

SECCION AMERICA LATINA

LOS ORIGENES DE LOS ESCLAVOS EN LAS AMERICAS. PERSPECTIVAS METODOLOGICAS¹

*Paul E. Lovejoy**

En el presente trabajo presentamos algunas líneas de las nuevas tendencias en la investigación sobre la esclavitud de origen africano y que significan un cambio radical en los paradigmas utilizados. Lo radical del nuevo enfoque está en su intento de entender a los africanos esclavizados como individuos con historias personales concretas, cuyas biografías fueron moldeadas por coyunturas históricas específicas en sus lugares de origen, y cuyas actuaciones como individuos y como colectividades en las Américas, no son comprensibles sino a la luz de esas experiencias.²

Proponemos abordar a los africanos esclavizados como inmigrantes, inmigrantes aunque llegasen de manera forzada y no por su libre voluntad. Por supuesto, no se nos escapa de la vista que de todas las instituciones de invención humana, la esclavitud fue una de las más onerosas en términos de la opresión y el impacto que tuvo y ha tenido sobre muchas generaciones. Sin embargo creemos que si tomamos como punto de partida las premisas de las que parten las

Profesor e investigador de la Universidad de York, Toronto Canadá.

Artículo traducido por Lara Putnam

investigaciones de la inmigración en general, en la delineación de temáticas y la formulación de interrogantes, podremos afinar la explicación del significado de la esclavitud.

Nuestra tesis es sencilla. De la misma manera en que el movimiento de las personas hispanohablantes hacia las Américas no se puede entender sin abordar por un lado la historia de España, y por otro las historias particulares de los individuos que migraron, de la misma manera la historia de la esclavitud en las Américas no se puede comprender sin abordar la historia africana y las historias particulares de las personas a quienes se les obligó a trasladarse. Este enfoque enfatiza en las biografías de los individuos que fueron esclavizados y los sigue en la diáspora.³ Metodológicamente esta perspectiva exige al historiador ubicarse dentro de África, para mirar desde África hacia las Américas, en vez de buscar a África “hacia atrás”, desde Cuba o Costa Rica, Brasil o los Estados Unidos.⁴

A manera de punto de partida, vamos a ilustrar nuestra tesis con ejemplos tomados de la región nigeriana de donde provinieron aproximadamente el 40% de las personas que salieron de África para las Américas, y que hoy en día es una región que incorpora al actual Estado de Nigeria y partes de los estados circundantes.⁵ Haremos un breve bosquejo histórico de tres temáticas que pueden servir de guía para demostrar la centralidad de la dimensión africana para el estudio de la esclavitud americana: la historia política de África; la etnicidad; la religión, especialmente en relación al Islam.

En el siglo XVI, dos grandes imperios regían en África Occidental: el imperio Songhay, en la región interior del río Níger, con su centro en lo que hoy en día es el Estado de Malí; y el imperio Bornó, centrado en la región del lago Chad. Eran estados musulmanes, cuyos lazos comerciales, políticos e intelectuales más importantes los orientaban hacia el norte mediante una red de rutas comerciales que cruzaban el Sahara para articularse a las rutas de comercio que entretrejan al mundo islámico desde Marruecos hasta el imperio Otomano.⁶ Queremos hacer hincapié en que mucho antes de que los portugueses iniciaran sus contactos comerciales con las costas africanas, ya existían en el interior de África tanto una red comercial extensa y altamente sofisticada, como un sistema político institucionalizado, ambos dominados por las elites musulmanas. En 1492, a la vez que el mundo islámico se encogía en su extremo norte, con la caída de Granada y la salida de la península ibérica, los imperios islámicos del África Occidental estaban a punto de alcanzar su mayor esplendor, con la llegada al trono de Songhay —en ese mismo año tan conmemorado— del Askia Muhammed. En los mismos años en que los

españoles emprendían la conquista del imperio Inca, los líderes de Bornó iniciaban un ambicioso proyecto de modernización estatal, recurriendo a la importación de armas y asesores militares del imperio otomano.

Difícil sería exagerar el impacto de las redes comerciales musulmanas íntimamente ligadas a los grandes estados de Songhay y Bornó. Aquí sólo destacaremos cuatro aspectos: que los comerciantes eran personas educadas y alfabetizadas en el idioma árabe; que la palabra escrita se empleó de manera sumamente extensa dentro del comercio; que los negocios se regían por un cuerpo detallado de leyes comerciales; que existió un alto desarrollo de instituciones comerciales; y que cada uno de estos aspectos eran parte de patrones ya establecidos dentro del amplio mundo islámico. De suma importancia es el nivel de alfabetización existente entre la clase comerciante, el cual fue comparable con el que existía entre los comerciantes europeos de la época. De allí el gran florecimiento de libros, panfletos, y tratados escritos dentro de la región, libros que abarcaban tanto el derecho y el comercio, como temas relativos a la esclavitud; libros que se emitían en Timbuktu (centro religioso y comercial del imperio Songhay) al igual que en Africa del Norte y el Medio Oriente.⁷

La rama de la jurisprudencia islámica conocida como la escuela de derecho Malekita se estableció en toda la región nigeriana y no es casual que esta escuela tratara de manera extremadamente detallada los temas de la esclavitud, estableciendo explícitamente a quién se podía esclavizar, a quién no se podía esclavizar, cómo tratar a las mujeres esclavizadas, cuántos meses un dueño debía esperar antes de tener relaciones sexuales con una mujer esclavizada para reclamar con seguridad los hijos engendrados como suyos, y así sucesivamente. Tales temáticas se discutieron ampliamente dentro de la tradición legal, y las discusiones formaron parte del cuerpo escrito de la jurisprudencia islámica –como bien lo sabían todas las personas educadas dentro de las universidades estatales islámicas del Africa Occidental en los siglos XVI y XVII (a diferencia de los investigadores modernos, quienes recientemente nos empezamos a “acordar” de la existencia de tales libros y tales instituciones)–.

