



ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS: UNA INTRODUCCIÓN

Alejandro de la Fuente - George Reid Andrews
(Editores)

**ESTUDIOS
AFROLATINOAMERICANOS**

UNA INTRODUCCIÓN

Estudios afrolatinoamericanos : una introducción / Alejandro de la Fuente ... [et al.] ; editado por Alejandro de la Fuente ; George Reid Andrews. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Massachusetts : Afro Latin American Researcher Institute. Harvard University, 2018.
724 p. ; 23 x 16cm.

ISBN 978-987-722-367-5

1. Análisis Sociológico. 2. Afroamericanos. I. Fuente, Alejandro de la II. Fuente, Alejandro de la, ed. III. Reid Andrews, George, ed.
CDD 305.896073

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Estudios Afrolatinoamericanos / Estudios Culturales / Movimientos Sociales / Discriminación / Desigualdad / Cultura / Violencia / Pensamiento Crítico / América Latina / África

ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS

UNA INTRODUCCIÓN

Alejandro de la Fuente
George Reid Andrews
(Editores)

Alejandro de la Fuente | George Reid Andrews
Roquinaldo Ferreira | Tatiana Seijas | Peter Wade
Brodwyn Fischer | Keila Grinberg | Hebe Mattos
Frank Guridy | Juliet Hooker | Tianna Paschel
Paulina Alberto | Jesse Hoffnung-Garskof
Doris Sommer | Robin Moore
Paul Christopher Johnson | Stephan Palmié
Karl Offen | Lara Putnam | Jennifer Jones

Julia Benseñor (Traducción)

 Afro-Latin American
Research Institute
at the Hutchins Center

Harvard
University



CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Estudios afrolatinoamericanos: una introducción

(Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2018)

ISBN 978-987-722-367-5

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Agradecimientos.....9

Capítulo 1. Los estudios afrolatinoamericanos, un nuevo campo 11
Alejandro de la Fuente y George Reid Andrews

I. DESIGUALDADES

Capítulo 2. El comercio de esclavos a América Latina
Una evaluación historiográfica41
Roquinaldo Ferreira y Tatiana Seijas

Capítulo 3. Desigualdad
Raza, clase, género 71
George Reid Andrews

Capítulo 4. Interacciones, relaciones y comparaciones afroindígenas 117
Peter Wade

Capítulo 5. Las leyes, el silencio y las desigualdades
racializadas en la historia afrobrasileña 161
Brodwyn Fischer, Keila Grinberg y Hebe Mattos

II. POLÍTICA

Capítulo 6. Corrientes de pensamiento sociopolítico
afrolatinoamericano.....219
Frank Guridy y Juliet Hooker

Capítulo 7. Repensando la movilización de los afrodescendientes
en América Latina 269
Tianna Paschel

Capítulo 8. “Democracia racial” e inclusión racial
Historias hemisféricas.....317
Paulina Alberto y Jesse Hoffnung-Garskof

III. CULTURA

Capítulo 9. Libertades literarias La autoridad de los autores afrodescendientes	381
Doris Sommer	
Capítulo 10. El arte afrolatinoamericano	415
Alejandro de la Fuente	
Capítulo 11. Un siglo y medio de estudios sobre la música afrolatinoamericana	475
Robin Moore	
Capítulo 12. Religiones afrolatinoamericanas	513
Paul Christopher Johnson y Stephan Palmié	
Capítulo 13. Ambiente, espacio y lugar Geografías culturales de la Afrolatinoamérica colonial	567
Karl Offen	

IV. ESPACIOS TRANSNACIONALES

Capítulo 14. Marcos transnacionales de la experiencia afrolatina: Espacios en flujo y medios de conexión, 1600-2000.....	625
Lara Putnam	
Capítulo 15. Afrolatinos Hablar a través de los silencios y repensar las geografías de la negritud	665
Jennifer Jones	
Colaboradores	719

AGRADECIMIENTOS

La publicación de este libro marca un cuarto de siglo de colaboración profesional y profunda amistad que se inició con la llegada de Alejandro a los Estados Unidos en 1992 desde Cuba. El proyecto nació durante una conversación que mantuvimos en una cena en Charlotte, Carolina del Norte, en el año 2015. Estábamos reflexionando sobre el notable crecimiento que había experimentado el campo de los estudios afrolatinoamericanos en los últimos veinte o treinta años y sobre la necesidad de sistematizar esos avances en todos los subcampos que lo integran y que abarcan el pasado, el presente y el futuro de los afrodescendientes en América Latina. Este libro es nuestra respuesta a esa necesidad y nuestra contribución a una mayor consolidación y expansión de este campo de estudio.

En mayo de 2015 convocamos a un “seminario exploratorio” sobre los estudios afrolatinoamericanos con el generoso apoyo del Radcliffe Institute for Advanced Studies de la Universidad de Harvard. Durante dos días intensos, un grupo de brillantes académicos presentaron sus ideas sobre lo que podría cubrir un libro de esta naturaleza. Además de a los colegas que contribuyeron con ensayos a la publicación de este libro, agradecemos a Rose-Marie Belle Antoine, Jaime Arocha, Aisha Beliso-de Jesús, Sidney Chalhoub, Henry Louis Gates, Jr., Michael Hanchard, Marial Iglesias Utset, Márcia Lima, Bárbaro Martínez-Ruiz, Judith Morrison, Rafael Guerreiro Osório,

Rebecca Scott y Edward Telles por compartir sus conocimientos y ayudarnos a pensar la agenda para llevar adelante el proyecto.

Durante el siguiente año y medio, los colaboradores escribieron los borradores de sus ensayos y los revisaron exhaustivamente. El grupo se volvió a reunir en diciembre de 2016 en Cartagena, Colombia, para discutir las revisiones finales, aprovechando el simposio “Después de Santiago 2000: El movimiento afrodescendiente y los estudios afrolatinoamericanos”, auspiciado y organizado por el Afro-Latin American Research Institute de la Universidad de Harvard y la Universidad de Cartagena.

