

**Cyriaque Simon Pierre
Akomo-Zoghe**
Doctorante en el Departamento
de Historia y Civilizaciones-época
moderna en la Universidad de París 8
Vincennes Saint-Denis.
Correo: akomezoksimon@yahoo.fr

Cimarronaje y temporalidad como formas de socialización de los esclavizados en los Palenques colombianos (Cartagena de Indias-siglo XVII)

Palabras clave:

Cimarrones, Palenques, Esclavitud,
Desplazamiento.

Resumen

El presente artículo, permite se fundamente históricamente el concepto de cimarrones y palenques en la época de la esclavitud en Colombia, enmarcados en la situación sociopolítica y económica de estos.

Hoy nos permite comparar el concepto de cimarrones con los hechos de desplazamiento sucedidos en Colombia, ambos definidos en su momento como la huida de sus centros de trabajos y de vivienda con el fin de lograr su libertad y calidad de vida.

Key words:

Slaves, Palenques, Forced
Displacement, Slavery.

Abstract

This reflection article allows basing historically the “slavery” and “palenques” concepts during the slavery period in Colombia, concepts delimited in sociopolitical and economical situations.

The article allows us today to compare the “slavery” concept with the forced displacement situations, both defined in their moments as the escape of their working centers and homes to get their liberty and life quality.

Recibido: Enero 15 de 2009 / Aceptado: Abril 20 de 2009

Artículo de Revisión/Review Article
Revisión Histórica

Introducción

Desde el comienzo de la esclavitud de los negros en Colombia en el siglo XVI hasta hoy en día, muchos son los temas que han sido tratados por los investigadores relacionados con la situación sociopolítica y económica de ellos. Pero nos parece sustancial y esencial interrogar un aspecto novedoso de la problemática de la esclavitud a través de dos fenómenos precisos: el cimarronaje y la cuestión de la temporalidad como formas de socialización de los cimarrones en el siglo XVII.

En efecto, entendemos por cimarronaje el hecho, para los esclavizados de huir del trabajo en las plantaciones y minas para refugiarse en los montes a fin de conseguir su libertad. Aquellos esclavizados se denominaron con el término de cimarrones. Sin embargo, el vocablo español cimarrón se relacionaba primero con el ganado y otros animales domésticos que huían en las estribaciones para volverse otra vez salvajes.¹ Para Ildelfonso Gutiérrez Azopardo, el cimarrón fue el nombre con que se conocía a los negros esclavos que huían definitivamente al monte en una actitud de enfrentamiento declarada, ubicándose generalmente en un *palenque*.² Desde las serranías, se asentaron en territorios y empezaron esos rebeldes a ejercer resistencia violenta a las huestes españolas que les perseguían en el territorio que hoy es Colombia, donde se les conoció

como *palenques*. Piensa que los *palenques*³ eran células de subversión y zonas de resistencia. A partir de ellos, sigue diciendo, el negro esclavo se organizaba al interior de su vida para crear una nueva forma de vivir. De la misma manera se llamaron en Méjico y Cuba; pero en Brasil fueron *quilombos*, *mocambos*, *ladeiras* y *mambises*; en Venezuela, *cumbes*; y en el Caribe, las Guayanas y regiones de lo que actualmente es el sur de los Estados Unidos fueron *maroons*.⁴ Desde el punto de vista de sus metas, los *palenques* sirvieron no solo como lugar de entrenamiento, provisión y descanso para la acción guerrillera, sino como refugio para cuantos deseaban unirse a la causa de la libertad.⁵ Cabe también señalar que los *palenques* eran zonas herméticamente cerradas, salpicadas de trampas, rodeadas de ciénagas y sabiamente protegidas. Además, las maniguas y vírgenes bosques protegidos por la lujuriosa flora tropical era la condición necesaria para el levantamiento de un *palenque*. En este universo desprovisto a veces de todo contacto con el mundo exterior y con la noción del tiempo, nos interrogamos acerca de su modo de orientarse. El tiempo sobreentendido por supuesto como la noción fundamental concebida como un medio ambiente absoluto por el cual se suceden eventos y a menudo vividos como una fuerza ejerciendo acción sobre el mundo y los seres.

1. ESCALANTE POLO, Aquiles (1964). *El negro en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Facultad Sociología. p. 47.
2. GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildelfonso (1994). *Historia del negro en Colombia ¿Sumisión o rebeldía?* Bogotá. Editorial Nueva América. p. 39.

3. GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildelfonso. *Op. cit.*, p. 39.
4. FRIEDEMANN DE, Nina Simona et PATIÑO ROSSELI, Carlos (1983). *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo. p. 18.
5. GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildelfonso. *Op. cit.*, p. 39.

Con ello, la noción de la temporalidad y su evocación en este trabajo consiste en ver cómo los negros, de manera individual y colectiva, percibían el tiempo durante su exilio en tierra cartagenera. Sabiendo también que en ese universo esclavista, el tiempo constituyó un acicate que propició a dicha población tomar conciencia de su situación servil y vislumbrar nuevas perspectivas de vida hacia nuevos horizontes. Fue para los esclavizados un camino de reapropiación del tiempo y de la memoria en esa nueva sociedad. Este proceso de mentalización sirvió de punto de partida para despegarse de sí mismo y se abrió hacia el porvenir en un movimiento de imbricación de la línea convencional del tiempo.⁶ El tiempo aquí tiene que entenderse también como el conjunto de los fenómenos cosmológicos capaces de responder a la necesidad de los cimarrones para orientarse de día y de noche.

Por lo tanto, hablar en primer lugar de la representación colonial de los esclavizados, enseñando las consecuencias que acarreó en la sociedad cartagenera, nos parece sustancial, luego, precisar la relación que existía entre el cimarronaje y la noción de temporalidad, constituirá la segunda preocupación de nuestro estudio antes de acabar con el papel de África en la conciencia temporal y trascendental de cimarrones en el siglo XVII en Cartagena de Indias.

1. Representación de los negros y sus consecuencias en la Nueva Granada en el siglo XVII

Señalamos en primer lugar que la superpo-

blación de la ciudad de Cartagena, situada en el Caribe colombiano, debida a la llegada masiva de los esclavizados africanos al puerto de Cartagena suscitaba inquietudes entre los colonos.⁷ Ya desde 1540, empiezan a producirse cédulas referentes al problema de los cimarrones en la provincia de Cartagena. Por aquel entonces, la Corona manifestaba haber sido informada de la gran cantidad de esclavos negros que permanecía fugitiva y alzada en los montes, causando daños a los naturales.⁸ Más tarde, en 1552 la población negra en Cartagena de Indias era además tan numerosa que provocó el comienzo de expediciones de medidas de control, mediante ordenanzas como la del cabildo, que con fecha 8 de agosto establecía:

Que por cuanto en esta ciudad había muchos negros, los cuales andan de noche después de tañida la queda, y a horas no lícitas y hacen muchos hurtos y robos... por lo tanto se manda que después de tañida la queda ningún negro puede andar por esta ciudad, si no fuere yendo a una casa que convenga, con un cristiano que lo lleve.⁹

Además, uno de los argumentos más plausibles y famosos de aquella época consistía en pintar el negro bajo un ángulo de barbarie y de salvajismo, primero en Europa y luego en Lati-

6. MVE BEKALE, Marc (2006). *Traite négrière & Expérience du temps dans le roman afro-américain*. Paris. L'Harmattan. p. 163.

7. A.G.I. (Archivos Generales de Indias), Signatura: Contratación, 5755, Título: *Autos de denuncias y arribadas de esclavos*, Fecha inicial: 1596, fecha final: 1668, Número 2: De arribadas. 1621-1650, folio 27.