Uno de los estudiosos más conocidos de este período fue Ahmad Baba, quien murió en 1627 al cabo de una larga y fructífera vida. A raíz del saqueo del imperio Songhay por una invasión desde Marruecos en 1591 –invasión liderada por los descendientes de los refugiados musulmanes llegados de la península ibérica un siglo antes– Ahmad Baba sufrió el cautiverio en carne propia, como prisionero político en Africa del Norte.⁸ De vuelta en la ciudad de Timbuktu, en

1615/6 Ahmad Baba escribiría su obra maestra, un tratado sobre esclavitud y etnicidad, que pone en cuestión la idea preconcebida de que la identidad étnica fue una discusión exclusivamente europea, todo lo contrario, en el África Occidental del siglo XVII, ya existía una tradición intelectual que problematizaba la misma temática.

Los grandes Estados africanos del período –tal como otros estados en otros momentos históricos– buscaban definir sus relaciones con las poblaciones súbditas y los territorios conquistados en términos de las identidades étnicas. Sin embargo, ninguno de los estados políticos importantes de la región –ni Songhay, ni Bornó ni los Estados menores– eran étnicamente homogéneos. De hecho a través del África Occidental, las delineaciones étnicas, lingüísticas, religiosas y políticas nunca coincidían completamente, y podían tener un significativo impacto histórico. Más aún, sería erróneo pensar que a cada individuo le correspondía una clara y única identidad étnica. Por ejemplo, las elites musulmanas del interior de la zona casi inevitablemente eran de antecedentes étnicos mezclados. Los hombres prósperos solían tener no sólo a las cuatro esposas permitidas según la ley islámica, sino a varias concubinas, lo cual era religiosamente permitido mientras fuesen mujeres esclavas. Los hijos engendrados en tales relaciones se consideraban libres por nacimiento, y son muchos los casos de líderes políticos y comerciantes importantes cuyas madres habían sido esclavas y por tanto necesariamente de etnias diferentes que sus eminentes padres. Por otro lado entre ciertos grupos no-musulmanes de la costa, las tradiciones culturales insistían en que los matrimonios entre individuos libres, debía efectuarse entre personas de etnia distinta.

De la misma complejidad de los múltiples lazos de religión, idioma, Estado, nacimiento, matrimonio, y servidumbre que se entretajían para ubicar al individuo, es que surgió la necesidad de elaborar ciertas divisiones sociales y culturales. El mismo proceso de definir y nombrar a esas divisiones –las mismas que hoy en día reconocemos como las divisiones “étnicas” de la región– respondió a las exigencias de la economía política del momento. Ahmad Baba invocaba la etnicidad en el empeño de delimitar a los grupos sociales que estaban compuestos por musulmanes libres por nacimiento, cuya esclavización era prohibida según la ley islámica. De hecho, la palabra yorubá (una categoría étnica que también se conocería como “Lucumi” en Hispanoamérica, y como “Nagô” en Brasil) aparece en forma escrita por primera vez en los análisis de Ahmad Baba.⁹

El identificó como yorubá a los miembros de varios grupos culturales ubicados al sur de Songhai, presumiblemente en la zona li-

toral, quienes hablaban dialectos relacionados, y eran de tradición no musulmana. Así, los yorubá –por su misma definición– eran personas expuestas a la esclavización.

En contraste, Ahmad Baba escribió que a ningún fulani o fulbe, históricamente musulmanes y dispersos por todos los estados de Africa Occidental, se debía esclavizar. Reconoció también que incluso el subgrupo fulani no-musulmán, debía ser exento de la esclavización pues su etnicidad lo protegía. El hecho de que muchos de los primeros, en ese momento y más adelante, se encontraran sujetos a la esclavitud dentro de la región, no implicaba que los mandatos legales no tuviesen impacto, sino que las condiciones políticas muchas veces entraban en contradicción con la normatividad, tomando un camino distinto al establecido. En el próximo siglo, como veremos más adelante, los esclavos musulmanes fulani reclamarían su libertad como parte de un movimiento islámico radical que revolucionaría la geografía política de la zona.

En su alcance filosófico y en su impacto político, el trabajo de Ahmad Baba fue comparable con los ensayos de Bartolomé de las Casas sobre la esclavitud indígena, escritos de manera contemporánea y nos ha de servir como un fuerte recordatorio de que los debates sobre la esclavitud, sobre los límites morales de la misma, y sobre las bases religiosas de la emancipación no son exclusivos ni a los actores europeos, ni al entorno americano. Los líderes intelectuales musulmanes de Africa Occidental se esforzaron en proteger y liberar a sus correligionarios, a la vez que los estados que apoyaban esclavizaban y comercializaban activamente a otras personas que no lo fuesen.

Hasta este punto hemos intentado demostrar la importancia de la historia política africana, de la etnicidad, y más aún de la religión para la comprensión de la dinámica de la esclavización y el trato de esclavos. Sigamos el hilo de estos mismo temas, ahora con referencia a los siglos XVIII y XIX. Ya para el siglo XVII, el mapa político del Africa Occidental demuestra cambios significativos. Songhay ya no domina el área, ya hemos señalado su destrucción por la invasión desde Marruecos en el año 1591, y por el contrario a lo largo de la costa, y como respuesta a la gran actividad comercial esclavista estimulada por la demanda europea, habían surgido numerosos puertos, en particular los famosos castillos de la Costa de Oro. La misma coyuntura favoreció el surgimiento de nuevos estados que incorporaban a los puertos y sus recursos.

