

## II. NOTAS

### EL ROSTRO MÁS NEGRO. LA TRAVESÍA LITERARIA DE UN BANDIDO-CIMARRÓN EN CHILE

*Paulina Barrenechea*  
Universidad de Concepción  
pbarrenechea@udec.cl

Rolando Mellafé cita al cronista Vásquez de Espinoza para describir los alrededores de Santiago durante el siglo XVII:

“Hay en todas las más de las estancias mayordomos, soldados españoles, mestizos que son hijos de españoles y de indias, mulatos, y negros libres, los cuales tienen cuidado de las haciendas, de lo que se siembra y coge, y de hacer trabajar a la gente, y todo lo demás necesario (...)” (Mellafé 152)

Poco se ha escrito sobre el negro libre en la sociedad chilena. Los trabajos de investigación que tratan la dinámica esclavista giran, primordialmente, sobre los aspectos económicos y políticos de la trata. Los relativos al tema social, a la vida cotidiana, a los mecanismos de inserción, a la movilidad del esclavo ya libre, son menos<sup>1</sup>. La relectura de los textos

<sup>1</sup> Pese a ello, hay notables acercamientos. El caso de Rolando Mellafé es interesante. Su labor investigativa sufre una especie de letargo, siendo su última obra sobre el sistema esclavista en Chile el nudo que cierra su trabajo en torno a este tema. Los augurios sobre nuevas investigaciones no aparecen nunca. Él mismo deja inconclusa la investigación sobre lo que llama el apogeo de la esclavitud y su extinción económica y legal. Al parecer, según sus palabras en el prólogo a la segunda edición de *La introducción de la esclavitud en Chile. Tráfico y Rutas*, el entusiasmo inicial pronto decae por ser una línea de investigación que tiene escaso apoyo de sus pares, cero retroalimentación académica y poco interés dentro de las diferentes disciplinas y establecimientos universitarios. Y es que el estudio sobre la esclavitud, dice, conlleva la aclaración de otros temas relativos a la institución, como los intercambios comerciales intrainimperiales y extracoloniales, fuerza de trabajo y estructuras sociales. Siguiendo la ruta esclavista pasa al estudio de la población, de la economía y a la

fundamentales de la literatura chilena colonial, en este aspecto, resulta interesante cuando, efectivamente, nos vamos encontrando con cada uno de ellos. Recordemos que existen otras vías de resistencia alternativas al cimarronaje. Para el esclavo siempre estuvo en pie la opción de hacer efectiva la compra de su libertad, así como optar a ser manumitido<sup>2</sup>. Podemos decir que el pasaje citado no resulta tan sorprendente. Hay una cantidad de negros y mulatos que trabajan en las haciendas y que no están bajo el yugo de la esclavitud. Negros y afrodescendientes libres que forman parte de la población chilena y su paisaje. Sobre ellos poco sabemos.

En Chile, resulta casi imposible pensar en un texto de ficción protagonizado por afrodescendientes, negros o mulatos, esclavos o libres. Sin embargo, los hay. En la novela histórica *El Mulato Riquelme* de Fernando Santiván se construye un personaje negro/mulato que nos muestra (y a la vez silencia) el ascenso social que se realiza por medio del ocultamiento del propio ser. Acá la opción de resistencia es la educación y no la huida como en el caso de Fernando en la leyenda en verso de Salvador Sanfuentes, *El bandido* (1846). Hacia ella iremos, precisamente, a través de este ejercicio de escritura que busca, por sobre todo, dejar en evidencia una serie de respuestas literarias que desde el discurso de la Conquista han configurado el rostro del negro. La demonización, la cosificación y la infantilización, son las estrategias que la literatura hispanoamericana ha utilizado para controlarlo, alejarlo y, finalmente, olvidarlo.

Para acercarnos a dicho objetivo, primeramente, abordaremos algunos aspectos que nos parecen clarificadores para entender la travesía literaria de Fernando, el bandido-cimarrón.

---

búsqueda de las estructuras básicas de los estamentos coloniales. En definitiva, deja abierta una invitación que otros autores retoman. Acercamientos claros son los trabajos de Guillermo Feliú en *La abolición de la esclavitud en Chile*; de Rosa Soto en *La mujer negra en el Reino de Chile*, y el trabajo de investigación de Carla Soto, *Cuando los documentos hablan...La esclavitud femenina en Chile y la legislación siglos XVI-XVII*. Hay una propuesta interesante en el trabajo de tesis denominado *Negros y mulatos: agentes en el proceso de liberación: la participación del elemento negro en Chile (1750-1823)*. Su autora, Marta Paz Carreras, permite descubrir al africano, esclavo o libre, como sujeto histórico en pleno derecho de ejercer tanto su ciudadanía como su insurgencia.

<sup>2</sup> Muchos de ellos, por medio de algún oficio aprendido, pueden, finalmente, comprar su libertad y la de su familia. Sucede, también, que propietarios dan carta de libertad a quienes han sido sus amas de leche o niñeras. Carla Soto, en el trabajo citado anteriormente, comenta varios casos tomados del Archivo de Escribanos de Santiago donde, por ejemplo, “la señora María Loreto Endiosa, otorga carta de libertad a su esclava Anastasia, quien la crió y a quién luego liberó...” (Soto, *Cuando los documentos* 140). Igualmente ocurre cuando los propietarios se encariñan con sus esclavos más pequeños y los crían como si fueran propios. Muchos de ellos conceden su libertad para que se casen o para que permanezcan a su lado en condición de libres.