Desde el inicio mismo de nuestro trabajo para este volumen y para la serie *Afro-Latin America*, de la que este volumen forma parte, Deborah Gershenowitz, nuestra editora de Cambridge University Press, nos brindó todo su apoyo para allanarnos el camino en este proyecto largo y complejo. Esperamos que el resultado final esté a la altura de la confianza que depositó en esta empresa. Igualmente agradecemos a nuestros colegas de CLACSO por la calurosa acogida que han brindado a este proyecto. CLACSO nos da la oportunidad de distribuir este volumen, de forma gratuita, a través de todo el continente, una oportunidad que todas las autoras y autores representados en el libro aprovechamos con profundo agradecimiento.

Si bien no lo sabíamos de antemano, no podríamos haber reunido y trabajado con un grupo de colaboradores más expertos en su materia, más comprometidos en el proyecto y más agradables como grupo humano. Nuestro profundo agradecimiento a todos y cada uno y... ¡a preparar otro proyecto juntos!

Alejandro de la Fuente
George Reid Andrews

CAPÍTULO 1

LOS ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS, UN NUEVO CAMPO

Alejandro de la Fuente y George Reid Andrews

Este libro tiene el objetivo de introducir al lector en un campo dinámico y en expansión como es el de los estudios afrolatinoamericanos. Definimos este campo, en primer lugar, como el estudio de la población de ascendencia africana en América Latina y, en segundo lugar, como el estudio de las sociedades en las que vive dicha población. En relación con la primera definición, los investigadores estudian las historias, culturas, estrategias y luchas de los negros en la región. En cuanto a la segunda, estudian el tema de la raza negra y la raza, en general, como una categoría de la diferencia, como un motor de estratificación y desigualdad, y como una variable clave en los procesos de formación nacional.

Existen sólidas razones históricas para explicar ambos enfoques. De los 10,7 millones de africanos que llegaron al Nuevo Mundo en los barcos esclavistas entre 1500 y 1870, casi dos tercios llegaron a colonias dominadas por España o Portugal (Borucki, Eltis y Wheat, 2015: 440; véase también el Capítulo 2 en este volumen). Fue en estos territorios donde la esclavitud se mantuvo por más tiempo en el hemisferio occidental, más de 350 años. Ya a principios del siglo XVI comenzaron a llegar africanos a las islas del Caribe y no fue hasta 1886, cuando fueron emancipados los últimos esclavos de Cuba, que se abolió la esclavitud en estas islas. Dos años después se abolió en Brasil, último país del continente americano en hacerlo. Hoy es el hogar de la

segunda población afrodescendiente más numerosa del mundo, después de Nigeria. Cerca de un millón de africanos llegaron a Cuba durante el siglo XIX y más de dos millones, a Brasil, proceso que ayuda a explicar la profunda influencia que las prácticas culturales de raíces africanas han ejercido en la formación de la cultura nacional en estos dos países y, desde una perspectiva más amplia, en la región.

Sin embargo, no fue hasta hace poco tiempo que los estudios sobre los temas raciales, la desigualdad y la estratificación racial en América Latina han aumentado al punto de generar el tipo de preguntas y debates que configuran y sostienen un campo de estudio. En un texto de 1992, Thomas Skidmore, por entonces el principal académico de los Estados Unidos especializado en Brasil, observó que “se podían contar con los dedos de una mano los autores que han hecho una investigación seria sobre las relaciones raciales con posterioridad a la abolición de la esclavitud”. Skidmore se refería específicamente a Brasil, pero su observación bien podía aplicarse a toda Hispanoamérica. En la región de América Latina, los investigadores interesados en la población afrodescendiente se centraban casi exclusivamente en el período de la esclavitud, “como si el tema de la raza dejara de haber tenido relevancia [...] tras el fin de la esclavitud” (Skidmore, 1992: 8).

Durante la mayor parte del siglo XX estaba muy instalada la idea de que la raza no era una dimensión importante en las sociedades latinoamericanas. Las ideologías nacionales de inclusión racial, analizadas en profundidad en el ensayo de Paulina L. Alberto y Jesse Hoffnung-Garskof (Capítulo 8), sostenían que las sociedades latinoamericanas habían trascendido sus historias coloniales de desigualdad racial impuestas por los estados para convertirse, en los siglos XIX y XX, en “democracias raciales” regidas por normas sociales de armonía e igualdad racial. Se alegaba que las políticas nacionales de la región no estaban atravesadas por tensiones y divisiones raciales sino por conflictos y negociaciones entre diversas clases sociales. Para la mayoría de los observadores de la región, las preguntas centrales del siglo XX eran cómo lograr el desarrollo y crecimiento económico autosostenible y cómo distribuir el poder y los recursos entre las elites, las clases medias, los trabajadores y los campesinos.

Hoy, en 2017, el panorama ha cambiado sustancialmente. La raza, anteriormente considerada irrelevante, hoy ocupa el centro de los estudios sobre las sociedades latinoamericanas (véanse, por ejemplo, Wade, 2009, 2010, 2017; Gotkowitz, 2011; Hernández, 2013; Loveman, 2014; Telles y PERLA, 2014). Este ha sido el caso, sobre todo, en relación con los temas afrolatinoamericanos. Tal como claramente lo

demuestran los ensayos incluidos en esta publicación, en los últimos treinta años los investigadores han generado una inmensa cantidad de investigaciones y trabajos sobre un horizonte temporal que abarca desde la esclavitud de la época colonial hasta nuestros días. Este cambio se produjo en parte como respuesta a la toma de conciencia, articulada por académicos comprometidos con la agenda poscolonial, de que la raza es clave en los procesos históricos y contemporáneos de la condición colonial (Quijano, 2000; Mignolo, 2005). Igualmente importantes, sin embargo, fueron los cambios políticos y sociales que tuvieron lugar en la región.