En la segunda mitad del siglo XVII y durante el siglo XVIII ocurrieron una serie de cambios políticos a lo largo de la costa occidental africana que trajeron como consecuencia la conformación de

varios estados que fueron factor crucial en la exportación de esclavos. Entre ellos encontramos varios estados akan en la Costa de Oro, hacia 1650 sobresalían: Akwamu, Denkyira, Akyem pero después de 1700 irrumpe al lado de ellos el Estado Ashanti, quien se expandió hasta abarcar una área similar a lo que sería hoy en día Ghana. El reino de Ashanti solo se volvió importante después de la derrota de Denkyira en 1701 y de Akwamu a mediados de siglo, convirtiéndose en dominante a través de la conquista de estados no-akan, incluidos Gonja y Dagomba. Así Ashanti no es un Estado étnico, solo no-akan.

La bahía de Benin tomó el nombre de Costa de los esclavos debido a la "disponibilidad" de esclavos ahí. Inicialmente muchos de estos esclavos provenían de los Estados costeros como Ouidah, Allada y Popo quienes rivalizaban por tener el control. En 1720 Dahomey emergió como Estado dominante a través de la conquista y destrucción de sus vecinos, Allada en particular y la captura de Ouidah que fue convertido en su principal puerto para la exportación de esclavos.

Por otra parte en el interior los yoruba dominaban el Estado de Oyo, que devino importante después de 1650, pero especialmente en el siglo XVIII, forzando incluso a Dahomey a pagar tributo. Aunque Oyo exportaba esclavos a través de Ouidah hasta la mitad del siglo XVIII, el famoso rey de Oyo, Abiodun, creó un nuevo puerto para evitar su dependencia del poco confiable vasallo Dahomey. Este nuevo puerto conocido como Porto Novo, se convirtió en el principal puerto de exportación de esclavos desde Oyo, a lo largo de las décadas de 1780 y 1790.¹⁰

Oyo es usualmente considerado un Estado yorubá, pero es inexacto porque Oyo también controlaba Nupe y algunas partes de Borgu, ninguno de los dos yorubas, también recibía tributo de Dahomey, que no era Yoruba sino un vasallo virtualmente autónomo.

Más lejos, hacia el este, en el delta del río Níger y en el estuario del río Cross, existían una serie de puertos que devinieron importantes en el siglo XVIII, especialmente después de 1740. Esta es el área de la bahía de Biafra y los puertos más importantes fueron los de Bonny, en el delta del Níger y Old Calabar en el río Cross. En el interior de la bahía de Biafra, una confederación de comerciantes conocidos como los aró crearon una red de mercados y ferias en las densamente pobladas regiones donde habitaban los igbo y los ibibio. Los aró, por sí mismos, remontaron su origen en ambas direcciones, igbo e ibibio, quienes fueron conocidos como caravales y mokos, respectivamente en las Américas. Los comerciantes aró vendían esclavos a otros comerciantes en los puertos de Bonny y Old

Calabar, quienes a su vez los vendían a comerciantes europeos, muchos de ellos ingleses. Aró solo llega a ser importante en el siglo XVIII y su comercio valioso solo después de 1740.

Así, en el interior de toda la zona nigeriana persistían las extensas rutas comerciales dominadas por comerciantes islámicos. La red musulmana canalizó a los esclavos por medio del reino de Dahomey con su gran puerto Ouidah, por medio del estado Oyo, y eventualmente por Porto Novo, puerto en el cual todos los principales comerciantes eran musulmanes. Las únicas rutas comerciales importantes no-musulmanes eran las que regían entre las poblaciones yorubás de la confederación aró, más al este del Río Níger, con sus terminales en los puertos de Bonny y Calabar Viejo.

Cada uno de los puertos nombrados poseía, desde el siglo XVII, una elite comercial alfabetizada y multilingüe, quienes manejaban el árabe y uno o varios idiomas europeos además de los idiomas locales. Veamos una biografía ejemplar. El comerciante más importante de Porto Novo en las décadas de 1780 y 1790 se llamaba Pierre Tamata.¹¹ De origen hausa, Tamata nació en el interior, en el centro de lo que es hoy en día Sudán, y fue llevado a la costa como esclavo. Fue escogido como ayudante personal por un francés, capitán de un barco esclavista, quien terminó por costear sus estudios en Francia y, a su regreso a Porto Novo, lo involucró en el negocio de compra y venta de esclavos a comerciantes europeos, particularmente a los franceses. En tal situación Tamata llegó a tener una gran influencia en el surgimiento de Porto Novo como puerto al final de siglo XVIII. Aunque en su éxito comercial Tamata sobresalió, en su trayectoria biográfica de educación europea y ascenso dentro del comercio de los esclavos, Tamata fue más bien típico de la elite costeña. Ya para los años 1760, gran parte de los elites comerciales africanas no-musulmanas que dominaban en los puertos de Bonny y Old Calabar, y los puertos del imperio Ashanti en la Costa de Oro, mandaban a sus hijos a completar su educación a Inglaterra.¹²

El acontecimiento político de mayor impacto dentro del Africa Occidental entre los siglos XVI y XVIII fue el surgimiento del islam revolucionario, como reacción a la caída del imperio Songhay, y la turbulencia política subsecuente, turbulencia que se nutrió de las dislocaciones causadas por el tráfico de esclavos, y a su vez sirvió para alimentarlo.¹³ Sin duda el auge del islam militante estuvo íntimamente relacionado con el aumento de escala de la esclavitud. El movimiento conocido como Jihad se inició en el valle de Senegal donde estimuló la formación de los pequeños estados de Futa Bundu, en el siglo XVII tardío, y Futa Toro, a principios del siglo XVIII.