## SER NEGRO, SER LIMINAL

La forma en que la población afrodescendiente se inserta en los espacios sociales, antes y después de la abolición de la esclavitud en Chile, es lenta y está llena de sinsabores. Se trata de una libertad solo de papel. Las condiciones no varían y la mayoría tiene que lidiar con el rígido sistema de castas imperante, además, vivir con el rechazo de las autoridades hasta fines del siglo XVIII e incluso del XIX. Desde los primeros años del siglo XVII, la separación de los grupos, basada en las diferencias raciales, es el modo en que los europeos justifican su dominio sobre los indígenas y los negros.

Elizabeth Araiza y Philippe Schaffhauser, estudiosos de la condición del negro/mulato en México, consideran que la participación de estos grupos como ciudadanos pasa, indudablemente, por el abandono de su cultura y de su propio ser para convertirse en *otro* (Lavou 198). Me interesa el término de *liminalidad* por cuanto ayuda a explorar la situación de la población negra en nuestro país y, especialmente, la condición de los mulatos y zambos en el sistema de castas, y luego de clases, en la sociedad colonial chilena. Este ser *liminal* es el que la literatura nos muestra cuando incorpora al negro/mulato libre. Un personaje del “entre” que, efectivamente, deambula como mestizo, se confunde con los indígenas o queda situado en los intersticios de la sociedad sin pertenecer a ninguna de ellas.

Exploraremos el concepto retomando los trabajos de Arnold Van Gennep y que Víctor Turner describe en su obra *El proceso ritual*. Según Gennep, los ritos de paso incluyen tres fases. Separación, que es una conducta simbólica que significa la escisión de la persona o grupo de su anterior situación dentro de la estructura social; el estado liminal<sup>3</sup> o margen, que se refiere al estado del sujeto del rito donde no tiene ningún atributo del estado pasado ni del venidero; y por último, la fase de agregación, donde el paso ya se ha consumado (Turner 104).

El liberto en su situación de liminalidad está estructuralmente muerto. Tiene realidad física, pero no social. Podríamos fácilmente decir que no tiene nada, ni estatus, ni propiedades, ni siquiera lengua propia con la cual identificarse, es invisible, ambiguo y neutro (Turner 110). Este proceso de cosificación, que se inicia durante la primera etapa de la época colonial con el cambio del nombre y la separación familiar, también despoja al africano del derecho a la autodeterminación, “y, en consecuencia, a la ruptura de sus estructuras de parentesco originales, así como la imposición de la condición jurídica, psicológica y sociocultural que negaba su condición de persona” (Mora y González 1).

<sup>3</sup> Así podemos apreciar las características de la liminalidad:

- a. Estar entre-medio: Se refiere a la condición de estar fuera de los acuerdos estructurales de un sistema social dado permanentemente y por atribución.
- b. El individuo liminal se mueve hacia un estatus superior,
- c. Está en una posición de inferioridad estructural.

El esclavo no posee nada con lo cual identificarse, porque al ser traído en forma violenta desde África pierde, además de sus lazos familiares, todo un sentido cosmogónico. Una forma de deculturación<sup>4</sup> es la temprana edad en que son capturados los esclavos, entre 15 y 20 años. Las culturas africanas tienen su base en la tradición oral y la formación integral. El saber se deposita en los más viejos, entonces, el joven arrancado de sus tierras y arrojado a la esclavitud está, significativamente, más propenso a olvidar que a fijar patrones impuestos. El negro, segregado de su comunidad de origen y esclavizado, pierde todo atributo tradicional o lo mantiene clandestino (Picotti 50). Lo anterior, junto a la disgregación familiar dada en un marco moral estrictamente católico, posibilita que ciertos rasgos físico-culturales desaparezcan.

Los afroamericanos se convierten en un grupo transitivo y su integración en otros grupos es rápida. Ya no tienen los elementos distintivos culturales de un conglomerado social que les permita ocupar un sitio importante dentro de la comunidad nacional. La pérdida del lenguaje significa la pérdida de la comunicación, la pérdida de un todo coherente de valores y conceptos, cosmogonías, respuestas a la existencia del universo y el ser humano. El *liminal* es aquel que cambia de estado, en este sentido, el negro tiene que dejar de ser para convertirse en *otro*. La imposición de un lenguaje nuevo, entonces, significa adquirir un conjunto de conceptos y valores de un grupo de experiencias sociales e individuales distintas, propias de otros pueblos. Tanto esclavos como libres están obligados a asimilar la cultura del amo; pero, al mismo tiempo, la misma se le niega, se le enajena. Por ello recurre al legado de sus ancestros y, con lo que retiene y lo impuesto, forja una cultura de **resistencia**. Una cultura esclava, en parte africana, en parte europea, en parte indígena. La fuerte tradición oral permite, después de todo, conservar un lazo con su religión y expresiones desarrolladas del lenguaje. En ese sentido no hay ausencia de cultura negra sino que **supervivencia** de ella. Más bien, y allí coincido con Olabiya B. Yai: “Las culturas africanas nos dan el más bello ejemplo de su obstinación en madurar, que es también una obstinación en no morir, sobre todo a través de sus filosofías, sus religiones, y sus actitudes ante la vida y ante la muerte” (cit. en Diéne 434). A pesar de la intensa búsqueda de una asimilación total, ésta no ocurre nunca.