El campo de los estudios afrolatinoamericanos se ha desarrollado en paralelo –y hasta cierto punto como respuesta– a una ola de movimientos políticos, culturales y sociales racialmente definidos que, aprovechando los procesos de democratización registrados desde los años ochenta, han modificado las ideas de los propios latinoamericanos sobre su región, su cultura y su historia. Haciendo uso de las investigaciones en ciencias sociales que han documentado la persistente desigualdad racial a lo largo del tiempo, estos movimientos se han enfrentado al discurso tradicional sobre nación y raza que presenta a América Latina como una región de igualdad y armonía racial. También han exigido la sanción de leyes y políticas específicas para dar respuesta a los problemas de discriminación y desigualdad, y tales esfuerzos han dado sus frutos. Tras la reforma constitucional de 1987 en Nicaragua, que reconoció la existencia de las comunidades minoritarias asentadas en la costa atlántica, los instrumentos legales que prohíben la discriminación y reconocen el carácter multirracial de las sociedades latinoamericanas han proliferado. En 1988, la constitución de Brasil prohibió la discriminación y reconoció los derechos sobre sus tierras ancestrales a las comunidades formadas por los negros esclavos fugitivos (conocidas como “quilombos”). Otros países (por ejemplo, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala, Honduras) han adoptado medidas similares y hoy día reconocen los derechos colectivos de la población de origen africano, mientras que otros (Argentina, Colombia, Cuba, Panamá, Uruguay) explícitamente condenan la discriminación por motivos de raza (véanse los Capítulos 5, 7 y 13). Los activistas también pusieron la mira en los censos nacionales y exigieron la inclusión de categorías étnoraciales para contrarrestar la tradicional invisibilidad de estos grupos. Mientras que en los años ochenta solo Cuba y Brasil recabaron información sobre los afrodescendientes, en la década actual ya hay registros de afrodescendientes en 17 de los 19 países que conforman la región (Loveman, 2014).

Organizaciones y organismos internacionales han reconocido la importancia y el alcance de estos movimientos y han adoptado pasos institucionales concretos para abordar el tema de la justicia racial en sus actividades. A modo de ejemplo, cabe mencionar la Relatoría sobre los Derechos de las Personas Afrodescendientes y contra la Discriminación Racial, creada por la Organización de los Estados Americanos en 2005, y la División de Género y Diversidad, creada por el Banco Interamericano de Desarrollo en 2007, cuya misión es “promover la igualdad de género y apoyar el desarrollo con identidad de las personas afrodescendientes y los pueblos indígenas en Latinoamérica y el Caribe” (BID, 2017). El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo apoya el proyecto sobre la Población Afrodescendiente de América Latina y monitorea la discriminación racial en la región a través de su Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD). En 2010, el Departamento de Estado de los Estados Unidos creó la Unidad de Raza, Etnicidad e Inclusión Social, que coordina la diplomacia estadounidense en materia de inclusión social e igualdad racial en el hemisferio occidental. Tres años más tarde, las Naciones Unidas aprobaron la Resolución 68/237, que proclama el período 2015-2024 como el Decenio Internacional para los Afrodescendientes. Asimismo, los organismos internacionales han incluido instrumentos de medición de la desigualdad racial en sus indicadores de desarrollo, lo que ha otorgado mayor visibilidad y respaldo a la agenda de la justicia racial.

Todos estos actores –activistas, funcionarios públicos, representantes y empleados de organismos y organizaciones internacionales– han contribuido al crecimiento y desarrollo de los estudios afrolatinoamericanos como disciplina. Sus programas y requisitos han influido a la hora de decidir cómo estudiar a la población afrodescendiente en la región. Los ensayos incluidos en este libro ilustran la riqueza y variedad de disciplinas involucradas en esta producción académica.

LOS ORÍGENES DE LOS ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS

Los primeros estudios sobre la historia, el comportamiento y la cultura de los afrodescendientes en América Latina guardaban estrecha relación con la voluminosa literatura científica que, en la segunda mitad del siglo XIX, buscaba demostrar y documentar los fundamentos biológicos de la inferioridad de la llamada raza negra. Las mediciones antropométricas que alimentaban una variedad de índices de estratificación humana, sumadas a las teorías evolutivas y la creencia darwinista social de que la historia humana se reducía básicamente a una inevitable competencia entre los grupos raciales, algunos de los

cuales estaban destinados a desaparecer y vivir bajo el yugo del más apto, todo esto convirtió a América Latina en un área de interés especial para los estudios científicos sobre el tema racial. El alto grado de mezcla o mestizaje que había en la región era visto como un claro indicador de degeneración racial y decadencia social, un punto enfatizado por los pioneros del racismo científico Arthur de Gobineau y Louis Agassiz que visitaron (por separado) Brasil en la década de los sesenta del siglo XIX (Skidmore, 1974).

En un esfuerzo por entender mejor esa degeneración y decadencia, un grupo reducido de investigadores y escritores latinoamericanos –por ejemplo, Raimundo Nina Rodrigues (1900) en Brasil, Fernando Ortiz (1906, 1916) e Israel Castellanos (1916) en Cuba– llevaron adelante investigaciones sobre lo que consideraban “patologías” de los negros, para lo cual recabaron información sobre la vida religiosa, la criminalidad y la estructura familiar de los afrolatinoamericanos. Gran parte de la información recopilada por estos escritores aún es de utilidad para los investigadores de hoy, pero las actitudes raciales representadas en sus trabajos, ampliamente difundidas entre las élites de la región, dejaron a los negros poco margen de acción para que pudieran participar en la vida nacional.