Eventualmente se extendió hasta el altiplano de lo que hoy en día es Guinea, donde se estableció el Estado de Futa Jallon. Este movimiento no fue homogéneo, todo lo contrario una serie de contradicciones afloraron. Por un lado predicaba en contra de la esclavización de los musulmanes “libres por nacimiento”, y los instaba a escaparse de sus amos y unirse al movimiento. Pero por otro lado, la expansión militar del Jihad conllevó a la esclavización masiva de miles de personas.

La Guerra Santa más importante de esta rama militante del islam, sería la Jihad liderada por Usman dan Fodio la cual estalló dentro de los estados Hausa en lo que es hoy en día el norte del Estado de Nigeria, en el año 1804. Allí establecieron su capital, Sókoto, en 1809. El llamado Califato Sókoto, originado en las conquistas del Jihad, llegó a ser un Estado de enorme extensión, mucho más grande que la Nigeria actual. Abarcó desde lo que hoy en día es la República de Africa Central en el este, a través del norte de Camerún, Nigeria y Níger, hasta el Estado actual de Burkina Faso en el oeste; y en su organización interna incluía más de treinta provincias o emiratos. Entre los líderes sobresalen tres individuos: Usman dan Fodio, su hermano Abdullah dan Fodio, y su hijo Muhammed Bello, que en su conjunto escribirían más de mil libros y panfletos.¹⁴ De gran importancia dentro de su elaboración de la ideología revolucionaria, fue justamente la denuncia a la esclavización de musulmanes libres por nacimiento. Pedían la imposición de la Shari'a, el conjunto de leyes islámicas que supuestamente prohibía tal practica.

A pesar de la gran erudición y sofisticación intelectual de estos tres hombres, sus escritos reflejan justamente las graves contradicciones que implicaba la esclavitud. Por ejemplo, al iniciar las hostilidades entre las fuerzas de la Jihad y el Estado de Bornó, el cual no sólo era reconocido como Estado musulmán, sino que lo había sido durante por lo menos seis siglos, los líderes de Bornó citaron los escritos de Usman dan Fodio y sus correvolucionarios para insistir en que no se esclavizara a los súbditos de Bornó que fuesen capturados en la guerra.¹⁵ Todavía existen hoy en día, veintitrés de las cartas diplomáticas intercambiadas por los dos gobiernos en cuanto a esta temática. Quizás no deba de sorprender el hecho de que la amplia correspondencia diplomática no sirvió para frenar la guerra, ni mucho menos para evitar que musulmanes fueran esclavizados por otros musulmanes.

Contradicción similar ocurrió en Oyó. El movimiento se inició en 1817 con una revuelta de soldados musulmanes, esclavos, oriundos de las poblaciones Hausa del norte, en contra de los elites yorubá-oyó quienes controlaban el Estado. La destrucción de Oyó culminó en la

década de 1830, formándose en su lugar múltiples ciudades-estados fortificados que se extendían hacia el sur.¹⁶ En 1843 el Califato de Sókoto intentó conquistar a estos pequeños estados, basando su Guerra Santa en la misma acusación que provocó la caída de Oyó: que los yorubá dominantes esclavizaban a musulmanes y –aquí la clave– los vendían a los cristianos en la costa, una práctica específicamente prohibida por la ley islámica.¹⁷ Esta campaña expansiva de Sókoto hacia el sur, conllevó a su vez a la esclavización en gran escala, de yorubás tanto musulmanes como no-musulmanes. El hecho de que se evidenciara cierto desfaz entre la ideología y la *praxis* revolucionaria del Jihad, no nos ha de extrañar, tales contradicciones son el punto medular del análisis histórico, al igual cuando se trata de la historia del África como tratándose de cualquier otra historiografía.

Apoyémonos en este breve bosquejo del pasado de la región nigeriana para preguntar cómo y por qué la historia política, étnica, y religiosa del África Occidental, con toda su especificidad cronológica, es esencial para la comprensión de la historia de la esclavitud en las Américas. Un ejemplo cristalino está en las relaciones existentes entre el puerto brasileño de Bahía, y los puertos de la llamada “Costa de los esclavos”: Ouidah, Porto Novo, Badagry y Lagos. Por lo menos el ochenta por ciento de los esclavos que llegaron a Bahía entre 1780 y la finalización del comercio de esclavos en los años 1860, partieron de estos cuatro puertos. El dinamismo del intercambio entre Bahía y esta pequeña zona costera, se refleja en el constante movimiento de personas que iban y venían entre África y las Américas. El Atlántico no fue de ninguna manera un camino de una sola vía, desde los años de 1760, los reyes dhomeianos acostumbraban mandar a ciertos de sus hijos a educarse en Bahía y para 1820 las familias comerciales de Bahía y de Lagos ya se habían unido mediante múltiples lazos matrimoniales. En Lagos, al igual que en Bahía, los grandes comerciantes de esclavos incluían tanto a portugueses como a africanos, y como resultado dentro de las dinastías familiares ligadas de los dos puertos se encontraba un extenso mestizaje, el cual abarcaba “blancos”, “negros”, “mulatos”, en fin todo un espectro de categorías raciales.¹⁸

Los individuos que partieron de la región nigeriana hacia las Américas en condición de esclavitud, pueden dividirse en tres grandes categorías. Primero tenemos el grupo de hablantes de los idiomas ewe o fon, idiomas altamente relacionados y asociados al reino de Dahomey y su gran puerto, Ouidah. Segundo, el grupo más numeroso de esclavos eran hablantes de los varios dialectos yorubá. El tercer grupo, de identidad más bien religiosa que étnica, fueron los musulmanes del norte de la región de Nigeria, llamados hausa, nupe,

tapa, o Bornó, siendo Bornó, como hemos visto, más bien una designación política que una denominación étnica.