8. NAVARRETE, María Cristina (2003). *Cimarrones y Palenques en el siglo XVII*. Cali. Universidad del Valle. p. 49.

9. FRIEDEMANN DE, Nina (1993). *La saga del negro*. Bogotá. Centro Editorial Javeriano. p. 58.

10. A.G.I. *Op. cit.*, folio 24.

noamérica.¹⁰ Aunque el término bárbaro fue desde hace muchos años rechazado por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss cuando afirma que el bárbaro es primero la persona que cree en la barbarie.¹¹ Esta definición del negro procuró que el mismo fuera temido por los demás pueblos. Escribía *el Cardinal Cisneros* en 1516 citado por Carlos Federico que:

“Los negros son propios para la guerra, hombres sin honor y sin fé y así capaces de traiciones e inquietudes, que al multiplicarse se alzarán infaliblemente, queriendo imponer a los españoles las mismas cadenas que ellos llevan.”¹²

Total, al negro no hacía falta fiarse en él. Tenían los socios españoles que desconfiar de él y tomar las medidas necesarias para prevenirse contra toda sublevación. Las autoridades coloniales notaron que había una relación estrecha entre el crecimiento de los flujos negreros procedentes de África, la multiplicación de las huidas y sublevaciones de los esclavos y la virulencia de los ataques de los cimarrones.¹³ También, es menester mencionar que las sociedades esclavistas pusieron en práctica una nomenclatura de comportamientos que habían de tipificar tanto a los maestros como a los esclavizados. Para el blanco, como lo enfatiza el historiador francés

Gabriel Entiope, el negro es con doble fuerza negro. Empezando por evocar su negrura original epidérmico que le clasifica al rango de ser esencialmente inferior, añadiendo la dosis que el maestro tratará de reprimir diariamente, negrura saliendo del interior y a través de la cual el esclavizado expresa su manera de hacer y de pensar el mundo exterior. Prosigue diciendo que la imagen que el blanco asignará al negro, constituirá no solo una forma para oprimirlo física, moral sino culturalmente.¹⁴ Así, sobre el plano psicológico, la vida del esclavizado en Colombia fue determinada por una serie de órdenes terminantes y preceptos jurídico-religiosos y socio-económicos que requerían la obediencia y la extrema sumisión del mismo. Con ello, el respeto dedicado a los dueños, el temor de la responsabilidad, el miedo a la orfandad, el abandono, el aislamiento, la angustia de la insubordinación, la inquietud de entrever cierta libertad, etc., todo esto formaba parte del universo del esclavo.¹⁵

Por otra parte, nadie ignora que todas las sociedades esclavistas de América eran regidas por un tratamiento muy especial: producir riquezas trabajando de sol a sol sin descansar y padecer los maltratos físicos. A propósito, Víctor Schoelcher, político francés notaba que el látigo formaba parte del régimen colonial; el látigo era el agente principal; el látigo era su alma; el látigo era la campana de las casas, anunciaba el despertar y el retiro, señalaba la hora del trabajo; el látigo marcaba también la hora del descanso; y

11. LÉVI-STRAUSS, Claude (1952, 2001). *Race et Histoire Race et Culture*. Paris. Ed. UNESCO. Réédition. Paris. Ed. UNESCO. p. 46.

12. GUILLOT, Carlos Federico (1961). *Negros rebeldes y negros cimarrones*. Buenos Aires. Fariña Editores. p. 16.

13. NGOU-MVÉ, Nicolas (2004). «L'engagement espagnol contre les nègres-marrons du Mexique au XVII^e siècle», in *Kilombo* N° 2, Libreville, EDICERA/UOB. p. 80.

14. ENTIOPE, Gabriel (1996). *Nègres, Danse et Résistance, la Caraïbe du XVII^e au XIX^e siècle*. Paris. L'Harmattan. p. 85.

15. ZAPATA OLIVELLA, Manuel (1997). *La rebelión de los genes, el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá. Altamir éd. p. 282.

se castigaba a los culpables al son del látigo, y se reunía por la tarde como por el día a los socios de una habitación para la oración; el día de la muerte era el único momento en el que el negro olvidaba el despertar con el látigo.¹⁶ La lista de los distintos castigos era también muy larga. Según el historiador Gabriel Entiope, como castigos, encontrábamos:

les fers, les ceps, la barre de bois à traîner, la barre emprisonnant les chevilles, le collier de fer, le masque de fer blanc, le nabot, les cachots, les filets de pêche, l'ingurgitation d'excréments, la pendaison, l'écartèlement, le marquage au fer, l'amputation d'une oreille, d'une jambe,¹⁷ etc.

A pesar de las reiteradas cazas conducidas y organizadas por los colonos para acabar con el cimarronaje, y que tenía fama de verdaderas expediciones militares bárbaras, los resultados eran generalmente insatisfactorios.¹⁸ Entre los expedidores, habían gentes endeudadas, emborrachadas, arruinadas, dueños exasperados, los muertos de hambre, bravuconas, sedientas de sangre, etc., usaban como arma de lucha emboscadas, cercos, hogueras, etc., bajo el mando de un capitán de experiencia, y las cuentas se hacían a partir del número de orejas cortadas, que cada expedidor traía como trofeos; los cimarrones que traían vivos costaban mucho más caro, luego les ajusticiaban y exponían sus cabezas

sobre las picas ante los edificios públicos.¹⁹ Por su parte, Aquiles Escalante Polo, señala que los castigos dados a los fugitivos cimarrones oscilaban entre los latigazos, el cepo, el cercenamiento de sus genitales, las extremidades y la muerte misma.²⁰ Para él, al negro fugado, después de veinte días de haberse huido, se le condenaba a cien azotes, dados de manera: que un día por la mañana, sea llevado a la picota de esta ciudad, en la cual sea amarrado y puesto un pretal de cascabeles atado al cuerpo... todo para que los cascabeles resonaran a cada latigazo del verdugo.²¹ Hélène Vignaux a su vez escribe que numerosos esclavizados confiaban haberse fugado por los malos tratamientos y/o por el agotamiento del trabajo.²² Según Miguel Angola, citado por ella, en el servicio de la negra libre María de la O, declaraba haberse escapado cuatro años más temprano «por tener mala condición su ama»;²³ Lucrecia Enchiva, esclava de Doña Francisca Ángel de Morales, declaraba: «por el mal trato y apurarlo en el trabajo»; y Antón Angola, esclava de Francisco de Atrença, afirmaba: «porque el mayordomo de su amo le castigava mucho con mucho rigor de miedo del dicho mayordomo que se llama Matheo Lopes y que es tan riguroso y cruel en el castigo que a Manuel Angola, su compañero, lo colgó de los cojones porque se avía huido».²⁴

16. SCHOELCHER, Víctor. *Esclavage et colonisation*. Paris. PUF. 1948 (1^{ère} édition). 2007 (réédition). pp. 49-50.

17. OMOTUNDE, Jean-Philippe (2004). *La traite négrière européenne: Vérité & Mensonges*. Volume 3. Paris. Ed. Menaibuc. p. 80.

18. *Idem*.

19. *Idem*.

20. ESCALANTE POLO, Aquiles. *Op. cit.* p. 50.

21. ESCALANTE POLO, Aquiles. *Op. cit.* p. 50.

22. VIGNAUX, Hélène (2007). *Esclavage et rébellion, La construction sociale des Noirs et des Mulâtres* (Nouvelle Grenade-XVII^e siècle). Montpellier, Presse Universitaire de la Méditerranée. p. 204.

23. *Idem*.

24. A.G.N. Negros y Esclavos, Bolívar 14, (1646), fol. 757, 760; A.G.N., Negros y Esclavos, Bolívar 9, (1645), fol. 906. Cf. Hélène, VIGNAUX, *op. cit.*, p. 204.