Esto coincidía bien con las estructuras sociopolíticas oligárquicas que prevalecían por entonces en la mayor parte del territorio de América Latina; de hecho, el racismo científico era la columna vertebral de los argumentos de las élites, que planteaban que las masas racialmente mezcladas eran incapaces de desempeñar un papel responsable en la vida nacional (Figueras, 1907; Ingenieros, 1913; Valenilla, Lanz, 1919; Oliveira Viana, 1922). Sin embargo, durante las décadas de los diez y los veinte, los movimientos de los trabajadores y los movimientos reformistas de clase media comenzaron a exigir mayor protagonismo en la vida política nacional; al mismo tiempo, crecían las presiones nacionalistas que buscaban la construcción de una nueva identidad nacional, ya no basada en ideas y modelos importados de Europa, sino en las experiencias pasadas y presentes de los latinoamericanos como pueblo. Estos desarrollos políticos generaron el contexto necesario para que se llevara adelante una profunda revisión del pensamiento racial en la región, lo que dio origen al concepto de “democracia racial” (véase el Capítulo 8). Mientras que los racistas científicos habían rechazado la idea de la contribución de la población negra a la vida nacional o habían considerado que su contribución había sido prácticamente negativa, los escritores e intelectuales vinculados a las nuevas ideologías de inclusión racial –Gilberto Freyre en Brasil, Fernando Ortiz en Cuba, José Vasconcelos en México, Juan

Pablo Sojo en Venezuela– reconocían el papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en la creación de nuevas culturas, sociedades e identidades nacionales con características claramente latinoamericanas. Esas culturas y sociedades no eran ni africanas ni europeas en términos de forma o contenido; eran, en cambio, una mezcla de elementos africanos, europeos y amerindios a lo largo de siglos de mestizaje cultural y racial que había arrojado como resultado algo completamente nuevo para la experiencia histórica del mundo: un “nuevo mundo en los trópicos”, según la frase de Freyre, o una nueva “raza cósmica”, para usar el lenguaje de Vasconcelos.

La disposición de los partidarios de la democracia racial a reconocer la contribución de los negros a la vida nacional abrió la puerta a una notable expansión de las investigaciones en temas afrolatinoamericanos. Esto es esencialmente lo que ocurrió en Brasil, donde Freyre (1933, 1936), Arthur Ramos (1937, 1940) y Edison Carneiro (1936, 1937) –por mencionar solo a las figuras más destacadas– encabezaron una serie de estudios sobre la historia y la cultura afrobrasileñas en las plantaciones de la región nordestina. Algunos de sus hallazgos fueron presentados en dos Congresos Afrobrasileños que tuvieron lugar en los años treinta (Congresso Afro-Brasileiro de 1937 y 1940), lo que a su vez fue un incentivo para nuevos estudios y para que un pequeño grupo de académicos comenzara a trabajar en temas raciales en el estado de Sao Paulo en la década de los cuarenta (Nogueira, 1942; Bicudo, 1947; Bastide y Fernandes, 1953). En Cuba, la Sociedad de Folklore Cubano y la Sociedad de Estudios Afrocubanos, ambas fundadas por Fernando Ortiz durante las décadas de los veinte y los treinta, respectivamente, realizaron investigaciones sobre la contribución de los negros a la cultura cubana y la identidad nacional, gran parte publicada en *Estudios Afrocubanos*, la revista dirigida por Ortiz. Se crearon instituciones similares en Venezuela (Servicio de Investigaciones Folklóricas, constituida en 1946), Colombia (el Instituto Etnológico Nacional, 1943) y Brasil (la Comissão Nacional de Folclore, 1947). En otros países, las investigaciones pioneras fueron llevadas adelante por investigadores individuales, como es el caso de Gonzalo Aguirre Beltrán (1946, 1958) en México, Aquiles Escalante (1964) en Colombia, Armando Fortune (Maloney, 1994) en Panamá, e Ildefonso Pereda Valdés (De Carvalho Neto, 1955) en Uruguay.

Estas primeras iniciativas tendían a centrarse en la religión, la danza, la lingüística y otras expresiones culturales de los negros o en los estudios comunitarios. En general, dejaron a un lado los temas relativos a la desigualdad o discriminación racial, en gran medida aceptando el argumento de que la experiencia histórica de la mezcla racial

y cultural en América Latina había eliminado el racismo y el prejuicio y había engendrado sociedades que ofrecían igualdad de oportunidades para todos. Sin embargo, se alzaron algunas voces discordantes, sobre todo en los periódicos de la comunidad negra de la región, que observaban una marcada disparidad entre las ideologías semioficiales sobre la igualdad racial y la realidad empírica de discriminación, prejuicio y pobreza de los negros (de la Fuente, 2001; Andrews, 2010; Geler, 2010; Guridy, 2010; Alberto, 2011; véase también el Capítulo 6 en este volumen). En los años treinta y cuarenta, a esas voces que se expresaban en la prensa de la comunidad negra se sumaron las de militantes comunistas de Brasil, Cuba, Venezuela y otros países, para quienes el antirracismo era una premisa central de sus programas partidistas y, en los años cuarenta y cincuenta, un puñado de intelectuales y académicos que cada vez más se preguntaban si las sociedades latinoamericanas eran, en verdad, democracias raciales. La mayoría de estos críticos eran afrodescendientes: en Brasil, Edison Carneiro, Clóvis Moura (1959, 1977), Abdias do Nascimento (1968; *Quilombo*, 2003) y Alberto Guerreiro Ramos (1957); en Cuba, Gustavo Urrutia, Alberto Arredondo (1939), Juan René Betancourt (1945, 1954, 1959), Serafín Portuondo Linares (1950) y Walterio Carbonell (1961); y en Colombia, Aquiles Escalante (1964) y Manuel Zapata Olivella (1967).