Para entender el porqué un individuo de determinado origen, llegó a las Américas bajo determinadas condiciones, hay que comprender las especificidades cronológicas de la historia del Africa Occidental, en particular el desarrollo entrelazado de los conflictos de poder intra-regionales, por un lado, y la demanda europea por la mano de obra esclavizada africana, por otro. Por ejemplo, en Brasil, los esclavos de origen yorubá se llegaron a conocer como "nagôs", palabra derivada de "Anago", uno de los subgrupos étnicos de la nación yorubá.¹⁹ La misma nomenclatura demuestra la relevancia de la coyuntura histórica regional africana, el rápido aumento en el número de yorubá-parlantes esclavizados transportados a Brasil, por ejemplo, fue producto del ataque dahomeiano a los yorubá anago, población que radicaba cerca de las fronteras del reino Dahomey, y la que fue diezmada como resultado de esa guerra. Prácticamente la totalidad del pueblo anago fue trasladado a las Américas en condición de esclavitud.

Personas de los grupos yóruba, hausa, nupe y fon llegaron a las Américas en el siglo XVIII como resultado de las guerras entre Dahomey y Oyó, de sus guerras conjuntas contra otros pueblos, y luego como resultado del incipiente movimiento de la Jihad islámica centrado en el norte, de donde salió un número significativo de africanos esclavizados a partir de los años 1780 / 1790. Muchos de los cuales eran musulmanes, quienes efectivamente fueron vendidos a cristianos, base verídica y palpable para la retórica revolucionaria de Usman dan Fodio. Tal hubiera sido el trayecto de Pierre Tamata, al no ser por la combinación de fortuna y habilidad que lo desvió hacia Francia y a un destino diferente. A su vez la esclavización en gran escala de individuos yorubá-parlantes a principios del siglo XIX, se debió justamente a la extensión del Jihad del Califato de Sókoto hacia el sur, en contra del Estado Oyó y sus sucesores.

La expansión de Sókoto y la resistencia a la que se enfrentó provocó una creciente esclavización de musulmanes, que salieron en gran número de los puertos conectados económica y socialmente con Bahía. Como bien se conoce dentro de la historiografía brasileña, el resultado de la llegada masiva de esclavos musulmanes en tan gran escala y en tan corto período, fue una serie de revueltas que culminaron en la rebelión Malé de 1835.²⁰

En la Bahía del período tenemos entonces, por un lado, un cierto número de familias musulmanas de la elite comercial de Bahía, quienes manejaban al tráfico de esclavos por medio de los puertos

del Africa Occidental. Por otro, un importante número de esclavos musulmanes dentro del entorno africano bahiano, que se acrecentaba en medio de una conversión masiva de yorubás no-musulmanes a la religión del islam. Y es dentro de este contexto que estalla una gran sublevación islámica, la que no se puede calificar como una rebelión de esclavos propiamente ya que incorporó a africanos tanto libertos como esclavizados, alrededor del hito común de la religión.²¹

Si bien vemos contradicciones en cuanto a la relación islam-esclavitud dentro de Bahía, igualmente resaltan las contradicciones dentro de la reacción del Estado brasileño a la sublevación. Una visión estereotipada de la esclavitud sugeriría que como respuesta la autoridad tenía dos opciones; azotar a todo participante, o ultimar a los mismos, punto y final. Sin embargo, no fue así. La sublevación había cuestionado la legitimidad misma de la autoridad imperial brasileña, y de igual manera la reacción estatal tendría que reivindicar a esa autoridad. Se llevaron a cabo juicios públicos, con recopilación detallada de testimonios –de hecho en años recientes en Brasil se han publicado cuatro gruesos volúmenes de estos testimonios–, al cabo de los cuales, varios de los líderes rebeldes fueron ejecutados públicamente, mientras muchos otros fueron deportados, embarcados de nuevo para los puertos de la bahía de Benin. Una vez de vuelta en Africa, algunos se conectaron a las grandes casas comerciales de los puertos, mientras que otros se establecieron de manera independiente. En Ouidah, en la primera mitad del siglo XIX –momento en que probablemente un millón de personas habían pasado por ese solo puerto en calidad de esclavos con rumbo a las Américas– se estableció un distrito musulmán, al parecer como parte de las repercusiones de la rebelión Malé. En su totalidad los residentes del distrito ostentaban apellidos portugueses y de hecho gran parte de la elite actual del sur de Benin, en particular, son descendientes de personas reconocidas como brasileños o afro-brasileños. O sea, que entre las consecuencias contradictorias de los acontecimientos de 1835 en Bahía, está el estrechamiento de los ya existentes lazos familiares y comerciales entre Brasil y Africa Occidental. Lazos, dicho sea de paso, que se mantendrían con vitalidad hasta los años 1860, cuando el cierre del comercio de esclavos a Brasil ocasionaría el abrupto cese del movimiento marítimo que había ligado durante más de un siglo a las sociedades portuarias de ambos lados del Atlántico.

Para concluir, queremos señalar algunos fenómenos culturales americanos cuyas “raíces africanas” son ampliamente conocidas. Aquí pretendemos demostrar que tanto su desarrollo histórico como su contenido, no se pueden comprender sin recurrir a las coyuntu-

ras específicas de la dimensión africana de la esclavitud. Primero, veamos el caso de dos tradiciones religiosas afro-americanas de reconocida influencia yorubá: santería en Cuba y candomblé en Brasil. Individuos yorubá llegaron a Cuba en gran número en calidad de esclavos en la primera mitad del siglo XIX.²² Pero en contraste al caso de Bahía en Brasil, a Cuba llegaron muy pocos yorubás musulmanes. ¿Por qué? Pues parece ser el resultado de la intersección de la cronología específica de eventos ocurridos dentro de las Américas como dentro de la región nigeriana. El comercio de esclavos desde La Habana, bajo dominio cubano, cabe recordar, y no español, cobró fuerza a partir de los años 1830. Los barcos cubanos recorrían tanto los puertos africanos como los brasileños. Sospechamos, sin poderlo comprobar todavía a ciencia cierta, que los compradores cubanos instituyeron una política consciente de no comprar esclavos musulmanes, justamente como reacción a los hechos portentosos de la rebelión Malé.