El esclavizado, tal como lo identifica Édouard Glissant, era sin duda una herramienta móvil en un sistema de producción.²⁵ Deportado, el negro era despojado de sus lenguas, sus dioses, sus herramientas, sus instrumentos diarios, su concepción del tiempo, su imaginario del paisaje, todo esto fue engullido y digerido en el vientre del navío negro.²⁶ Total, el esclavizado no poseía casi ningún material en las sociedades esclavistas a semejanza de la Nueva Granada. Es por eso que Édouard Glissant le identifica como un migrante desnudo.²⁷ El escritor Louis Sala-Molins, relata que muchos pensadores europeos en el siglo XVII pensaban que África era el lugar de todas las desolaciones y de algunas delicias; los seres que viven ahí divagan entre las fronteras de la humanidad y la de la bestialidad; les sospechan de tener afinidades de sangre con los monos; no es una mera sospecha sino es una realidad indudable, etc.²⁸ Además de su constitución biológica, el esclavizado sufría una discriminación relacionada con el color de su piel. Ese prejuicio de color no faltaba en el tratamiento que reservaban a ese último, porque una piel africana excluía muchas ventajas en la sociedad.²⁹ En cuanto al antropólogo francés Roger Bastide, subraya que al lado del color de la piel, de la contextura de los cabellos y de la forma de la nariz, otros elementos intervenían

también para clasificar los negros: la educación, la instrucción y la riqueza.³⁰ Aquí, el color negro y sus variantes eran sinónimos de esclavitud, de oprobio. El negro chocaba el entendimiento del blanco no solo porque era negro o parecido sino porque era también esclavizado. Así es como, ese prejuicio pareció a los occidentales como una invención maravillosa para ejercer su dominación. Y en las mismas sociedades esclavistas, el prejuicio de color alcanzó su punto álgido. En efecto, la doctrina según la cual los negros fueron los descendientes de Cam y que heredaron su maldición; la Biblia fue en este sentido instrumentalizado, desnaturalizando la acepción para dejar caer en el cielo la esclavitud, sosteniendo que el negro constituía una raza diferente y rebajada debajo del escalón de seres.³¹ Fue en esta óptica cuando Louis Sala-Molins escribió:

Des bêtes sans l'ombre d'un doute, puisque l'esclavage est leur lot, leur part dans l'héritage, et que la malédiction liminaire les tient inexorablement éloignés de la vie politique, du droit, du pouvoir, de tout ce qui en bonne théologie scolastique arrime, comme l'attribut à la substance, l'humanité à la cité et la cité à l'humanité.³²

Sin embargo, Jean-Philippe Omotunde percibe detrás de esta exégesis colonial, una forma de estafa espiritual de la Iglesia.³³ Veamos cómo

25. GLISSANT, Édouard (2007). *Mémoires des Esclavages*. Paris. Gallimard. p. 48.

26. *Ibidem*, p. 108.

27. *Idem*.

28. SALA-MOLINS, Louis (1987). *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*. Paris. PUF. p. 30.

29. GRÉGOIRE, Abbé (2002). *De la noblesse de la peau*. Grenoble. Éditions Jérôme Million. p. 9.

30. BASTIDE, Roger (2000). *Le prochain et le lointain*. Paris. L'Harmattan. p. 18.

31. *Ibidem*, p. 25.

32. SALA-MOLINS, Louis. *Op. cit.* p. 26.

33. OMOTUNDE, Jean-Philippe. *Op. cit.* p. 127.

desconstruye esas alegaciones que califica de tonterías.³⁴ Según él, si Cam fuera el hermano menor, Sem sería el primogénito, Japhet el segundo y Cam el último hijo de Noé (o el segundo según los casos), entonces, según la ciencia, la humanidad empezó en África, y hace de Cam el primogénito de manera indiscutible. Por lo tanto, pregunta, quién tiene razón entre Dios que creó su primogénito en África y el pasaje citado como referencia.³⁵ Además, demuestra que lo que los clérigos decían era falso, es decir que el continente africano era maldito por Dios, basándose en este texto.

Socialmente, a principios de la trata, como lo subraya Gabriel Entiope, los colonos y negreros se encontraban casi en una incapacidad de definir la pertenencia étnica de los africanos que unos vendían y que otros compraban. Para los primeros, el Negro no era más que una mercancía y para los segundos, un mero instrumento agrícola. Su analfabetismo, su incultura les mantenían en una profunda ignorancia y un desinterés completo de África y de su cultura.³⁶ El esclavizado como mercancía, no tenía ningún valor y ningún estatuto particular en la sociedad. No era más que un accesorio, para no decir vasallo de casa y de plantación.

Económicamente, el esclavizado tenía un valor muy decisivo y fundamental. Su importancia económica propició la emergencia de muchas expresiones durante la trata y la esclavitud para denominar al mismo y cuantificarle como va-

lor comercial. Es así que en el Nuevo Reino de Granada entre 1590 y 1640 ya un 75% de los trabajadores en las minas eran negros...³⁷ Generalmente, le identificaba de distintas formas tales como: «pieza de esclavos»³⁸ o «piezas de esclavos negros»,³⁹ «Piesas de esclavos»,⁴⁰ «bois d'ébène», «bien meuble», «pieza de África»,⁴¹ «Negro de la costa»,⁴² «Nègre», «Preto»,⁴³ «Pièce d'Inde»,⁴⁴ etc. En efecto, las expresiones «pièce des Indes», «pièce d'esclave», nacieron hacia 1631 cuando después de haber cuantificado su valor comercial, en su llegada en el puerto de Cartagena, los negreros decidían que el esclavizado no llevaba ningún defecto físico.⁴⁵ Dichas expresiones correspondían a los esclavizados de primera calidad cuya edad lindaba con los dieciocho y treinta años y cuyo tamaño se situaba alrededor de un metro setenta.⁴⁶ Ese proceso que consistía en medir el tamaño y la edad de los esclavizados se llamaba el “palmeo”. Luego los jóvenes esclavizados que no formaban parte de esta categoría de las “piezas de las Indias”, o sea los que la edad lindaba con los doce y dieciocho años los negreros les llamaban “mulecones”; los que tenían alrededor de seis y doce años eran designados por el seudónimo “muleques”; en cuanto a los más jóvenes o sea los que tenían

34. OMOTUNDE, Jean-Philippe. *Op. cit.* p. 128.

35. *Idem.*

36. ENTIOPE, Gabriel. *Op. cit.* p. 49.

37. FRIEDEMANN DE, Nina. *La saga del...* *op. cit.* pp. 57-58.

38. A.G.I. Contratación, S. 14, SS.2A, folio, 3.

39. A.G.I. Contratación, 5758, Asiento y contratos de esclavos: 1576-1765.

40. A.G.I. folio, 3. (auto de arribadas).

41. ENTIOPE, Gabriel. *Op. cit.* p. 50.

42. *Idem.*

43. *Idem.*

44. *Idem.*

45. NAVARRETE, María Cristina (1995). *Historia social del negro en la colonia Cartagena siglo XVII*. Santiago de Cali. Editorial Facultad Humanidades. p. 79.

46. NAVARRETE, María Cristina. *Op. cit.* p. 79.

menos de seis años les denominaban “mulequillos”; y tocante a los recién nacidos, se los llamaban “crías”.⁴⁷ Después de esta etapa de medida, los negreros procedían en fin a otra práctica más dolorosa y significativa: la “carimba” o “calimba”.⁴⁸ En efecto, la “carimba” consistía en la aplicación a los negros de un hierro candente a fin de demostrar la legalidad, la entrada del esclavo en su país de acogida.⁴⁹ El negro representaba menos que una variedad humana en Europa. Era funcionalizado, animalizado, cosificado, porque era imprescindible por el enriquecimiento de los blancos socialmente dominantes. Chanvalon, citado por Gabriel Entiope relata los propósitos de un colono que afirmó que los negros se asemejaban a los animales que habíamos domesticado como nuestros guardianes y compañeros, que nuestra presencia alentaba, y cuya timidez se apoderaba cuando eran solos...⁵⁰ Esas distintas calificaciones del negro, como lo subraya Gilbert Bekale Nguema, implicaban la pérdida de toda humanidad conduciendo a tratar el esclavizado como una bestia salvaje.⁵¹ Mientras que Françoise Vergès piensa que los esclavizados se identificaban como “muebles” y objetos capaces de constituir la fortuna y herencia de un individuo de la misma forma como sus mesas, caballos y sillas. Todas las consideraciones y representaciones del negro-esclavizado eran el fruto de un

largo proceso ideológico caracterizado por los prejuicios y otras ideas recibidas teniendo como meta deshumanizarle. Louis Sala-Molins, a propósito de la fuerza de la performatividad de los prejuicios subraya:

Les préjugés ont ceci de désagréable qu'ils collent comme une gale à la peau des cultures. [...], L'animalité, la bestialité des Noirs, ce ne sont pas les exégèses déli-rantes du testament de Noé qui l'invente; mais ces exégèses la réconfortent, et elles réussissent à plaquer sur une exaltation de soi-même par la supériorité d'une culture de glorification de soi-même par l'exclusivité du salut.⁵²

Abandonado en su nuevo espacio de vida, la consunción le vigilaba diariamente, por eso es por lo que tomó rápidamente conciencia de esa opresión y pronto empezó los actos de vandalismos a fin de liberarse de las cadenas de la esclavitud. Y la principal consecuencia era la proliferación de los *palenques* como respuesta a las injusticias sociales que los esclavizados sufrían en Cartagena de Indias en el siglo XVII. Carmen Bernand, por su parte subraya que el crecimiento de ciudades posibilitó a muchos esclavos la fuga, no ya hacia *palenques* alejados sino hacia los tugurios de los arrabales.⁵³ Roger Bastide afirma al respecto que sus revueltas eran el testimonio sin

47. *Ibidem*, pp. 79-80.

48. *Ibidem*, p. 80.

49. *Idem*.

50. NAVARRETE, María Cristina. *Op. cit.* p. 80.

51. BEKALE NGUEMA, Gilbert Blaise: «le statut juridique de l'esclave dans les colonies françaises». In, Nicolas NGOUMVÉ (coordinateur), *Kilombo n° 3, Revue annuelle du Centre d'Études et de recherches Afro-Ibero-Américaines*. Libreville, EDICERA/UOB, 2006, p. 57.

52. SALA-MOLINS, Louis. *Op. cit.* p. 25.

53. BERNAND, Carmen (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid. Fundación Histórica Tavera. p. 97.

duda de una voluntad de escaparse de la explotación económica de que fueron víctimas y con un ritmo de trabajo odioso, [...]; eran también el testimonio de su lucha contra la dominación de una cultura extranjera sobre ellos.⁵⁴

Las consecuencias de esos maltratos físicos fueron el nacimiento y la evolución del cimarronaje en la sociedad colonial novo granadina que se había convertido en una urgencia para los esclavizados.

Asimismo, resulta sustancial evocar que el primer contingente de esclavizados africanos llegó en Colombia, precisamente en la ciudad de Santa Marta, hacia los años (1527-1528).⁵⁵ Una vez llegado, un año más tarde, se observó en esa región las primeras huidas de los esclavizados fugitivos que iban hacia las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. Por la misma ocasión incendiaron las plantaciones de sus nuevos dueños. Entonces, al lado del negro cobarde, holgazán, ligero, pueril, “sensible al menor interés temporal”, hay el negro rebelde, cimarrón. A través de la descripción hecha del cimarrón en la literatura, el negro aparece en la conciencia colectiva europea como un personaje pasivo aceptando su suerte, y no como un ser capaz de tener en sus manos que elegir su propio destino, o como un héroe precursor de los futuros *palenques* de Malambo y Macinga.⁵⁶ La edificación de ambos *palenques* a principios

del siglo XVI despertó en el acto la curiosidad de los cronistas a partir de ese nuevo fenómeno desconocido por los colonos hasta aquel tiempo, cuando aludían a los *palenques* de Camarones y Dibulla. En efecto, los cimarrones se establecían en zonas estratégicas tales como la selva que les permitían defenderse y también protegerse contra los asaltos del enemigo. Por ejemplo la elección de una selva impenetrable y peligrosa para los extranjeros constituía uno de sus criterios. En efecto, la historia de la esclavitud en África muestra indudablemente que la selva era para el *mntu* un lugar sagrado, porque ahí encontraba los árboles necesarios para curarse, para nutrirse y para comunicarse con los difuntos.⁵⁷ Los negros dominaban así los secretos de la selva y el arte de desplazarse en este universo lleno de trabas. Es por esta razón que los europeos se asombraron al ver a los mismos dominarla y guerrear adentro con maestría y agilidad en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX.⁵⁸ La orilla del mar constituía para ellos una ventaja enorme inclusive las serranías de la Sierra Nevada y de la península de Guajira.⁵⁹

Este clima de inseguridad provocado por las distintas huidas de los esclavizados, arrastró entre los amos y esclavos una crisis de confianza que se desembocó en un sinnúmero de enfrentamientos que conoció Colombia a partir de 1600. Pese a los intentos de exterminio de los focos de cimarrones, esos últimos se quedaron impávidos ante el peligro que les acechaba diariamente en

54. BASTIDE, Roger (1967). *Les Amériques noires*. Paris. Ed. Payot. p. 29.

55. ZAPATA OLIVELLA, Manuel (1997). *La rebelión de los genes, el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá. Altamir éd. p. 269.

56. *Idem*.

57. AKOMO-ZOGHE, Cyriaque Simon Pierre (2008). *La religiosidad bantú y el evangelio en África y América siglos XVI-XVIII*. Bogotá. Ediciones Pluma de Mompos. p. 34.

58. AKOMO-ZOGHE, Cyriaque Simon Pierre. *Op. cit.*, p. 34.

59. *Idem*.

sus *palenques*. Al contrario, la práctica del cimarronaje evolucionó cada día más a causa de las malas condiciones de vida en las que fueron cada vez más víctimas. El cuadro que tenemos abajo enseña efectivamente la recrudescencia de ese fenómeno, no solo en Santa Marta y sus cercanías, sino incluso en Cartagena y sus alrededores sin olvidar los pueblos cercanos de la ciudad de Barranquilla. Para ver esta evolución, Ildelfonso Gutiérrez Azopardo nos hace una reseña panorámica de los principales *palenques* en Colombia desde el siglo XVI hasta el siglo XVII enumerando los años del asentamiento de los mismos, los apellidos y nombres a veces de sus líderes, las denominaciones de los *palenques*:

cotidiano y los hábitos de los cimarrones de tal manera que su cultura se volviera poco a poco monolítica. En cambio, desde el principio de la esclavitud, cada grupo étnico tenía su cultura, su lengua, sus costumbres, etc. La esclavitud hizo que todos los esclavizados que querían conquistar su libertad, se pusieran juntos a pesar de sus orígenes étnicos, a fin de crear un código lingüístico que les permitiera comunicar y fortalecer sus lazos. Los *palenques* se convirtieron a partir de aquel período en sitios propensos al mestizaje cultural. Para Édouard Glissant, una de las bellezas del mestizaje es el interés que produce dichas mezclas en el futuro. Precisa que no sirve para nada analizar o recapitular, excepto para fi-

Cuadro de evolución de los *Palenques* en Colombia colonial

Años	Palenques	Regiones	Jefes
1529	La Ramada	Sta. Marta	
1549	San Miguel	Panamá	Felipillo
1550		Panamá	Bayano
1575		Cauca-Nechi	
1598	Ure	S. Jorge	
1600	La Matuna	Cartagena	Benko Bioho
1630		B. Magdalena	
1633	Limón Sagar	Montañas Mra	Reina Leonor
1655		B. Magdalena	
1679	La Ramada	Sta. Marta	
1684	S. Miguel	M. C. Tolú	Domi. Criollo
1693	Tabacal	S. de Luruaco	Domi. Padilla
1694	María	S. de María	Domi. Criollo
1694	Norosi	Serranía	Juan Brun

Referencia: Ildelfonso Gutiérrez Azopardo, pp. 41-42.