En Brasil, algunos críticos de la democracia racial eran blancos, sobre todo en Sao Paulo, donde el sociólogo francés Roger Bastide había alentado a sus estudiantes Florestan Fernandes, Oracy Nogueira y otros a estudiar las relaciones raciales en Brasil y donde Fernandes, a su vez, había capacitado a sus estudiantes, Fernando Henrique Cardoso y Octávio Ianni, para que hicieran lo mismo. Estos intelectuales blancos gozaron de mayor legitimidad y recibieron más atención pública y académica que sus colegas negros. Los negros críticos de la democracia racial ocupaban lugares marginales en la vida académica e intelectual, tanto por su raza como por su cuestionamiento a uno de los componentes esenciales de la identidad nacional. También era más fácil desestimar sus trabajos por considerar que eran personas insatisfechas, inadaptadas y sesgadas por el interés personal. En cambio, los blancos que criticaban el concepto de democracia racial no estaban aparentemente motivados por intereses personales y los brasileños blancos ya mencionados, lejos de ser social o profesionalmente marginales, pertenecían a la institución de educación superior más prestigiosa del país, la Universidad de Sao Paulo.

Sin embargo, aunque los blancos que criticaban la democracia racial recibían más atención que los negros, ningún grupo logró tener una incidencia inmediata en el *mainstream* académico de la región,

que seguía indiferente a los temas relacionados con la población afrodescendiente. A pesar del innegable progreso que se había alcanzado desde la década de los treinta en los estudios sobre historia y cultura de la población negra, la producción académica que circulaba en los años setenta todavía era insignificante comparada con los estudios de historia y cultura de los negros en los Estados Unidos, o con los estudios sobre las poblaciones amerindias en América Latina. No obstante, en los últimos cuarenta años, la situación ha cambiado sustancialmente, tal como lo demuestran los ensayos incluidos en esta publicación.

¿A qué se debe esta explosión de trabajos sobre Afrolatinoamérica? Una razón, sin dudas, es el crecimiento general de la educación superior en América Latina. A partir de 1960, Brasil, Colombia, México, Venezuela y otros países comenzaron a invertir cuantiosas sumas para expandir sus sistemas universitarios; esta decisión amplió necesariamente las capacidades de estos países para llevar adelante investigaciones (Balán, 2013). Pero después de años de relativa indiferencia hacia los temas afrolatinoamericanos, ¿qué llevó a los investigadores a empezar a considerar la historia y la cultura de los negros como un área de estudio?

Este cambio tuvo lugar, en parte, por el afianzamiento de las redes académicas y el diálogo universitario entre América Latina y los Estados Unidos, sobre todo, en torno de temas como la esclavitud y la raza. En respuesta al auge de los movimientos de derechos civiles y del Black Power, los académicos en los Estados Unidos prestaron cada vez más atención a los temas raciales, lo que dio lugar a la producción de obras clásicas que aún hoy son de lectura obligatoria (Woodward, 1955; Stampp, 1956; Davis, 1966, 1975; Franklin, 1967; Wilson, 1978). Al analizar el pasado y el presente racial de su país, muchos académicos estadounidenses comenzaron a preguntarse de qué manera la experiencia de la esclavitud o del período posterior a la emancipación o las relaciones raciales de hoy en los Estados Unidos era comparable a experiencias similares en Brasil, Cuba y el Caribe británico. Al mismo tiempo, los historiadores estadounidenses jóvenes cuyos estudios se especializaban en América Latina lidiaban con el otro extremo de la comparación: ¿de qué manera las experiencias raciales de América Latina eran comparables a las de los Estados Unidos? Algunos iniciaron investigaciones para comparar ambas regiones (Tannenbaum, 1946; Elkins, 1959; Harris, 1964; Klein, 1967; Degler, 1971; Hoetink, 1973); la mayoría, aunque estaban motivados por el afán comparativo, se centraron en América Latina y, en general, en la experiencia de la esclavitud. El resultado

fue el surgimiento de trabajos académicos durante los años setenta que, aunque poco numerosos en relación con la cantidad de trabajos publicados en los Estados Unidos, representaban un marcado aumento en la atención que la academia empezaba a prestarle al tema afrolatinoamericano (por ejemplo, Knight, 1970; Hall, 1971; Conrad, 1972; Bowser, 1974; Skidmore, 1974; Toplin, 1974; Whitten, 1974; Dean, 1976; Rout, 1976).

Estos primeros estudios comparativos se basaban en el supuesto de que las relaciones raciales en América Latina eran más armónicas que en Estados Unidos y que tal diferencia era producto de una historia diferente en términos de raza y esclavitud. Académicos como Frank Tannenbaum y Stanley Elkins habían asimilado totalmente los argumentos de la democracia racial esgrimidos por los intelectuales latinoamericanos en las décadas de los veinte y los treinta. Estudiaban el caso de América Latina, pero lo hacían para comprender y encontrar soluciones a los problemas raciales en Estados Unidos. La misma creencia impulsó algunos de los primeros estudios sobre desigualdad racial en América Latina, patrocinados por la UNESCO en los años cincuenta. En un mundo asediado por los conflictos raciales, estos estudios buscaban entender las razones por las que Brasil había logrado una democracia racial exitosa. A lo largo de este proceso, hicieron dos aportes fundamentales para la disciplina. En primer lugar, subrayaron la necesidad de estudiar las relaciones raciales contemporáneas (no solo durante el período de la esclavitud) en la región. En segundo lugar, sus hallazgos generaron un sano escepticismo respecto de algunas de las premisas centrales de la democracia racial.