Por otro lado, la mayoría de los yóruba que llegaron a Bahía –los que llegaron como musulmanes, y los que llegaron a ser musulmanes– originarios de la parte norte de la región yorubá fueron incorporados al comercio atlántico como resultado de la destrucción del imperio Oyó. Por el contrario la mayoría de los yorubá que llegaron a Cuba aparentemente se originaron más al sur, en Egba y Egba-do, una región de subgrupos étnicos que experimentó grandes dislocaciones con la llegada de los refugiados que huían de la Jihada para crear las nuevas ciudades de Ibadan, Abeokuta y otros. Así el movimiento religioso Ocho Ifa que se desarrolló en Cuba –más conocido como la “santería”– fue creado por yorubás específicamente no-musulmanes, de hecho herederos de una tradición fuertemente anti-islámica. En contraste el candomblé brasileño se originó en la adopción por africanos de la institución católica de la cofradía, y en Bahía la comunidad yorubá musulmana participaba dentro de los candomblé al igual como lo hacían otros grupos. Su participación se hizo mucho más importante en el contexto de la represión estatal al culto islámico, como reacción a la rebelión malé, lo cual irónicamente conllevó a una mayor influencia islámica dentro del mismo candomblé.

Hagamos ahora una comparación entre las colonias caribeñas de St. Domingue (el actual Haití) y Jamaica, colonias de tamaño parecido, cuyos sistemas de plantación se desarrollaron en el mismo momento histórico como respuesta en ambos casos al auge de la caña de azúcar. En un primer momento habían entrado a Jamaica como esclavos individuos que se consideraban akan, esclavizados como resultado de las guerras que trastornaban a la Costa de Oro hacia el final

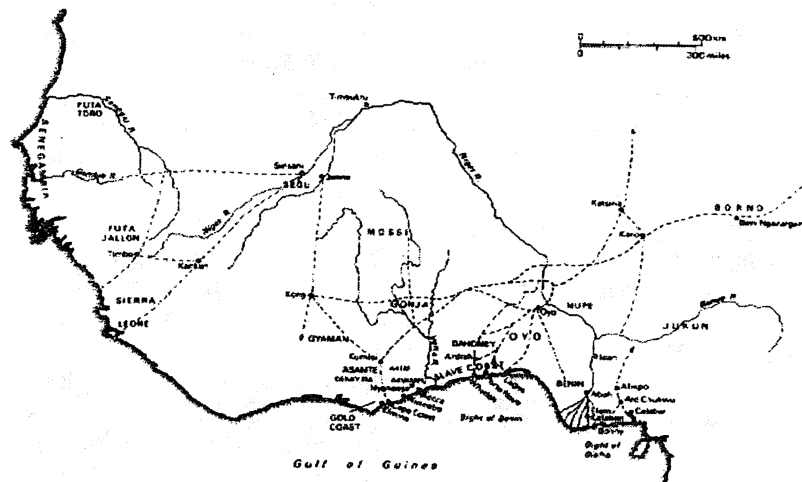
del siglo XVII y el principio del XVIII, y de las cuales surgiría el imperio Ashanti. Un número considerable de estos esclavos pudieron aprovechar la proximidad de las montañas inhabitadas para huir del cautiverio, y establecer colonias de cimarrones dentro de la isla.²³

Para mediados del siglo XVIII, los comerciantes británicos responsables por la importación de esclavos hacia Jamaica, concentraron sus actividades casi exclusivamente en la bahía de Biafra, en la región Igbo / Ibíbio de la Nigeria actual. Quizás el 90% de los esclavos que salieron de la bahía de Biafra, en su gran mayoría Igbo hablantes, salieron desde tres puertos –Old Calabar, Elem Kalabari, y Bonny– por medio de barcos procedentes de Liverpool, Bristol, o Londres.²⁴ Una vez en Jamaica los igbo esclavizados se encontraron con una situación muy distinta, las posibilidades de resistencia habían cambiado, por un lado los cimarrones no solamente ya ocupaban las zonas fronterizas, sino que por otro y como producto de una negociación política que les aseguraba la libertad habían llegado al convenio con el Estado inglés de devolver a otros esclavos fugitivos. Los modelos arquetípicos de la mitología jamaicana, que asocia a los Akan con el guerrillerismo y la resistencia valiente, y a los igbo con el suicidio y la subordinación al régimen esclavista, nos han de remitir no a las características culturales inherentes, sino a la especificidad cronológica de los procesos históricos africanos e insulares.

En contraste con Jamaica, la colonia de St. Domingue recibió a muy pocos igbo esclavizados, y a miles de aja-fon, ya que, como nos recuerda la biografía de Pierre Tamata, existieron relaciones comerciales muy estrechas entre los tratantes franceses y las elites de Porto Novo y los demás puertos de la bahía de Benin. La religión vodú tiene sus raíces en las culturas aja-fon, cuyo auge en St. Domingue no tiene eco en Jamaica. Pero el siglo XVIII tardío vería la llegada a St. Domingue de un número importante de personas esclavizadas provenientes de la región del Congo, como resultado de las guerras civiles en ese estado cristiano.²⁵ La experiencia militar de los “bossales” congoleños resultaría de suma importancia en el desarrollo de la revolución haitiana, contribuyendo a las derrotas sucesivas de los ejércitos coloniales y napoleónicos, y posibilitando el rechazo popular radical del régimen de plantación esclavista.