El *liminal* es fraccionado y moldeado de nuevo, dotándolo de nuevos poderes con los que enfrentar su nueva situación. En su caso, se opta por el mestizaje<sup>5</sup> como una de las

<sup>4</sup> Otro mecanismo de deculturación es el que se ejerce sobre la alimentación, el vestido, la sexualidad y la vivienda. Todos ellos aplastados por el régimen esclavista (Picotti 53).

<sup>5</sup> Gonzalo Vial Correa, en *El africano en el Reyno de Chile*, confirma que el negro puro comienza a ser absorbido por las razas mixtas: “En tiempos de don Luis Manuel Zañartu, una estadística levantada en las doctrinas de campaña (Renca, Rosario, Tango y Colina) que tenía el corregimiento de Chile, anotaba 3.863 españoles, 1.632 indios, 1562 mestizos, 769 mulatos y 225 negros...O sea, los mulatos triplicaban a los africanos propiamente tales” (47). Las actas de bautismo igualmente dan cuenta de este fenómeno, puesto que en el periodo comprendido entre 1729-1738 (faltando el 1737), en el primer puerto, los bautizos de negros (86) superan a los mixtos (31). La dinámica cambia para el periodo entre los años 1798 a

más importantes fuentes de movilidad. Desde el inicio de la conquista se legisla y penaliza duramente las uniones entre españoles y esclavas o mujeres de origen africano. Sin embargo, el concubinato y la unión libre son ya dinámicas aceptadas y que van en aumento (así como la población mulata). Pueden ser forzadas, la mayoría de ellas, pero también la esclava, que muchas veces espera recibir beneficios, acepta unirse al europeo.

Finalmente, el *liminal* accede a la fase post-liminal y de nuevo estatus. En este caso, el negro como africano debiera desaparecer y se le cede un lugar en la sociedad en tanto mestizo y “gente de razón”. El hecho de estar ubicados en el “entre”, les permite moverse entre una sociedad y otra, según les favorezca. El paso de una casta a otra, por ejemplo, asegura un porvenir un poco más conveniente. Un ascenso que no está exento de la propia negación de ellos mismos como cultura y pueblo. Por esto, los padres procuran inscribir a sus hijos como mestizos y no como negros. La realidad es que se valen de mil artimañas para dejar constancia en los documentos y en el Registro Civil que sus hijos no son negros ni mulatos, pensando que ello les da a sus hijos la oportunidad de ascender y obtener algún beneficio<sup>6</sup>. Muchos creen que por medio del bautismo podrán hacer mucho más fácil su ascenso. Toman los principios católicos y logran así una inserción en la sociedad con menos tropiezos. Se trata de una estrategia de resistencia donde paralelamente “las formas religiosas africanas y ligadas a ellas son, por cierto, el lugar principal de permanencia y sobrevivencia del “africano” en América” (cit. en Duncan 75).

He realizado una mirada sobre el concepto de *liminalidad* para entender el engranaje complejo de la situación que el negro y sus descendientes deben sortear a la hora de insertarse en el sistema de castas. De esa manera podemos comprender mejor, a continuación, las dinámicas presentes en la obra de Salvador Sanfuentes.

---

1810, pues los bautizos mixtos llegan a la cifra de 133 por sobre los negros que solo son 69 (Vial 48). Según Guillermo Feliú, hay más de 12 mil negros y mulatos en Chile, siendo la mitad aún esclavos. Sin embargo, la cifra de zambos y pardos excede esas cifras y constituye una verdadera problemática social. La realidad es que la situación de los negros esclavos es, en mucho, superior a la de los esclavos liberados (33).

<sup>6</sup> Según los estudios de Rosa Soto, “la situación del vientre quedaba estipulada en los testamentos, de manera que las esclavas y los herederos sabían cuál era la condición legal de los hijos procreados. Pero no siempre los amos, en el momento de testar, dejan claramente establecida la condición del vientre; si esto no sucede, las esclavas demandan la libertad de sus hijos a los herederos y alegan haberlos procreados después de liberar su vientre” (Soto, *Negras Esclavas* 29).

## EL CIMARRÓN, EL ROSTRO DEL “BÁRBARO BANDIDO”

La realidad literaria del africano en Chile, salvo *El bandido* de Salvador Sanfuentes, se da en el ambiente urbano<sup>7</sup>. Por ello, resulta interesante realizar el ejercicio de relectura de una pieza considerada como la única<sup>8</sup> que pone a un negro libre como protagonista dentro de la literatura chilena. Más allá, sorprende que se trate de un cimarrón y el escenario inmutable el mundo rural. *El Bandido* (1846), es, en efecto, recibida como una novedad. “Las historias y cuentos en verso están de moda entre los poetas modernos... lo que ciertamente no les pesa a los lectores, porque prefieren a ese lirismo exagerado... algo más real” (Amunátegui 1). Calificado el autor como un mal poeta, lento y sin gracia, la crítica acusó una pobreza lírica y cierta ingenuidad en cuanto al tema tratado en la obra, “el argumento, la psicología y el medio descritos son absurdos”, dice Elvira Dantel en la obra *El bandido en la literatura chilena* (256).