Este escepticismo marcó el trabajo de una nueva generación de académicos latinoamericanos, algunos de los cuales habían estudiado en universidades estadounidenses. En los años sesenta, setenta y ochenta, estos investigadores hicieron su propia lectura del pasado y del presente afrolatinoamericano (Fernandes, 1965; Viotti da Costa, 1966; De Carvalho Neto, 1971; Moreno Fragnals, 1978; Do Valle Silva, 1978; Hasenbalg, 1979; Colmenares, 1979; Deive, 1980; Nistal-Moret, 1984; De Friedemann y Arocha, 1986; Reis, 1986; Machado, 1987). En sus trabajos, no solo mostraban los vínculos forjados con sus contrapartes de Estados Unidos, sino también con los movimientos políticos negros que se gestaron en varios países de la región en las décadas de los setenta y los ochenta. Estos movimientos, discutidos extensamente en el Capítulo 7, ejercieron mucha influencia no solo en las políticas, sino también en la vida intelectual y académica de la región.

MOVILIZACIONES DE LA POBLACIÓN NEGRA Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO

Del 5 al 7 de diciembre de 2000, más de 1.700 activistas y representantes gubernamentales de todo el continente americano se reunieron en Santiago de Chile para asistir a la Conferencia Regional de las Américas en anticipación a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia que habría de tener lugar en Durban, Sudáfrica, un año más tarde. Sin duda, este fue un hito histórico. Por una parte, la masiva participación de activistas y líderes comunitarios reflejaba cuánto había avanzado en América Latina el movimiento por los derechos civiles desde la caída de la mayoría de los regímenes autoritarios que habían ocupado el poder en las décadas de los setenta y los ochenta (Andrews, 2004, 2016; Yashar, 2005; Hernández, 2013). Por otra parte, este evento marcó el reconocimiento público por parte de las autoridades de gobierno de que el racismo es un problema importante en la región, que exige políticas serias como respuesta. Tal como se pronunciaron los asistentes a la Conferencia en su declaración de cierre: “La negación de la existencia de discriminación y racismo, tanto a nivel del Estado y de la sociedad, contribuye directa e indirectamente a perpetuar las prácticas de racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de la intolerancia”. El racismo y la discriminación fueron caracterizados como productos históricos de la “conquista, colonialismo, esclavitud y otras formas de servidumbre” pero, aprovechando saberes producidos por la academia en cuanto a los motivadores contemporáneos de la estratificación racial, la declaración expuso que los efectos de estos procesos aún persistían y “son” –nótese el tiempo verbal en presente– “fuente de discriminación sistémica que continúa afectando a vastos sectores de la población” (Asamblea General la ONU, 2001).

Para combatir los efectos del racismo, la discriminación y la injusticia racial en la región, la Conferencia aprobó un ambicioso “Programa de Acción” (Asamblea General de la ONU, 2001), que tuvo profundas implicaciones para el campo de los estudios afrolatinoamericanos, dado que varias de sus medidas se relacionaban con la producción y difusión del conocimiento sobre los afrodescendientes en la región. El programa “insta” a los Estados a recopilar y publicar datos estadísticos desglosados por raza. Esta información serviría de base para los planes de inclusión y acceso a los servicios sociales básicos y oportunidades económicas, incluidas las políticas de acción afirmativa. Algunos de los puntos del programa abordaban el tema de la educación en términos bastante concretos. Los representantes

coincidieron en la necesidad de crear planes educativos y de investigación sobre las contribuciones de África a la historia y a la civilización, y de difundir información para contrarrestar los mitos y estereotipos raciales. El programa solicitaba a los Estados incluir el estudio del racismo en los programas universitarios y organizar cursos sobre racismo y discriminación destinados “a fiscales, agentes del orden público, miembros del poder judicial y demás empleados públicos”. También se prestó atención a la prensa y los medios de comunicación, a su papel en la difusión de información e imágenes y a la necesidad de “asegurar la presencia justa y equilibrada de afrodescendientes” en ellos.

Una de las principales contribuciones de la Conferencia de Santiago fue que sancionó y normalizó la categoría de los “afrodescendientes” como un grupo con implicancias jurídicas, culturales y éticas en el campo del derecho internacional y los derechos humanos (Laó-Montes, 2009; Campos García, 2015). También ayudó a consolidar y visibilizar una red transnacional de activistas por los derechos raciales capaz de ejercer presión sobre los gobiernos nacionales para que adoptasen políticas específicas contra el racismo y la discriminación. Como parte de estos esfuerzos, los activistas no solo contaban con el conocimiento producido por los académicos, como sucedió especialmente en Brasil durante los años ochenta y noventa (Htun, 2004), sino que también producían, sistematizaban y difundían conocimientos nuevos y significativos sobre sus comunidades. Al plantear demandas en el área de la salud, la educación, el derecho ambiental, la capacitación laboral, la violencia de género, la erradicación de la pobreza y la brutalidad policial, entre otras, se veían obligados a recabar y generar información valiosa sobre los afrodescendientes, sus culturas y sus condiciones de vida en toda la región. Más aún, el movimiento en sí se había convertido en objeto de estudio, lo que dio lugar a numerosos trabajos sobre las movilizaciones de afrodescendientes en la América Latina contemporánea (Escobar, 2008; de la Fuente, 2012; Martínez, 2012; Pisano, 2012; Rahier, 2012; Pereira, 2013; Valero y Campos García, 2015; Paschel, 2016).