En conclusión queremos insistir en la necesidad de abordar los aspectos culturales, religiosos y étnicos del desarrollo de las sociedades esclavistas de las Américas, no sólo en relación con sus raíces africanas, sino en relación a coyunturas específicas en las historias regionales africanas. Hay que reconocer que los barcos que cruzaban el atlántico llevaban no sólo esclavos sino individuos, cuyas

experiencias en el nivel de la religión, el poder estatal, los conflictos políticos y guerras, por citar solo algunos, variaban considerablemente. Al examinar sus trayectorias biográficas nos enfrentamos a contradicciones –y a conciencias– que ya no podemos ignorar. Una metodología que permita el estudio de la esclavitud desde la perspectiva de la historia africana, desde las biografías de los esclavizados, inevitablemente lleva a estudiar a las personas involucradas a lo largo de las rutas esclavistas desde el contexto específico de su esclavización en Africa hasta su lugar exacto de asentamiento en las Américas.



Notas

1. Una primera versión de este trabajo fue presentada como conferencia en el Centro de Investigaciones Históricas del América Central, Universidad de Costa Rica, el 7 mayo 1998. Agradezco a Lara Putnam por la traducción y sus comentarios al manuscrito original.
2. El enfoque de ensayo, para el estudio de la diáspora africana, ha sido debatido en una serie de seminarios y conferencias, especialmente en la reunión de la UNESCO/SSHRC Summer Institute, "Identifying Enslaved Africans: the Slave Trade of the Nigerian Hinterland, 1650-1900," realizado en la Universidad de York, Toronto, Canadá, en julio de 1997. Otras conferencias tuvieron lugar en la Universidad de Stirling (Escocia), la Universidad de West Indies (Mona, Jamaica), y en Emory University (USA). Varios volúmenes de actas y ponencias están siendo preparadas para su publicación. Quiero agradecer el apoyo del Social Sciences and Humanities Research Council de Canadá en este esfuerzo.

Ver también Lovejoy, "The African Diaspora: Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion under Slavery," *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, II, 1 (1997) (<http://het2.msu.edu/~slavery/essays/esy9701love.html>).

3. Para una revisión de los materiales biográficos disponibles ver Lovejoy, "Biography as Source Material: Towards a Biographical Archive of Enslaved Africans." En Robin Law, ed., *Source Material for Studying the Slave Trade and the African Diaspora* Stirling, 1997.
4. Ver Robin Law y Paul Lovejoy, "The Changing Dimensions of African History: Reappropriating the Diaspora." En Kenneth King et al. (eds.), *Rethinking African History: Interdisciplinary Perspectives*. Edimburgo, 1997.
5. Varios estudios sobre la demografía del comercio de esclavos fue incluida en una única base de datos; ver David Eltis, David Richardson, Stephen D. Behrendt, and Herbert S. Klein. eds., *The Atlantic Slave Trade: A Database on CD-ROM* (Cambridge, 1998), que combina información de 27,000 viajes de barcos esclavistas.
6. Para una introducción general a la historia de Africa Occidental ver *La Historia de Africa* (UNESCO. París) ; ver también Lovejoy, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*; Cambridge. 1983; y J.F.A. Ajayi y Michael Crowder, eds., *History of West Africa*; Londres. 1972, especialmente los capítulos de Nehemia Levtzion, John Hunwick, John Ralph Willis, y R.A. Adeleye. Ver también Alberto da Costa e Silva, *A Enxada e a Lanca: A Africa antes dos portugueses*. Río de Janeiro, 2nd ed., 1996.
7. Ver John O. Hunwick, compilador, *The Writings of Central Sudanic Africa: Arabic Literature of Africa*, vol. II (Leiden, 1995). Hunwick está actualmente preparando un volumen similar en literatura árabe del Sudan Occidental. Ver también Ivor Wilks, "The Transmission of Learning in the Western Sudan." *En Journal of the Historical Society of Nigeria*, 2:4 (1963), 409-17; y John Hunwick, "Islamic Financial Institutions in Theory and Practice," Princeton Review, 1998.
8. La literatura sobre Ahmad Baba es extensa, pero ver B. Barbour and M. Jacobs, "The Mir'aj: A Treatise on Slavery by Ahmad Baba." En John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*. Londres. 1985, vol. I, 125-59; Mahmoud A. Zoubert, *Ahmad Baba de Tombouctou*. París. 1977; y John Hunwick, "Islamic Law and Polemics over Black Slavery in Morocco and West Africa", Princeton Review, 1998 (originalmente presentado en la reunión UNESCO/SSHRC Summer Institute). He discutido también este tema en "Partial Perspectives and Abolition: The Sokoto Jihad and the Trans-Atlantic Slave Trade, 1804-37", ponencia presentada en la conferencia, *Rethinking the African Diaspora: The Making of the Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brasil*, Emory University, Atlanta, USA, 17-18 Abril 1998.
9. Para una discusión sobre la etimología de los términos yorubá, ver Robin Law, "Ethnicity and the Slave Trade: 'Lucumi' and 'Nago' as Ethnonyms in West Africa". En *History in Africa*, 24 (1997), 205-19.