La característica principal de los *Palenques* era su cosmopolitismo, su carácter multicultural y pluriétnico. Por mucho convivir conjuntamente, dichos espacios acabaron por condicionar el

nes prácticos, los resultados de un mestizaje. Sigue diciendo que la felicidad se encuentra en el proceso mismo y en las promesas que produce y que custodia. Por otro lado, las "criollizaciones"

procedentes de todas las mezclas y de todos los contactos, constituyen el cumplimiento de las influencias del mestizaje.⁶⁰

2. El cimarrón y el tiempo

Ante todo, es preciso presentar la identidad de lo que llamamos comúnmente esclavizado en la sociedad novo granadina colonial. Desde ahí, tenemos el término “bozal”, tal como lo expresa Arturo Rodríguez-Bobb, por oposición al de ladino en lo idiomático y al de criollo en la autotonía, nace con la exportación de negros, porque el inicuo negocio precisaba clasificar la mercadería humana para su expeditiva comercialización. Bozal, era el negro capturado en guerra en África y llevado a Cartagena sin haber aprendido la lengua del blanco esclavista; como ocurrió a partir del siglo XVII, [...] en su forma denigrante, el término bozal se transformaba en su forma acabada de absoluta humillación en botalón y se aplicaba al esclavo deprimido, confuso, humillado por la desconocida situación en Cartagena y en el Nuevo Mundo y, por la actitud cruel del blanco.⁶¹ Luego había el negro llamado “zapaco”, que huía de la hacienda y seguía merodeando en las cercanías de ella, pero sin enrolarse en ningún grupo o movimiento subversivo.⁶² Es lo que Édouard Glissant denomina “pequeño cimarronaje”, porque piensa él que el cimarronaje debe de clasificarse en dos grupos: el pequeño y gran cimarronaje. Sigue diciendo que cimarro-

near se hacía a riesgo de perder la corva o alguna parte del cuerpo, el que había cimarroneado, no tenía que hacer marcha atrás porque era el símbolo de que algo había cambiado en su vida.⁶³ El cimarrón propiamente dicho, era el rebelde por excelencia, el que tenía por ideal, conquistar a toda costa, sea lo que sea su libertad. Iba definitivamente hacia los montes para vivir en los *palenques* con los demás cimarrones, fue el que se insurreccionó contra la esclavitud.⁶⁴ Es el “gran cimarronaje”, según Édouard Glissant.

La relación que podemos establecer entre todos esos esclavizados era la ausencia de libertad y su deseo de emancipación. También, las condiciones del asentamiento de un *palenque*, como lo indica Glissant eran inhumanas, porque fueron sitios muy fortificados regidos por una metodología rigurosamente bien llevada por los cimarrones y en perpetua movilidad; desde ahí ejercían resistencia y saqueaban de vez en cuando las plantaciones de los colonos.⁶⁵ Después de haber precisado los distintos tipos de esclavizados que existían en Cartagena de Indias en el siglo XVII, veamos ahora su medio ambiente en la noción del tiempo que constituye una de las problemáticas de nuestro trabajo.

En efecto, la temática del tiempo en el universo esclavista de Colombia colonial nos preocupa aquí en la medida en que se fundamenta en la idea de ver su aporte determinante entre los cimarrones de aquel entonces. Es sustancial mencionar que existía en el universo esclavis-

60. GLISSANT, Édouard. *Op. cit.* p. 89.

61. RODRÍGUEZ-BOBB, Arturo. *Op. cit.* p. 109.

62. GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildelfonso (1994). *Historia del negro en Colombia ¿Sumisión o rebeldía?* Bogotá. Editorial Nueva América. p. 39.

63. GLISSANT, Édouard. *Op. cit.* p. 67.

64. GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildelfonso. *Op. cit.* p. 39.

65. GLISSANT, Édouard. *Op. cit.* pp. 117-118.

ta una tri-temporalidad entre los esclavos que simbolizaba los tres tipos de tiempo que correspondían a tres realidades diferentes. En primer lugar, tenemos el tiempo de la esclavitud, luego el tiempo del cimarronaje y por último el tiempo de las remanencias culturales de origen africano.

Tocante al tiempo de la esclavitud, el día desempeñaba un papel imprescindible en la sucesión de los eventos diarios, en las plantaciones, las minas o en el trabajo doméstico. La recurrencia de los acontecimientos relacionados con el dolor físico debido al trabajo penosísimo, las malas condiciones de vida, la crueldad de los amos, el látigo, etc., se hacía de día. El tiempo vivido de día por los esclavizados era lineal, lento, monótono, rutinario, doloroso, mortal, desritualizado; es decir, que no estructuraba la vida de los mismos, porque mataba a los mismos física y psicológicamente. Al contrario que el tiempo convencional en el que el día es el tiempo de la vida,⁶⁶ el tiempo de la esclavitud, vivido por los negros como una «muerte espiritual», daba a entender una especie de imposibilidad para romper sus cadenas durante sus actividades diurnas. Una «muerte espiritual» también porque los esclavizados perdían el libre albedrío; se encontraban en una forma de tinieblas, es decir sin salida. Para Mircea Éliade, la «muerte espiritual» simbolizaba en este sentido como las tinieblas, la Noche cósmica, la matriz telúrica, la cabaña, el vientre de un monstruo, etc.,⁶⁷ y para

Orlando Patterson los esclavizados sufrían una «muerte social».⁶⁸ Fue para los negros el período de la ausencia del uso de razón, de la pequeñez, del caos. El tiempo a partir de aquel momento parecía estático e inmóvil, concebido como un calvario interminable, daba lugar a la deshumanización y a la cosificación de los esclavizados porque les restaba todas sus facultades de defensa. De esta forma, la impotencia para esos últimos frente a su condición social de día rayaba también en la dificultad de dominar el tiempo, porque el mismo escapaba, era inasequible y pertenecía a los dueños.

El tiempo del cimarronaje correspondía a la noche y variaba entre el proyecto de la reconstrucción de sí mismo, de la reedificación de un nuevo medio ambiente capaz de mejorar sus condiciones de ser oprimido y la necesidad de domesticarlo de una vez, dándole un valor sociológico a sus anchas. Era el tiempo del recogimiento, de la esperanza y del alivio. De noche, apremiaba el tiempo, era el momento de la vida, de la realización y del «renacimiento» porque para renacer hay que morir primero, según un dicho africano. Según Mircea Éliade, el «renacimiento» como forma de «resurrección» espiritual, incluso sus símbolos adicionales, indicaba que el bisoño o esclavo accedió a otra existencia, inasequible para todos los que no sufrieron la prueba iniciática; es decir, los que no murieron espiritualmente o los que no sufrieron de día la esclavitud.⁶⁹ Por ende, para los dueños

66. WULF, Christoph (2007). *Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimésis sociale et performativité*. Paris. Téraèdre. p. 114.

67. ÉLIADE, Mircea (2004). *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris. Gallimard. p. 18.

68. VERGÈS, Françoise (2006). *La mémoire enchaînée, on sur l'esclavage*. Paris. Albin Michel. p. 79.

69. VERGÈS, Françoise. *Op. cit.* p. 79.

de esclavos, la noche era para dormir, en cambio, para los esclavizados, la noche representaba una especie de salvación espiritual, un momento idóneo para conspirar y para conquistar su libertad. En fin, urge señalar que de noche los negros aprovechaban la oportunidad para la creación artística y de un nuevo lenguaje, como estipula Manuel Zapata Olivella «esos negros se comunicaban todo con la mirada». El silencio y los ojos eran su mejor idioma, no importaba de qué tribus provinieran.⁷⁰ Fue un idioma codificado, estructurado y hermético al público exterior.

