los cánticos blancos del Despertar.²⁸ La controversia resulta un tanto fastidiosa; pensamos que la interpretación que dimos de la familia negra en la Guayana podría, tal vez con ciertas correcciones aplicarse también aquí; el negro ha sufrido la influencia del medio musical blanco, pero tan sólo se ha quedado con lo que le convenía, y esta selección la ha hecho bajo la influencia de sus costumbres africanas.

*

Podemos detener aquí nuestro análisis; varias conclusiones aparecen ya con toda claridad.

En primer lugar, la sociedad negra no es jamás una sociedad disgregada. Incluso allí donde la esclavitud, y luego las nuevas condiciones de vida urbana, han destruido los modelos africanos, el negro ha reaccionado, reestructurando su comunidad. No vive como hombre de la naturaleza, sino que forja sus nuevas instituciones, se da nuevas formas de vida, crea su propia organización al margen de la de los blancos. En particular la sexualidad del negro permanece siempre controlada por las leyes del grupo, sometida a los tabús del incesto y a las reglas del intercambio de servicios entre los dos sexos. No puede uno menos que admirar esta plasticidad y la originalidad de las soluciones inventadas, aun cuando puedan resultar ofensivas a la luz de nuestra propia forma de vida occidental.

En segundo lugar hemos observado la convivencia de distinguir, según las regiones, dos tipos de comunidades: aquellas en las que los modelos africanos se han impuesto frente a la presión del medio ambiente (sin duda estos modelos han tenido que modificarse para poder adaptarse y resultar aceptables); las llamaremos comunidades africanas. Y aquellas en las que, por el contrario, la presión del medio circundante ha sido más fuerte que las escasas remanencias de la memoria colectiva, desgastada por siglos de servidumbre, pero en las cuales en cambio, la segregación racial no ha permitido la aceptación por los descendientes de esclavos de los modelos culturales de sus antiguos dueños; en este caso, el negro ha tenido que inventar nuevas formas de vida social que respondiesen a su aislamiento, a su régimen de traba-

²⁶ M. J. Herskovits, *The Myth...*, op. cit.; W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, New York, 1961; J. W. Johnson, Prefacio a *The Book of American Negro Spirituals*, New York, 1925; H. E. Krehbiel, *Afro American Folk Song*, New York, 1914; Waterman, *Journal of American Musicological Society*, I, 1, 1948; Harold Courlander, *Negro Folk Music*, New York, 1963.

²⁷ Por ejemplo, Newman I. White, *American Negro Folk Songs*, Cambridge, 1928.

²⁸ George Pullen Jackson, *White and Negro Spirituals*, New York, 1944; Guy B. Johnson, *Folk Culture on St. Helena Island, South Carolina*, Carolina del Norte, 1930.

jo, a sus nuevas necesidades; las llamaremos comunidades negras; negras porque el blanco permanece al margen, pero no africanas, puesto que estas comunidades han perdido el recuerdo de sus antiguas patrias.

Estos dos tipos de comunidades son tan sólo imágenes ideales. En la práctica, lo que hay es un *continuum* entre estos dos tipos extremos. Así, un sector de sociedad puede haber conservado su carácter netamente africano (la religión, por ejemplo), en tanto que otro sector de esta misma sociedad puede ser la respuesta al nuevo medio vital (la familia o la economía). Claro está que las comunidades de negros "cimarrones" son las que más se asemejan al primer tipo, al menos las que fueron creadas por los negros "bosales"; y en cambio las comunidades formadas después de la supresión del trabajo servil, por lo tanto entre una población criolla, viviendo aisladas en el campo, son las que más se acercan al segundo tipo. En las ciudades negras del Caribe o de la América del Sur, tropezamos con un tipo intermedio, pues las "Naciones" podían, en la época de la esclavitud, reconstruirse con más facilidad fuera del control de los blancos, para conservar secretamente sus tradiciones; pero, por otra parte, estos negros debían someterse a las leyes matrimoniales, económicas, políticas del Estado y debían, pues, adaptarse a los modelos de vida que el exilio les imponía. Dedicaremos la mayor parte de este libro al estudio de las comunidades africanas, o de los sectores africanos de estas comunidades; solamente al final abordaremos brevemente las comunidades "negras" y sus instituciones específicas.²⁹

²⁹ En cambio dejaremos totalmente de lado las sociedades multirraciales igualitarias, en las que el negro, para poder ascender en la escala social, ha tenido que asimilar totalmente los valores de los blancos y en las que una población mixta, existen sin duda diferencias epidérmicas, pero no diferencias en las formas de vida. El estudio de estas sociedades corresponden a la sociología, no a la antropología cultural.