La idea general es que en Chile existieron pocos negros, “...el clima no les fue favorable y perecieron; por lo demás sus precios eran subidos... los terratenientes no los compraban”, reitera Dantel para afirmar que la obra de Sanfuentes es un lastimoso intento de ficción con nulo asidero en un hecho real (256). Dicha reducción del poema, en ese sentido, ocurre porque la institución de la esclavitud en Chile se aborda bajo una serie de supuestos e imaginarios que obstaculizan un estudio más detallado, especialmente de la Colonia<sup>9</sup>. Lo cierto es que en el sur también existe esclavitud y que muchos huyen en resistencia.

Un cimarrón es Fernando, y el argumento es simple. Abre el canto primero un paisaje boscoso de una provincia sureña durante el siglo XVIII: “Aquesos bosques, aquesas / terribles y ásperas rocas/ dan albergue del bandido/ a la banda asoladora” (Sanfuentes 219). Fernando, negro esclavo huido y vuelto asesino en venganza de su raza, arrebatada a María de las manos de su abuelo el mismo día de su matrimonio con Anselmo. Desde ese momento, enamorado de ella, comienza a pagar sus crímenes en este amor no

<sup>7</sup> Sin embargo, existe una obrita que compatibiliza ambos escenarios. *La negra Rosalía o el Club de los picarones y Los amores del diablo en Alhué*, de Justo Abel Rosales. En ambos relatos son personajes afrodescendientes los protagonistas. Negra libre en la ciudad, en el primero, y esclava en el campo, en el segundo.

<sup>8</sup> Se le considera así hasta este momento. A través del desarrollo de la tesis doctoral titulada “La figuración del negro en la literatura colonial chilena. María Antonia Palacios, esclava y músico: La traza de un rostro borrado por/para la literatura chilena”, hemos articulado un corpus de textos donde se confirma la presencia del negro y afrodescendiente tanto como personaje secundario como protagonista de las historias.

<sup>9</sup> Pero más relevante aún resulta el hecho de que la historiografía nacional privilegia la evolución política y militar de la Guerra de Arauco como tema central y casi hegemónico de estudio, dejando en segundo plano, quizás, el atender otros aspectos relacionados con el desarrollo colonial. Sin embargo, igualmente podemos señalar que en dicha pugna sí existe la presencia negra.

correspondido. La leyenda recuerda la batalla entre bandidos y soldados, el engaño y posterior muerte de María cuando intenta salvar a su prometido, el duelo entre Fernando y Anselmo y la entrega del primero a la justicia.

Salvador Sanfuentes<sup>10</sup> es, además de magistrado, dibujante y escritor, un historiador y conocedor de su país. Dentro de la historia de la literatura chilena tiene un rol, pese a ello, casi circunstancial. Con su obra *Inami* inaugura la poesía descriptiva y se aventura en nuestra naturaleza como pocos lo hacen, "...con posterioridad a Ercilla y Oña, es el primer poeta que da carácter de auténtica expresión nacional a lo que escribe" (Díaz 40). Parece ser que el autor encontró a Chile (un *otro* Chile), mucho más allá de las críticas que lo acusan de "falta de inspiración", así inmerso como está en un relato nacional que trata de fundamentar un lenguaje capaz de proyectar los ideales de ciudadanía, patria y escritura. Se le reconoce sobre todo —y ahí creo su importancia— por plasmar en su poesía las costumbres de la época colonial, desconocidas y olvidadas por sus pares. Quizás por ello, más allá del burdo sentimentalismo (que no es sino otro de los lugares comunes, focos de reducción de la obra) el lector se enfrenta a un espacio heterogéneo de tipos y caracteres étnicos y culturales que refuerzan la individualidad de los personajes (el payador, el bandido, el soldado, el campesino, el esclavo).

No deja de ser notable la idea renovadora de manifestar una inconformidad hacia las dinámicas coloniales, esta vez, por medio de la voz de un cimarrón. Más tarde, Iris en *Atardecer*, parte de la trilogía *Cuando mi tierra nació* (1930), también ocupa la dinámica del cimarronaje para ejemplificar la crudeza del régimen esclavista y la huida como única forma de salvación. En este caso, las protagonistas, Alba y Beatriz, cuidan y refugian a un esclavo huido, siendo el suceso primordial para situar a las heroínas en un contexto rebelde e independentista.

En la carreta trajimos, escondido entre los costales de lona, un esclavo fugado...

Se enciende viva lumbre en los ojos de Alba.

--- Fue bárbaramente azotado y huyó. Es compasión verlo...

¡Mal haya sea nunca, hijita, la suerte del pobre!

Indignada y atónita, escucha la niña.

--- No parece cristiano, sino perro sarnoso... Nadie se atreve decirle a la patrona...  
(Echeverría 17)

<sup>10</sup> Si bien resulta singularmente difícil encontrar trabajos críticos que exploren seriamente su poesía, Norberto Pinilla, en *La generación chilena de 1842*, expone que existe una evolución desde un neoclasicismo hacia el semirromanticismo y luego a la débil manifestación de esta última (168). Podemos decir que su trabajo presenta un tradicionalismo literario, una imitación modélica y, luego, una reforma, aunque sus motivaciones son constantemente románticas y lo macabro, por ejemplo, se repite. Es así como se aparta del modelo neoclásico y pasa a una métrica más libre, usando versos sueltos de tres, cuatro y cinco sílabas, aunque estas libertades no llegan a un ametricismo total. De técnica netamente romántica, tiene influencia de Zorrilla, De Rivas y Espronceda, se deja sentir una mayor libertad estilística en esta leyenda.