¿Y este lenguaje sería el *palenquero*,⁷¹ en cuanto a los cimarrones de *palenque* de San Basilio o sería el hablar criollo que tipificaba la jerga de los primeros negros bossales de Cartagena? Por medio de él, los cimarrones podían escaparse sin llamar la atención de sus dueños. Este lenguaje se convirtió, al fin y al cabo, en una herramienta de socialización de aquellos oprimidos. Para Marc Mve Bekale:

Outre ces diverses modalités d'existence du temps, il convient de signaler que le statut d'esclave, possession du maître, a conduit le Noir à faire subsister un temps clandestin. La nuit en est souvent le cadre de déploiement privilégié. La nuit offre à l'esclave la possibilité d'échapper aux limites et aux contraintes qu'impose sa condition. Elle est un moment propice à diverses formes d'évasion, [...] les réunions et rencontres nocturnes, de préférence

dans des endroits hostiles comme les marécages, constituent un refuge protecteur, un cadre idéal pour le double jeu, la subversion des institutions sociales, la réconciliation avec le passé. Espace-temps du mystère, la nuit ouvre le chemin de la surhumanité, favorise la réalisation des entreprises audacieuses, [...] la nuit est un allié cosmique. L'esclave peut y défier les lois sociales, abolir ou déplacer les frontières spatiales, inverser la flèche du temps et obvier à sa condition d'individu a-historique.⁷²

El tiempo del cimarronaje sobreentendía la cura de las heridas físicas y morales de la vida en la esclavización. Esta noción temporal del apalencamiento hacia los montes aparece implícita como una estructuración de las distintas situaciones trágicas vividas desde las plantaciones, en período de esclavitud, hasta el anhelo de libertad caracterizado por el proyecto de apalencarse hacia las serranías.

Al final, tenemos el tiempo de las remanencias culturales. En efecto, la vida en la selva era fuertemente ritualizada y obedecía primero a una preparación colectiva, a la búsqueda de una tierra para asentar un *palenque*. En la selva exigía una parcelación de las tareas, es decir había los que vigilaban el espacio, los que construían las cabañas, los que hacían las trampas para proteger el *palenque*, los que preparaban las estrategias de luchas, los que iniciaban a los recién llegados, los que cocinaban, etc. Fue desde luego el tiempo de la re-interpretación cultural

70. ZAPATA OLIVELLA, Manuel (1983). *Changó, el gran putas*. Bogotá. Oveja Negra. p. 36.

71. MEGENNEY, William W. (1986). *El palenquero, un lenguaje post-criollo de Colombia*. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo.

72. MVE BEKALE, Marc. *Op. cit.* pp. 170-171.

como lo afirma Herskovits,⁷³ de la reproducción de las culturas de origen africano, precisamente el culto a los ancestros y de la adaptación según sus nuevas realidades sociales y climáticas. Por eso, en los *palenques* el tiempo era cuidadosamente ritualizado tal como lo muestra Christoph Wulf.⁷⁴ Menciona a las claras que el tiempo y las experiencias del tiempo eran organizados en su mayor parte a través de los rituales.⁷⁵ Reproduciendo así miméticamente las situaciones rituales del pasado africano, los cimarrones afirmaron su importancia por el presente y aseguraron su propia continuidad. Es una de las causas de la supervivencia del cimarronaje y de su éxito en Hispanoamérica.

Notamos en este movimiento intencional de huida un símbolo, para el sujeto oprimido, de proyección hacia un futuro mucho más feliz, teniendo por dechado la instauración de un clima social equitativo y libre. Fue una verdadera preocupación para el esclavo la de recuperar el contacto con el tiempo africano a través de lo que el filósofo francés Paul Ricoeur llama el «tiempo cosmológico»,⁷⁶ es decir que se relacionaba con las ciencias naturales tales como la física, la astrofísica... inclusive sus fenómenos materiales: el clima, el día, la noche, el sol, las estrellas, la luna, el grito de los pájaros, el canto de los gallos, el ruido de las aguas, etc., servían

de referente identitario psicológico para los prófugos.

Entonces, el cimarronaje como proyecto hacia un mundo «mejor», «justo», etc., nos parece como un instante de ruptura con la vida de esclavo; un período de madurez, de la trascendencia y de la valoración de sí mismo. El cimarronaje y el tiempo formaban con razón una sinergia indisociable porque ambos conceptos se interrelacionaban entre sí.

3. El papel de África en la conciencia temporal de los cimarrones

Desde el punto de vista de la percepción del tiempo entre los cimarrones de la región de Cartagena, nos parece sustancial, a primera vista, reexaminar de manera explícita la relación que existía entre los cimarrones y el continente africano aquella época. En efecto, África, según la evolución del cimarronaje, representaba un lugar ideal, una tierra de libertad y de realización. Allí podían vivir abierta y libremente sus creencias, desarrollar los fenómenos culturales y artísticos. Así, para mejor entrever la resonancia de este continente vivido como una especie de «paraíso perdido», vamos a mimetizar la acepción del antropólogo colombiano Manuel Zapata Olivella, en cuanto al concepto de «africanidad» dice:

*La africanidad es un sentimiento filosófico, religioso y poético que se nutre en la historia de la semilla humana nacida en África.*⁷⁷ Su discurs-

73. BASTIDE, Roger (1967). *Les Amériques noires*. Paris. Ed. Payot. p. 9.

74. WULF, Christoph. *Op. cit.* p. 113.

75. *Ibidem*, p. 116.

76. RICOEUR, Paul. «Histoire et Temps». In, Dominique Bollinger (coordonateur des entretiens) *Penseurs de notre temps. Perspectives philosophiques*. Paris. Éditions Scénarén. p. 92.

77. ZAPATA OLIVELLA, Manuel (1997). *La rebelión de los genes, el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá. Altamir éd. p. 73.

so lo inició el primigenio africano –no sabemos qué color tenía ni nos asusta– para dirigirse a sus orichas. Solo por ello inventó la palabra, la música y la danza. Después, se hizo epopeya al narrar sus correrías por todos los continentes y océanos.⁷⁸ [...] El concepto de africanidad tiene en su esencia la afirmación de la palabra engendradora de la vida, la inteligencia y la creatividad. Así lo entendieron y practicaron los padres genéticos. La invención del canto y la danza constituyó un acto de liberación del africano contra la barbarie. El dominio del fuego, las herramientas, la siembra y el pastoreo son saltos hacia la civilización, siempre huyendo del hambre, la enfermedad y la muerte. Tampoco se concibe su filosofía sin el culto de los ancestros protectores de la vida.⁷⁹

En África Central también, los bantú, en la mayor parte de sus ritos y creencias nombran de manera recurrente a los ancestros como base y zócalo de su fe.⁸⁰ Esta África medio inventada por los esclavizados en la luz de las estrellas propiciaba entre ellos el sentimiento de haberse liberado de la esclavitud. Una vez más, Paul Ricoeur designa este tiempo por el «tiempo vivido»⁸¹ entendido aquí como la idea de volver a poner en práctica sus antiguas creencias de origen africano a fin de luchar contra el tiempo convencional que iba escapándose y que ya no dominaban. Este mismo tiempo vivido se llama también el «tiempo histórico» caracterizado se-

gún Paul Ricoeur por las expectativas, las angustias, los temores, los proyectos, etc.⁸²

Entonces, todas las distintas acepciones del término «africanidad», según Manuel Zapata Olivella, nos permite resaltar dos ideas claves de la concepción de los negros colombianos, de manera general, del continente africano: el lugar de la creación artística y el lugar donde descansaban los espíritus de los ancestros de todos los africanos de África incluso los de la diáspora. A partir de una visión africana idealizada, los cimarrones se sentían obligados a referirse a ella cada vez que llevaban a cabo una empresa heroica. Además, para mejor analizar el imaginario del esclavizado prófugo en su relación directa o/e indirecta con África, es menester tomar en cuenta el papel protagonista que desempeñaba la memoria y la forma de usarla diariamente en la sociedad cimarrona.

Según Édouard Glissant, el lugar común de tantos disturbios y de contradicciones hasta ahora irresolubles quedará en la memoria, en sus distintas exigencias, en sus distorsiones o en sus carencias y, en a veces, en sus enfermedades.⁸³ Manuel Zapata Olivella, a su vez, opina que desde el punto de vista mnemónico, es imprescindible recordar su papel de regulación, tanto sobre el plano onírico como sobre el plano real. Zapata designa «memoria ancestral»⁸⁴ porque permitió que los cimarrones, singularmente, se acordaran de su pasado africano, a fin de reproducir parte

78. *Idem.*

79. *Ibidem*, p. 74.