Este libro constituye un ejemplo más del impacto que los activistas del movimiento afrodescendiente han tenido en el campo de los estudios afrolatinoamericanos. Hemos concebido y dado forma a este libro en diálogo con académicos y activistas. Estos intercambios tuvieron lugar durante dos encuentros históricos auspiciados por el Afro-Latin American Research Institute de la Universidad de Harvard, en colaboración con la Universidad de Cartagena, en 2015 y 2016. Ambos eventos convocaron a figuras prominentes del movimiento afrodescendiente, muchas de las cuales habían asistido al encuentro del año

2000 en Santiago, para evaluar la implementación del Programa de Acción, sus logros y sus fracasos. Pero parte de la agenda también consistía en analizar el impacto del movimiento en el campo de los estudios afrolatinoamericanos, con el propósito de plantear nuevas interrogantes y agendas de investigación. Así como intentamos evaluar los resultados del encuentro en Santiago, también buscamos evaluar la trayectoria de este campo de estudio que, no por casualidad, ha madurado en paralelo a la consolidación y expansión del movimiento afrodescendiente. El campo ha crecido lo suficiente como para sostener publicaciones periódicas especializadas como *Estudios Afro-Asiáticos*, *Afro-Hispanic Review*, *Revista Afro-Asia*, *América Negra* (publicada en Colombia de 1991 a 1998) y *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*; impulsar la publicación de varios manuales (Andrews, 2004; Wade, 2010; Gates, 2011); mantener centros de investigación especializados como el Afro-Latin American Research Institute (ALARI), de la Universidad de Harvard, y nutrir la serie de libros *Afro-Latin America* publicados por Cambridge University Press. Precisamente porque este campo de estudio ha crecido tanto, no solo en relación con la temática sino con sus enfoques disciplinarios, sentimos la necesidad de evaluar el estado actual del mismo, sus logros recientes y sus posibles rumbos futuros. Ese es el propósito de los capítulos incluidos en este libro.

LOS CAPÍTULOOS

Al pensar en cómo habríamos de organizar el libro, nos planteamos una serie de preguntas. ¿Qué temas son fundamentales de incluir? ¿Y cómo presentar esos temas: como revisiones bibliográficas que dieran cuenta de la evolución de un campo o subcampo (¿cómo los investigadores han pensado y escrito, por ejemplo, acerca de las religiones afrolatinoamericanas a lo largo del tiempo?), como narrativas históricas basadas en una síntesis de la literatura del pasado y del presente (por ejemplo, ¿cómo han ido evolucionando y desarrollándose en el tiempo las expresiones religiosas de los afrolatinoamericanos?), o como una combinación de los dos criterios? Mientras tanto, ¿qué decir sobre los desafíos de lograr una cobertura regional y cronológica completa? Todos estos temas tienen una larga trayectoria histórica y la mayoría está presente de uno u otro modo en todos o casi todos los países de la región. ¿Cómo condensar eficazmente 500 años de experiencias que involucraron a todo el continente en artículos relativamente breves?

En relación con ambos frentes –la forma de presentar el tema y la cobertura temporal y geográfica–, resolvimos finalmente que los autores se sintieran libres de decidir cuál era la mejor manera de presentar el tema que habrían de abordar. En cuanto a la forma de presentar el

tema, la mayoría optó por una combinación de revisión bibliográfica y narrativa histórica. En cuanto a la cobertura geográfica, el libro terminó mostrando primordialmente el caso de Brasil, seguido en segundo y tercer lugar por Cuba y Colombia, respectivamente. Este especial énfasis en estos países es reflejo del tamaño de las poblaciones afrodescendientes en dichos países –en Brasil vive el 70 por ciento de los afrodescendientes de América Latina (Telles y PERLA, 2014: 26)– y también, lo que no es casual, del estado y desarrollo de los estudios afrolatinoamericanos en esos países. En un esfuerzo por asegurar una cobertura adecuada de toda Hispanoamérica, convocamos a participar a investigadores que han trabajado este tema centrándose en Argentina, América Central, la República Dominicana, México, Uruguay y Venezuela. Uno de nuestros anhelos en relación con el libro es que al poner la literatura brasileña en diálogo con sus contrapartes de la América hispana se generen interrogantes que lleven a nuevas investigaciones a ambos lados de este intercambio, lo que daría lugar a un mayor desarrollo y enriquecimiento del campo.

Cada capítulo de este libro, de principio a fin, se centra en las voces, acciones, estrategias y decisiones de los africanos y sus descendientes. En respuesta directa a las primeras generaciones de académicos, los trabajos recientes en el campo de los estudios afrolatinoamericanos privilegian el concepto de agencia negra. Los exponentes del racismo científico habían visto a los negros como víctimas desafortunadas de su inferioridad genética, y los defensores de la democracia racial no escaparon del todo a ese legado del racismo científico, por lo que suponían que los negros y mulatos progresarían en las sociedades latinoamericanas solo en la medida en que pudieran blanquearse, ya fuese genética o culturalmente. Los escritores de orientación marxista de las décadas del cincuenta y sesenta (por ej., Fernandes, 1965; Viotti da Costa, 1966; Rama, 1967; Moreno Fragninals, 1978) rechazaban en forma contundente todo indicio de racismo, pero veían a Afrolatinoamérica y a sus habitantes demasiado a merced de las necesidades y los “imperativos” del desarrollo capitalista.

El foco en la agencia o iniciativa negra queda evidenciado en el capítulo escrito por Frank Guridy y Juliet Hooker sobre los pensadores políticos negros (Capítulo 6); en el de Doris Sommer sobre los escritores negros (Capítulo 9); en el ensayo de Tianna Paschel sobre los movimientos políticos de los negros (Capítulo 7); en el ensayo de Alejandro de la Fuente sobre artistas visuales negros (Capítulo 10); y en el de Karl Offen (Capítulo 13) sobre las geografías culturales de los asentamientos negros en el Nuevo Mundo. Pero los restantes capítulos también adoptan este enfoque. En el Capítulo 2, Roquinaldo