A fines del siglo XIX, prácticamente no hay indicios de comercio negrero. Sin embargo, se sabe que mucho después de abolida la esclavitud, todavía quedan resabios de ella. No existe esa presión contingente que imposibilita explorar el tema y así lo hacen muchos escritores de la segunda generación de novelistas históricos. En el canto primero, se ocupa Sanfuentes de recorrer estremecedoramente el camino que lleva a Fernando a convertirse en un cimarrón, en un bandido:

“De un siervo hijo del África nacido,  
cuando era todavía infante tierno,  
su diversión funesta había sido  
pasar las lentas noches del invierno  
junto al hogar, de chispas mal henchido,  
escuchando a su padre sempiterno  
dolor contar de su nación proscrita  
en donde quiera que el cristiano habita”  
(Sanfuentes 236)

Ya abolida la esclavitud en Chile, el esfuerzo de Sanfuentes se focaliza en narrar, a través de un afrodescendiente, las formas en que éstos se insertan en la estructura social. Se deja entrever, a ratos, una denuncia que en su momento puede situar la obra como una pieza abiertamente abolicionista. Se señala que la literatura latinoamericana post-abolicionista se caracteriza por una mayor libertad para tratar el tema afro, pero que en ningún caso realiza un quiebre en la tendencia, más bien ética, que relega al personaje negro a una situación literaria desventajosa con respecto a otras realidades. Y en ese sentido, si bien hay restitución de una voz, hay también silencios y pactos que continúan relegando al africano a un lugar secundario dentro de la escena cultural y social chilena.

“Y siempre que a su vista el dueño adusto  
a cuya ley se encuentra sometido,  
solo por dar a su fiera gusto,  
un castigo tal vez no merecido  
impone a algún esclavo, el golpe injusto,  
en la paciente espalda sacudido,  
de Fernando en el seno deja abierta  
otra sangrienta herida aunque encubierta  
Si él pudiera reunir bajo su mando  
Un escuadrón de esclavos solamente,  
y de los nobles ante el débil bando  
los condujera con entusiasmo ardiente,  
¡cuán fácil le sería batallando  
verter la sangre indigna amplio torrente  
y compensar con ella la africana  
hecha correr por la crueldad cristiana!  
(Sanfuentes 237)



Desde un contexto marginal, la literatura del siglo XIX configura el rostro modelo de un bandido que posee humanidad y nobleza y que, según Eric Hobsbawm, no siempre coincide con la figura real de los bandoleros (cit. en Albornoz 63). La realidad es que resulta difícil encontrar un fiel modelo de bandido noble en la realidad de los parajes nacionales, la mayoría de ellos asume el papel de ladrón corriente. Cuando existe una excepción, inmediatamente se produce el mito alrededor de sus nombres y nace su leyenda. En primera instancia, se trata de la imagen de un bandido vengador, cuyos rasgos no son la moderación ni la generosidad con los pobres, sino la impiedad con sus enemigos y la consiguiente gratificación “psicológica” que ello representa para sus pares oprimidos, “...así el despecho de Fernando, el crudo/ odio infundido a la opresora de su raza./ dentro del corazón se aumenta mudo/y aún en sed vengativa ya le abrasa” (Sanfuentes 237). La venganza, como evento de justicia y que reivindica las ofensas ejecutadas en detrimento del prójimo, es el sentido común del bandolerismo, especialmente durante el siglo XIX (Salinas 86). La propuesta social conectada al bandidaje es un tema literario que no pasa desapercibido para Sanfuentes.

“Sobre la carabina/que nunca el plomo despidiera en vano/el feo y tosco rostro se reclina/origen africano(...)” (Sanfuentes 223). Imposible resulta para la pluma de Sanfuentes abstraerse del estereotipo físico que fija al rostro negro como mancillado por la monstruosidad, por la rareza.: “Más si aversión infunde del semblante/la atroz deformidad, si en él inspira/ de más de una pasión amenazante/ la siniestra señal asombro y susto...” (Sanfuentes 1885: 223). En dicha presentación queda manifiesta la estrecha relación entre el color de la piel y el defecto de poseerla. Se trata de un rostro difícil de trazar, porque está mancillado por la imperfección inherente a la raza literaria narrada y reinventada a través de los siglos por el racismo. La forma en que nos enfrentamos al cimarrón es, pues, la forma en que el blanco enfrenta e inventa al negro. “Si hay Dios, pagarás la muerte/de mi amada, monstruo infame,/por más vigor que te inflame,/al fin Anselmo exclamó” (Sanfuentes 314). Pese a lo anterior, hay en el poema una revaloración del cuerpo del negro que es interesante de explorar.

Vedle! Se acerca el instante  
De marchar, ¡cual resplandece  
Su mirada y cómo crece  
la talla del campeón! (Sanfuentes 232)

(...)

...muestra la tez oscura  
fornida y elevada es su estatura,  
cuyos músculos recios  
anuncian una vida  
en prolongada serie  
de penoso trabajos transcurrida”  
(Sanfuentes 223)

El bandido tiene un rol importante dentro de la realidad rural chilena del siglo XIX y no se le puede erradicar hasta principios del siglo XX. Durante su “poderío”, se hace de una imagen en el mundo campesino que pasa desde la admiración hasta el temor. No es

raro que a raíz de esa percepción ambivalente se genere una tradición narrativa literaria que lo convierte en héroe popular.