80. AKOMO-ZOGHE, Cyriaque Simon Pierre. *Op. cit.* p. 86.

81. *Idem.*

82. *Idem.*

83. GLISSANT, Édouard. *Op. cit.* p. 27.

84. ZAPATA OLIVELLA, Manuel (2002). El árbol brujo de la libertad: África en Colombia, Orígenes –Transculturación– Presencia, Ensayo histórico mítico. Bogotá. Artes Gráficas del Valle. p. 86.

de la cultura de sus ancestros, tanto en los *palenques* como en otros sitios. Afirma al mismo tiempo que da mérito de certeza histórica a la tradición oral, mitos y leyendas, considerando que conforman un *corpus* válido y justificado plenamente por los sentimientos, rebeldías y reivindicaciones transmitidos a viva voz, de generaciones en generaciones, por quienes nunca fueron oídos en las galeras de los barcos de traficantes, en los socavones de las minas, en los *palenques*, etc.⁸⁵ Por eso es por lo que Édouard Glissant respalda este punto de vista subrayando que la memoria, en este sentido, propició desde luego que los esclavizados, pese a sus diferentes orígenes africanos, recompusieran gracias a lo que designa por «memoria disgustada», las huellas indelebles de sus culturas de origen y que las pusieran en connivencia con las herramientas y los nuevos instrumentos impuestos por sus dueños, a fin de crear, impulsar y conglomerar, [...] todas esas culturas de criollización entre las más sustanciales y que fueran, a la vez, fecundas para una verdadera investigación muy peculiar y enriquecedora por ser válida para todos en el actual panorama del mundo...⁸⁶ De esta manera, sabemos cómo la memoria colectiva funcionaba en los países africanos, es decir a través de la jerarquización social en clase de edad cuyo paso de una clase a otra requería sufrir unas iniciaciones precisas. Y en este conjunto de rituales, encontrábamos no solo la memoria inmediata de

la comunidad sino también y sobre todo su memoria lejana o ancestral.⁸⁷

Luego, por los cantos de los *griots* y de los contadores se transmitía la crónica de la Nación, bajo la forma de relatos o de epopeyas. Así que gracias a la memoria, los cimarrones se reapropiaron del tiempo y decidieron luchar por la preservación de su identidad y cultura. Paul Ricoeur, en fin llama nuestra atención evocando la importancia y la aportación de la memoria en el proceso de remanencias culturales cuando subraya que no tenemos otra fuente, tocante a la referencia con el pasado, sino la memoria ella misma. Sigue diciendo que la memoria tiene por única ambición y pretensión, la de ser fiel al pasado...⁸⁸ Acaba mencionando brutalmente que no tenemos más que la memoria para significar que algo tuvo lugar, aconteció, ocurrió antes de que nos declaráramos nosotros acordarse de ella.⁸⁹ Según Aristóteles, «la memoria no es más que el pasado mismo». En este sentido, Toni Morisson, citado por Marc Mve Bekale, nos recuerda que el custodiar la relación con el pasado constituye una fuerza imprescindible para el equilibrio del individuo. Continúa precisando que el pasado, más que el futuro, alberga un sinfín de recursos necesarios para la realización de nuestro «campo de presencia», es decir, lo que es realmente infinito, es el pasado. En cambio, para acabar con su reflexión, Toni Morisson piensa que el futuro parece haberse acabado mientras que el pasado es infinito, en el sentido de que podemos

85. ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *El árbol brujo de la libertad*. *Op. cit.* p. 87.

86. GLISSANT, Édouard. *Op. cit.* p. 109.

87. *Idem.*

88. RICOEUR, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris. Editions du Seuil. p. 26.

89. *Idem.*

referimos al pasado y parte de la cultura negra, como lo asevera se relaciona íntima y estrechamente con el yo y los ancestros. Este vínculo es condescendiente, protector e instructivo.⁹⁰ Del mismo modo notamos en la obra titulada *La religiosidad bantú y el evangelio en África y América siglos XVI-XVIII* la recurrencia referencial de los ancestros en el universo cosmológico africano, sobre todo bantú, inclusive el papel que desempeñaron en la elaboración de ritos, cultos y creencias tradicionales.⁹¹ Por lo tanto, según las creencias populares africanas, los ancestros eran seres buenísimos, filántropos y compasivos.⁹²

Para respaldarlo, Manuel Zapata Olivella, en su novela *Changó, el gran putas*, pinta la influencia de África a través del culto de los ancestros en las hazañas heroicas de los negros diciendo: «oídllo bien, vida y rebelión no existen sin la presencia de los muertos. Somos la fuerza de todo lo que fue y la fuente poderosa de todo lo que será. [...] Solo rebelándonos los vivos y los muertos a través de todas las sangres cumpliremos la profecía de Changó».⁹³ Sigue subrayando que el culto a los ancestros, la ligazón entre los vivos y los muertos, pondrá fin al mito de los dioses individuales y egoístas. ¡No hay Dios más poderoso que la familia del Muntu! asevera él.⁹⁴ Para Ildefonso Gutiérrez Azopardo los cimarrones, desde el punto de vista africano, volvían a desempeñar su rol de guerreros con tal

mística que salen al combate como lo hacían sus antepasados africanos. En los documentos sobre la guerra de los *palenques* en Cartagena, Mina Mateo, citado por Ildefonso se refiere que el P. Zapata por el camino al *palenque* encontró emboscados diversas partidas de negros minas... disfrazados los rostros con barnices de tierra colorada y blanca,... y habiendo llegado al *palenque*, le habían salido a recibir danzando sin largar sus armas.⁹⁵

Conclusión

Acabamos de ver que los cimarrones, durante sus múltiples luchas contra su esclavización en Cartagena de Indias en el siglo XVII, pusieron de manifiesto sus diferentes modos de concepción del tiempo a través de la rememoración de los recuerdos de su antiguo continente: África. Gracias al poder de su memoria, aquellos esclavizados valoraron la fuerza de los ancestros y lucharon por la libertad definitiva de su condición de seres oprimidos en la sociedad colonial cartagenera. Para orientarse en los *palenques*, los cimarrones desarrollaron técnicas peculiares gracias a los elementos que ofrecía la naturaleza como: la selva, la noche, los árboles, las piedras, etc. El tiempo formaba parte de su entorno inmediato que les otorgaba la posibilidad de resistir, de luchar, de renacer y de vencer los obstáculos que encontraban los cimarrones en su sociedad. La noche particularmente era el momento idóneo durante el cual conspiraban los negros a fin de huirse hacia los montes y el día era el período

90. MVE BEKALE, Marc. *Op. cit.* p. 147.

91. AKOMO-ZOGHE, Cyriaque Simon Pierre. *Op. cit.* p. 86.

92. *Idem.*

93. ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó, el gran putas. Op. cit.* pp. 346-347.

94. *Ibidem*, p. 350.

95. GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildefonso. *Op. cit.* pp. 39-40.

de los abusos físicos, de la opresión. África, durante esta aventura llena de riesgos, representaba para ellos como un crisol de emancipación, de creatividad y de lucha. Esta visión que los cimarrones tenían de este continente procuró que volvieran a crear nuevos espacios para expresar su cultura. Por otra parte, los pueblos africanos, mejor dicho los cimarrones no solo de Cartagena de Indias sino también de los demás países hispanoamericanos que los arrojó la diáspora compulsada, inspirados por la inseparable sombra protectora de sus ancestros, recurrieron a las luchas antiesclavistas y libertadoras. El cimarrón, además de asegurar la vida, abrió paso a la procreación con la mujer africana o indígena, única posibilidad de perpetuar la familia de los vivos y los difuntos.⁹⁶

Por ende, parece juicioso señalar que la conciencia como proyección hacia un futuro sociocultural era mucho más prometedora que la resignación. Con ello, este trabajo nos ha permitido demostrar que el cimarrón, a pesar de su condición de ser servil, nunca se desanimó frente a su deseo de conquistar su libertad. Así, el tiempo, considerado aquí como portador de esperanza en ese universo esclavista colombiano, aunque cíclico y estático había moldeado en la conciencia colectiva e individual, nuevas maneras de vivir, de pensar, de actuar, de comunicarse, etc. Esta noción de tri-temporalidad, es decir, el tiempo esclavista o tiempo de la opresión, el tiempo del cimarronismo caracterizado por la búsqueda de

libertad y el tiempo de la reproducción cultural o tiempo ontológico, como fundamento de la conciencia social de los cimarrones, forjó el carácter y la personalidad de los mismos. Todo esto tenía por meta una socialización urgente en su nuevo medio ambiente.