10. Robin Law, *The Slave Coast of West Africa 1550-1750: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*. Oxford. 1991.; Peter Morton Williams, "The Oyo Yoruba and the Atlantic Trade, 1670-1830." En *Journal of the Historical Society of Nigeria*. 3:1 (1964), 25-45.
11. Para el desarrollo de Porto Novo como la principal puerta de salida del comercio de esclavos de Oyo, ver Robin Law, *The Oyo Empire c. 1600-c.1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*. Oxford, 1977. 176-80. Para Pierre Tamata, ver Pierre Verger, *Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia, 17th-19th Century*. Ibadan. 1968. 186-90; y John Adams, *Remarks on the Country extending from Cape Palmas to the River Congo*, que incluye observaciones sobre las maneras y costumbres de sus habitantes y un apéndice que contiene un informe del comercio europeo con la costa de Africa Occidental. Londres. 1823; 78-90.
12. Para la literatura de Old Calabar, ver Paul Lovejoy and David Richardson, "Trust, Pawnship and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade". En *American Historical Review*, por publicar, 1999.; para otras partes de Africa Occidental, ver Priestley para la Costa de Oro; para los portugueses ver George Brooks.
13. Existe una amplia literatura sobre el movimiento Jihad de Africa Occidental y Central , pero ver Murray Last, "Reform in West Africa". En J.F.A. Ajayi and Michael Crowder, eds., *History of West Africa*. Londres. 1974. vol. II, 1-29.
14. Ibraheem Sulaiman, *A Revolution in History: The Jihad of Usman Dan Fodio*. Londres. 1986.
15. El debate Sokoto- Borno está discutido en Lovejoy, "Partial Perspectives and Abolition: The Sokoto Jihad and the Trans-Atlantic Slave Trade, 1804-37," ponencia presentada en la conferencia, Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil, Emory University, 1998. Ver también Louis Brenner, "The Jihad Debate between Sokoto and Borno: an Historical Analysis of Islamic Political Discourse in Nigeria". En : J.F.A. Ajayi y J.D.Y. Peel (eds.), *People and Empires in African History: Essays in Memory of Michael Crowder*. New York. 1992, 21-57; y D.M. Last y M.A. Al-Hajj, "Attempts at Defining a Muslim in 19th Century Hausaland and Bornu". En *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 3:2 (1965), 239.
16. Para una discusión de la Jihad en Oyo, ver Law, *Oyo Empire*, 255-58; T.G.O. Gbadamosi, *The Growth of Islam among the Yoruba, 1841-1908*. New York. 1978, 9-12; Paul E. Lovejoy, "Background to Rebellion: The Origins of Muslim Slaves in Bahia". En *Slavery and Abolition*, 15 (1994), 151-80.
17. James Femi Kolapo, "*Military Turbulence, Population Displacement and Commerce on a Slaving Frontier of the Sokoto Caliphate: Nupe 1810-1857*". Tesis de doctorado, sin publicar, York University. 1998.
18. El trabajo pionero de Pierre Verger *Trade Relations*; y *Os Libertos: Sete Caminhos na Liberdade de Escravos da Bahia no Seculo XIX*. Sao Paulo. 1992. Ver también varias contribuciones presentadas en la reunión UNESCO/SSHRCC

- Summer Institute, York University. 1997, especialmente Ubiratan Castro de Araujo, "1846, um ano na rota Bahia-Lagos: negocios, negociantes e outros parceiros;" Bellarmin Codo, "Les 'Bresiliens' en Afrique de l'Ouest: Hier et aujourd'hui;" y Alberto da Costa e Silva, "An African Chief in Porto Alegre, Brazil: Sketch for a Portrait." Ver también las ponencias presentadas en la conferencia Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil, Emory University, Abril 1998.
19. Biodun Adederin, "Yoruba Ethnic Groups or a Yoruba Ethnic Group: A Review of the Problem of Ethnic Identification". En: *Africa: Revista do centro de Estudos Africanos da USP*, 7 (1984), 57-70.
 20. Joao Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*. Baltimore. 1993. Y el trabajo pionero de Pierre Verger, Trade Relations, y el de A. Nina Rodrigues, Os Africanos no Brasil. Sao Paulo. 1932. Ver también Lovejoy, "Background to Rebellion: The Origins of Muslim Slaves in Bahia". En Paul E. Lovejoy and Nicholas Rogers, eds., *Unfree Labour in the Development of the Atlantic World*. Londres: Cass. 1994, 151-82.
 21. Lovejoy, "Situating Identities in the African Diaspora: Islam and Slavery in the Americas", ponencia presentada en la conferencia "More than Cool Reason": Black Responses to Enslavement, Exile, and Resettlement, Haifa, Israel, 1998. Ver también Michael Gomez, "Muslims in Early America" En: *Journal of Southern History*, 60:4 (1994), 671-710; Allan Austin, "Islamic Identities in Africans in North America in the Days of Slavery (1731-1865)," *Islam et societes au sud au Sahara*, 7 (1993), 205-19; Austin, African Muslims in Antebellum America: A Sourcebook. New York. 1984.
 22. Para los yorubá en Cuba, ver los trabajos de Fernando Ortiz.; e.g. *Los negros esclavos*. Habana. 1975.
 23. Monica Schuler, "Akan Slave Rebellions in the British Caribbean,". En *Savacou*, 1 (1970), 8-31; Mavis C. Campbell, *The Maroons of Jamaica, 1655-1796* (Trenton, N.J., 1990); Barbara Klamon Kopytoff, "The Development of Jamaican Maroon Ethnicity,". En *Caribbean Quarterly*, 22 (1976), 33-50.
 24. Lovejoy y Richardson, "Trust, Pawnship and Atlantic History," basado en las estadísticas de la base de datos del W.E.B. Du Bois Institute, Harvard University.
 25. John Thornton, "'I am the Subject of the King of Congo': African Political Ideology and the Haitian Revolution". En: *Journal of World History*, 4:2 (1993), 181-214.