Pero ¿quién es este hombre que hoy extiende  
su asolador poder con tal espanto,  
que ni el remoto pueblo se defiende  
cuando él corre feroz a hundirlo en llanto?  
¿de qué raza tan bárbara descende?  
(Sanfuentes 235)

No se redime su condición. Más bien se presenta como corruptor<sup>11</sup> del paisaje perpetuando su alteridad negativa. El autor, en su afán de entregar humanidad a un rostro degradado que, "...como salvaje fiera huyó en seguida/al bosque más espeso (...) sino para asaltar, tigre inhumano./de súbito al viajero", se fuga hacia aquella relación asimétrica con la alteridad. Se abren los márgenes, pero el cimarrón se vuelve animal, un ser irracional. Es el rostro canibal del bárbaro donde el salvajismo es inherente a la raza negra (Hurbon 74). Vemos que se mantiene la tradición que configura esa imagen del *otro* bestial al que hay que temer.

Terrible banda sí! De espanto lleno  
mantiene cuanto abarca  
del monte al derredor vasta comarca,  
y aún el remoto pueblo se estremece  
si allá en el horizonte percibir le parece  
el fragor de sus pasos como un trueno.  
Solo se ve vagar por ese monte  
Y el inmediato llano  
El bárbaro bandido  
Al robo y la matanza apercebido  
(Sanfuentes 219)

Redención de un esclavo que tiene doblegado al blanco y hace de sus territorios su espacio de libertad y venganza. Y hay que temerle no solo por su condición de bandido, sino también, y aún más, por su condición de bárbaro. Sanfuentes logra trazar el rostro de un marginado que responde a ciertas características propias del banditaje rural en tiempos de la Colonia. Una marginalidad que obedece, primero, a una situación física, es decir, el vagabundeo de horizontes amplios, en bandas mayores y estructuradas fuera del límite del ordenamiento social (parajes no explorados), cuyo fin son los asaltos de envergadura dirigidos por un jefe al que se le reconoce autoridad: "...y cual banda de

<sup>11</sup> Algo similar ocurre en *La Araucana*. En reiterados episodios se aprecia cómo el paisaje, un lugar idealizado, se corrompe con la descripción de escenas macabras, En dicho caso, es el indígena y sus rituales de vida los que imprimen una degradación al paisaje escrito.

buitres se congrega/de una presa al olor, cien delincuentes/vienen a darle una obediencia ciega (...) a todo crimen sin temor se entrega,/e infesta el valle y la indefensa villa/con mil asesinatos la cuadrilla” (Sanfuentes 240). La marginalidad cultural, la del esclavo cimarrón y liminal, obedece a su constitución como grupo diferenciado con claves de identidad propias. Parece ser el caso de Fernando, aunque Domingo Amunátegui consigne que más bien, “el asunto de *El Bandido* es de pura imaginación y no ofrece ni las apariencias de la realidad” (cit. en Dantel 256).

Ana Figueroa distingue tres formas de otredades que son asimiladas en la escritura de la generación de 1842. La primera es relativa a la lengua en resistencia al modelo lingüístico europeo. La segunda es la incorporación del discurso de los marginados, ya sea el bandido, el mendigo, el pueblo, cuyo simbolismo intenta mostrar la ineficacia gubernamental y que, por lo general, representa al intelectual. Por último, el reconocimiento de un paisaje criollo, el espacio físico patrio utilizado en función del establecimiento de los proyectos de la modernidad (10). Dentro de ese contexto, la leyenda de Sanfuentes se constituye como una recreación del pasado nacional que, efectivamente, utiliza la voz del *otro* (alter temido) para encontrar lo propio. Se trata de una voz blanqueada, que no obedece al patrón de la caricaturización y que no presenta en su habla esa incapacidad de lenguaje que provoca burla o ironía en el lector. Sin embargo, y por la misma dinámica de blanqueamiento, se trata de un rostro invisibilizado por los evidentes silencios que lo trazan.

¿Y quién sino el amor capaz sería  
de calmar de ese modo  
el alma de Fernando,  
tan solo consagrada a la venganza (...)  
(Sanfuentes 223)

(...)

De la ponzoña de los negros celos,  
pasiones le agitan y escandecen  
el corazón el tumultuosa guerra,  
y a retratarse sobre el rostro vienen,  
al fin con voz semblante y temerosa  
llamóla por su nombre, y como inerte  
y en profundo silencio continuase  
“María!”, prosiguió, “tú me aborreces.  
No es cierto? Y lo que más me aflige  
Es que este triste tu aversión merece  
(Sanfuentes 274)

No podemos dejar de lado el hecho cierto de que este cimarrón, cruel bandido, ama y sufre por el afecto de una mujer. Hay algo en esta situación que remite al estado de buen salvaje, que manifiesta “esa bondad intrínseca del ser en contacto con la naturaleza (indígena, campesino, hombre del pueblo) desde la perspectiva del intelectual sumido en la vida urbana degradada” (Etcheverry par. 3). El cimarrón sufre por la marginalidad racial “¿Dónde hallar un asilo entre los hombres?/ Desprecian mi raza y la aborrecen”.