El arte de rebelarse, de cimarronear y de readaptación constituyó para el cimarrón un arma temible para su supervivencia. Las múltiples tentativas de destrucción de los *palenques* en la región cartagenera en el siglo XVII, con la famosa «guerra de los cimarrones» a la que tan apropiadamente aludió el gobernador De Suazo, dieron pie a que en 1971, el historiador Donaldo Bossa Herazo llamara el *Siglo de terror en Cartagena de Indias* a ese período.⁹⁷

Gracias al espíritu de combatividad y de abnegación, las luchas de los cimarrones se convirtieron en el siglo XVII en una serie de victorias que se propagaron en la mayor parte de los territorios esclavistas de Colombia. Lejos de considerar los *palenques* como meros focos de delincuentes, nosotros creemos que fueron verdaderas células de subversión y zonas de resistencia, [...] verdaderas repúblicas independientes, tierras conquistadas donde el esclavo se hacía fuerte y establecía sus centros de acciones guerreras.⁹⁸ Los cimarrones estuvieron a partir de aquel momento a la vanguardia de los movimientos de liberación, no solo de la región de Cartagena sino también en la mayoría de las ciudades esclavistas de Colombia.

96. ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *La rebelión de los genes...* Op. cit. p. 74.

97. FRIEDEMANN DE, Nina Simona et PATIÑO ROSSELI. Op. cit. p. 38.

98. GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildefonso. Op. cit. p. 39.

Bibliografía

- AKOMO-ZOGHE, Cyriaque Simon Pierre (2008). *La religiosidad bantú y el evangelio en África y América siglos XVI-XVIII*. Bogotá. Ediciones Pluma de Mompox.
- ARRANZOLA, Roberto (2002). *Palenque, primer pueblo libre de América*. Cartagena de Indias. Casa Editorial.
- BASTIDE, Roger (1967). *Les Amériques noires*. Paris. Ed. Payot.
- Le prochain et le lointain*. Paris. L'Harmattan. 2000.
- BEKALE NGUEMA, Blaise Gilbert (2006). «Le statut juridique de l'esclave dans les colonies françaises». In, Nicolas NGOU-MVÉ (coordinateur), *Kilombo N° 3, Revue annuelle du Centre d'Études et de recherches Afro-Ibéero-Américaines*. Libreville, EDICERA/UOB. p. 57.
- BERNAND, Carmen (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid. Fundación Histórica Tavera.
- BORREGO PLÁ, Carmen (1983). *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Sevilla, CSIC.
- GÓMEZ PÉREZ, María del Carmen (1985). *Pedro de Heredia y Cartagena de Indias*. Sevilla, CSIC.
- ÉLIADE, Mircea (2004). *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris. Gallimard.
- ENTIOPE, Gabriel (1996). *Nègres, Danse et Résistance, la Caraïbe du XVII^e au XIX^e siècle*. Paris. L'Harmattan.
- FRIEDEMANN DE, Nina Simona et PATIÑO ROSSELI, Carlos (1983). *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo.
- La saga del negro*. Bogotá. Centro Editorial Javeriano. 1993.
- GLISSANT, Édouard (2007). *Mémoires des Esclavages*. Paris. Gallimard.
- GRÉGOIRE, Abbé (2002). *De la noblesse de la peau*. Grenoble, Éditions Jérôme Million.
- GUILLOT, Carlos Federico (1961). *Negros rebeldes y negros cimarrones*. Buenos Aires. Fariña Editores.
- GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildelfonso (1994). *Historia del negro en Colombia ¿Sumisión o rebeldía?* Bogotá. Editorial Nueva América.
- MEGENNEY, William W. (1986). *El palenquero un lenguaje post-criollo de Colombia*. Bogotá. Instituto Caro y Cuervo.
- MVE BEKALE, Marc (2006). *Traite négrière & Expérience du temps dans le roman afro-américain*. Paris. L'Harmattan.
- MÚNERA, Alfonso (1998). *El fracaso de la Nación, región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá. El Áncora Editores.
- Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá. Editorial Planeta. 2005.
- NAVARRETE, María Cristina (1995). *Prácticas religiosas de los negros en la colonia Cartagena siglo XVII*. Santiago de Cali. Editorial Facultad Humanidades.
- Cimarrones y Palenques en el siglo XVII*. Cali. Universidad del Valle. 2003.
- Historia social del negro en la colonia Cartagena siglo XVII*. Santiago de Cali. Editorial Facultad Humanidades. 1995.

- NGOU-MVÉ, Nicolás (2004). «L'engagement espagnol contre les nègres-marrons du Mexique au XVII^e siècle», in *Kilombo N° 2*. Libreville. EDICERA/UOB.
- OMOTUNDE, Jean-Philippe (2004). *La traite négrière européenne: Vérité & Mensonges*. Volume 3. Paris. Ed. Menaibuc.
- SCHOELCHER, Victor (2007). *Esclavage et colonisation*. Paris. PUF. 1948 (1^{ère} édition), (réédition). pp. 49-50.
- RICOEUR, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris. Editions du Seuil.
- RODRÍGUEZ-BOBB, Arturo (2002). Exclusión e integración del sujeto negro en Cartagena de Indias en perspectiva histórica. Madrid. Iberoamericana.
- RODRÍGUEZ, Frederick Marshal (1981). *Cimarron revolt and pacification in the New Spain, the Isthmus of Panama and colonial Colombia, 1503-1800*. London. University Microfilms International.
- SALA-MOLINS, Louis (1987). *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*. Paris. PUF.
- VERGÈS, Françoise (2006). *La mémoire enchaînée, on sur l'esclavage*. Paris. Albin Michel.
- VIGNAUX, Hélène (2007). *Esclavage et rébellion, La construction sociale des Noirs et des Mulâtres (Nouvelle Grenade- XVII^e siècle)*. Montpellier. Presse Universitaire de la Méditerranée.
- WULF, Christoph (2007). Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimésis sociale et performativité. Paris. Téraèdre.
- ZAPATA OLIVELLA, Manuel (1997). *La rebelión de los genes, el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá. Altamir éd.
- El árbol brujo de la libertad: África en Colombia, Orígenes –Transculturación– Presencia, Ensayo histórico mítico*. Bogotá. Artes Gráficas del Valle. 2002.
- Changó, el gran putas*. Bogotá. Oveja Negra. 1983.
- Las claves mágicas de América*. Bogotá. Plaza & Janés. 1989.
- Archivos Generales de Indias (Sevilla)**
Signatura: CONTRATACIÓN, 5758.
Fecha inicial: 1576, fecha final: 1765.
Contenido: Asientos y Contratas de Esclavos de 1576 a 1765.
- Signatura: CONTRATACIÓN, 5755.
Fecha inicial: 1596, fecha final: 1668.
Contenido: Autos de denuncias y arribadas de esclavos de 1596 a 1668.
Número 1: De denuncias. 1596-1668.
Número 2: De arribadas. 1621-1650.
- Signatura: CONTRATACIÓN, S. 14, SS.2
Fecha inicial: 1566, fecha final: 1668.
Contenido: Autos de oficio y fiscales de denuncias y arribadas de esclavos.
Volumen: 2 (legajos 5754 y 5755).