Pero, precisamente, esa inmovilidad social es la que no le permite acceder al amor de María. Esto es interesante por varias razones.

La primera es que, efectivamente, se reitera la dinámica literaria del amor interracial como un proyecto frustrado, pese a todos los esfuerzos de rehabilitación moral. El amor por la joven es el instrumento perfecto para efectuar la redención del alma bárbara del bandido. El escritor da cuenta de las complejas realidades sociales y culturales de los afrodescendientes, pero deja claramente establecidos los límites del orden colonial. La tensión de la pieza literaria se da porque en cada verso se hace más necesaria la confinación de un origen “bárbaro” para ceder lugar a aquellas expresiones que están más cerca de la cultura dominante. Así, por medio de valores culturales occidentales, Fernando es hombre, pero con lo que hay en él de africano, “bárbaro bandido”. Finalmente, su monstruosidad está dada por el color de su piel. Sus pasiones y sentimientos de odio y venganza están estrechamente ligados a su raza. El amor hacia María hace necesario el blanqueamiento, en este caso, uno del alma.

Amigos, nuestra alianza  
 ha terminado desde hoy:  
 tenéis por delante el mundo,  
 y estáis libres como yo.  
 Harta sangre hemos vertido,  
 Hartos gritos de dolor  
 A la humanidad causamos  
 Y ya veis si amargos son  
 los frutos ¡ay! Recogidos  
 de tan bárbaro furor  
 (Sanfuentes 321)

Fernando, agobiado por la culpa deja los montes y se entrega a la justicia. Ya no hay razón alguna para vivir, María ha muerto. A lo largo de la leyenda, el rostro fiero del cimarrón se convierte en el rostro dúctil de un hombre entregado a los sentimientos. Esto se da porque para la sociedad chilena el negro/mulato ya no constituye una excepción y el afrodescendiente es parte importante de la cultura criolla. Como tal, las plumas dirigentes no pueden hacer caso omiso de su presencia y se les acoge, claro, desde una visión paternalista y tutelar. El negro/mulato accede a un lugar dentro de la sociedad, pero en la medida en que entrega lo que hay en él de asimilable a la cultura dominante. Finalmente, el blanco es siempre el salvador y “tiene vuelto hacia tierra, contrito y humilde el rostro, y va a confesar sus culpas a un ministro respetuoso”. (Sanfuentes 325).

La sentencia de muerte para el bandolero durante el siglo XIX es la horca. No es distinto para el cimarrón. Fernando pasa días de afiebradas noches en prisión. Sus víctimas se le aparecen en sueños para atormentarlo. “Siempre el castigo al pecador principia/por medio de su propio pensamiento!”, le dice el religioso que es impuesto para confesarlo (Sanfuentes 329). Fernando desciende en una travesía onírica a una especie de purgatorio donde, antes de su muerte, vive el castigo de sus víctimas. El hecho de establecer este contacto con las almas errantes, si bien con una connotación católica, no lo aleja de su cosmovisión africana. Se da cuenta de la realidad de los afrodescendientes que,

ya insertos en la sociedad, adoptan a su manera la religión dominante. Lo interesante es que este acercamiento de Fernando al mundo de los muertos o de las almas errantes lo instala como un sujeto que se muestra en una disposición especial con el mundo del ocultismo. De alguna manera se perpetúa la demonización del negro<sup>12</sup>.

Siguiendo la tradición legendaria del bandido que emula a Cristo en su pasión, Fernando “llegado el suplicio, subió tan gozoso/cual si le aguardara una pompa de honor” (Sanfuentes 334), y allí cumple la pena capital: aparta al verdugo, le quita el cordel y se eleva el mismo hacia la horca. El cimarrón nace esclavo, pero muere haciendo ejercicio de su libertad. La muerte llega por sus propias manos, no obstante, jamás obtiene el perdón deseado. En su delirio implora el perdón del alma de María, “No! dijo, ofensas hay que ni en la tumba una mujer perdona!” (333). Más tarde, le es negado el perdón de la religión a la cual él mismo implora redención.

Padre! Pensáis que los delitos míos  
llegue algún día a perdonarme el cielo?  
----Su clemencia es igual a su justicia  
y del contrito pecador los ruegos  
no sabe desoir----ah! Pero cuando  
se han cometido crímenes tan negros!  
(Sanfuentes 326)

En la obra hay una restitución de una voz y la revalorización parcial de un cuerpo. Sí, se traza el rostro definido de un cimarrón. La travesía literaria de Fernando es, precisamente, la del *otro*, indígena o negro/mulato, en busca de un lugar dentro de una nación en formación que solo los acepta cuando renuncia a su diferencia. Crea así un personaje que, en constante tensión, intenta alcanzar una estructura valórica ajena o, según el estereotipo reductor del negro, no natural en él. Por ello, pese a los esfuerzos rehabilitadores, no se le concede el perdón deseado por su alma blanqueada a lo largo de la leyenda. “Mas la hora suena ya de vuestra muerte,/ y a conduciros vienen: yo lo siento”, le despide el sacerdote (Sanfuentes 333). Más allá, dicha rehabilitación emocional, si bien a ratos hace olvidar que se trata de un marginal, no es suficiente para revertir la dinámica literaria implacable que acentúa lo negro del personaje negro. “El cuerpo en el aire sacúdense un punto, y el **rostro más negro** tomó la actitud de alguno que mofa, al sentirse difunto, la vida en que engaño creó la virtud...” (335). Y la búsqueda de la virtud para el “bárbaro bandido” significa su muerte.

<sup>12</sup> Esto se da mucho por el desconocimiento de la filosofía africana y su relación con la naturaleza y la muerte.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albornoz Vásquez, María Eugenia. “*El bandolero, sujeto marginal: el caso de Ciriaco Contreras: Historias de bandidos, de Rafael Maluenda (1870-1980)*”. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Facultad de Historia, Geografía y Ciencias Políticas de la Universidad Católica de Chile, 1995.
- Amunátegui, Miguel Luis. “Leyendas i obras dramáticas de don Salvador Sanfuentes”. *Revista de Santiago*, Primera Época, T. 3: 314-322.
- Carreras, Marta Paz. “*Negros y mulatos: agentes en el proceso de liberación: la participación del elemento negro en Chile (1750-1823)*”. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2003.
- Dantel Argandoña, Elvira. “El bandido en la literatura chilena”. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Universitaria, n.º 6 (1935): 241-301.
- Díaz, Miguel Ángel. “A Salvador Sanfuentes, poeta de la chilenidad”. *Revista En Viaje* 322 (1960): 39-40.
- Diène, Doudou. (ed.). *De la cadena al vínculo. Una visión de la trata de esclavos*. Vendôme: Edición UNESCO, 2001.
- Duncan, Quince, et al. *Cultura negra y Teología*. San José: DEI, 1986.
- Echeverría de Larraín, Inés (Iris). *Cuando mi tierra nació. Atardecer*. Santiago de Chile: Nacimiento, 1930.
- Etcheverry, Jorge. “Novela y dependencia en América Latina”. La cita Trunca, Editorial Poetas Antiimperialistas de América. Nov 11, 2005.  
[http://etcheverry.info/hoja/catastro/ensayo/article\\_325.shtml](http://etcheverry.info/hoja/catastro/ensayo/article_325.shtml)
- Feliú, Guillermo. *La abolición de la esclavitud en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1973.
- Figueroa, Ana. “La escritura de la ciudad para el establecimiento de la nación, y la generación de mitos históricos en El Movimiento Literario de 1842: Bello, Lastarria, Sarmiento”. *Estudios Filológicos* 37 (2004): 211-224.  
[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0071-17132002003700013&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132002003700013&lng=es&nrm=iso). ISSN 0071-1713.
- Hurbon, Laënnec. *El bárbaro imaginario*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Lavou, Victoreen (ed.). *Los negros y el discurso identitario latinoamericano*. Marges: CRI-LAUP, 1997.
- Mellafe, Rolando. *La introducción de la esclavitud negra en Chile: Tráfico y Rutas*. Santiago: Universidad de Chile, 1959.
- Mora Queipo, Ernesto; González Queipo, Jean. “Música y religión en la esclavitud y liberación de las comunidades afrovenezolanas”. *Revista Diálogo Antropológico*. Año 03, n.º 12, 2005.
- Picotti, Dina. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

- Pinilla, Norberto. *La generación chilena de 1842*. Santiago de Chile: Editorial Manuel Barros Borgoño, 1943.
- Rosales, Justo Abel. *La negra Rosalía y el Club de los picarones. Los amores del diablo en Alhué*. Santiago de Chile: Editorial Nacimiento, 1978.
- Salinas, Maximiliano. *En el cielo están trillando. Para una historia de las creencias populares en Chile e Iberoamérica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Santiago, 2000.
- Sanfuentes, Salvador. *Leyendas nacionales*. Santiago de Chile: [s.n.] 1885.
- Soto, Rosa. “*La mujer negra en el Reino de Chile (Siglos XVII-XVIII)*”. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia. Universidad de Santiago, 1988.
- “Negras esclavas. Las otras mujeres de la Colonia”. *Revista Proposiciones*, Número 21, 1992.
- [http://www.sitiosur.cl/descarga.asp?fichero=/publicaciones/Revista\\_Proposiciones\PROP21\02SOTO.zip&titulo=Negras%20esclavas.%20Las%20otras%20mujeres%20de%20La%20Colonia&tamano=23%20%20Kb.%20kb](http://www.sitiosur.cl/descarga.asp?fichero=/publicaciones/Revista_Proposiciones\PROP21\02SOTO.zip&titulo=Negras%20esclavas.%20Las%20otras%20mujeres%20de%20La%20Colonia&tamano=23%20%20Kb.%20kb)
- Soto, Carla. “*Cuando los documentos hablan... La esclavitud femenina en Chile y la legislación siglos XVI-XVII*”. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995.
- Triana y Antorveza, Humberto. *Léxico Documentado para la Historia del negro en América (siglos XV-XIX)*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1997.
- Turner, Víctor. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988.
- Vial Correa, Gonzalo. *El africano en el Reino de Chile. Ensayo histórico-jurídico*. Memoria de prueba para optar al grado de Licenciado en Derecho de la Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile: Instituto de investigaciones históricas, 1957.

PALABRAS CLAVE: estudios afrolatinoamericanos y afrochilenos, literatura chilena, colonia, historia, relectura de los clásicos.

KEY WORDS: Afro-latinamerican studies, Afro-chilean literature, Colonial Period, History, re-reading the classics.