Ferreira y Tatiana Seijas se remontan a los múltiples roles de los africanos en el comercio atlántico de esclavos, entre los cuales un rol no menor fue el de introducir las concepciones africanas del mundo en las sociedades coloniales de América. Karl Offen, en el Capítulo 13, se centra en el conocimiento medioambiental que los africanos trajeron consigo, y cómo ellos y sus descendientes aplicaron ese saber primero para entender y luego para modificar los paisajes de su nuevo hogar. Brodwyn Fischer, Keila Grinberg y Hebe Mattos adoptan una perspectiva similar en el Capítulo 5 para referirse a los paisajes jurídicos que los africanos esclavizados encontraron en el Nuevo Mundo y cómo los africanos y sus descendientes aprendieron a conocer esos paisajes para luego, a través de lobbys pacíficos y acciones legales, transformarlos gradualmente. Lara Putnam analiza las decisiones de los afrodescendientes sobre cómo y cuándo trasladarse de un lugar a otro y si convenía hacerlo, así como la evolución de las corrientes migratorias y las experiencias que tales decisiones trajeron consigo en el Capítulo 14. George Reid Andrews presenta el amplio rango de estrategias que los afrodescendientes usaron para ascender en la sociedad colonial y en las sociedades de la post-independencia.

Todos los capítulos intentan abordar las inmensas dificultades metodológicas de investigar el pasado y el presente de los afrolatinoamericanos. Por ejemplo, para recuperar las ideas y las voces de los pensadores políticos negros, Guridy y Hooker van más allá de los cánones tradicionales del pensamiento político de la región para incluir periódicos, poesías y letras de canciones de negros. En el Capítulo 10, de la Fuente advierte que la mayor parte de la producción artística sobre la cual escribe ya no existe y la mayoría de sus creadores hoy han sido olvidados. Las reconstrucciones académicas del pasado y del presente de casi todos los subcampos tratados en estos capítulos aún están en desarrollo y, en algunos casos, son solo incipientes.

El libro comienza con una sección de capítulos sobre las desigualdades profundamente arraigadas que han modelado el desarrollo en el tiempo de las sociedades afrolatinoamericanas. Ferreira y Seijas presentan el punto de partida de tales desigualdades: el comercio atlántico de esclavos, en el Capítulo 2. Al tomar nota acerca de cómo comenzaron las investigaciones académicas sobre este comercio en las décadas de los cincuenta y los sesenta con preguntas que eran básicamente cuantitativas (¿a cuántas personas involucró?, ¿de qué partes de África llegaban?, ¿a qué parte de América arribaban?), plantean cómo las investigaciones recientes han buscado complementar las interpretaciones cuantitativas con abordajes tomados de la historia social, cultural y atlántica. Estos abordajes son más proclives a

centrarse en las experiencias vividas por quienes fueron víctimas del comercio de esclavos y en la repercusión recíproca que esto tuvo para los vínculos de largo plazo entre África y América.

Los ensayos de Andrews (Capítulo 3) y Peter Wade (Capítulo 4) también comienzan tratando el tema de la esclavitud y luego avanzan para dar cuenta de la incidencia histórica y a largo plazo que tuvieron las instituciones coloniales y sus prácticas. Andrews explora las intersecciones entre la desigualdad racial, de clase y de género en la región a lo largo de los últimos 500 años. Wade, por su parte, toma como punto de partida las ideologías y regulaciones coloniales que rigieron la vida de los pueblos indígenas y oriundos de África. Si bien esas prácticas asignaban a los africanos y a los pueblos indígenas lugares diferentes en la jerarquía racial de las colonias, ello no impidió que hubiese frecuentes contactos e interacciones interraciales y que, en la mayor parte del territorio afrolatinoamericano, se registrara una inmensa población afroindígena. Hoy día, los indígenas y los negros continúan interactuando, lo que contribuye a delinear los contornos de los actuales movimientos multiculturales y las políticas públicas de los países de la región.

Centrados específicamente en Brasil, Brodwyn Fischer, Keila Grinberg y Hebe Mattos (Capítulo 5) examinan las estructuras jurídicas a través de las cuales se impuso y se mantuvo la desigualdad durante el período colonial, seguida del “silencio sobre la cuestión racial” del período posterior a la esclavitud, en el que la ley brasileña (y la de los países hispanoamericanos) omitió prácticamente toda referencia al tema racial y toda pretensión formal de mantener la desigualdad racial. Las autoras plantean que ese “silencio sobre la cuestión racial” hizo poco por revertir las desigualdades heredadas de la época colonial y, de alguna manera, operó para profundizarlas. El capítulo cierra con una revisión de las políticas recientes (posteriores a 1985) que buscan combatir la desigualdad racial.

La segunda sección de capítulos se ocupa de la esfera política. En el Capítulo 6, Guridy y Hooker analizan el amplio espectro del pensamiento político afrolatinoamericano durante el período comprendido entre los siglos XIX y XX y muestran la multiplicidad de voces y la riqueza intelectual de los debates entre aquellos pensadores. Especialmente valiosa resulta la discusión en ese capítulo sobre las feministas negras y, tal como ya se señaló, sus esfuerzos por recuperar las ideas que se expresaban en otros ámbitos por fuera de los escritos canónicos sobre política. El capítulo escrito por Paschel sobre los movimientos políticos negros también pone mucho el foco en el feminismo negro y en la participación de los afrodescendientes en momentos claves de la historia

de la región: el proceso de independencia y construcción de la nación en el siglo XIX, el auge del populismo y los movimientos políticos de masas del siglo XX y el cambio multicultural que se registra entre fines del siglo XX y principios de los años 2000 (Capítulo 7).

Una de las demandas centrales de la generación más reciente (posterior a 1980) de movimientos y pensadores negros ha sido que las sociedades latinoamericanas revisen la idea de que todas ellas eran, para usar el término brasileño, “democracias raciales”. En el Capítulo 8, Alberto y Hoffnung-Garskof rastrean cuidadosamente los orígenes del término y del concepto e identifican las variantes nacionales de Puerto Rico, República Dominicana y otros países de la América hispana. En este proceso, dejan registro del vivo intercambio de ideas sobre inclusión y exclusión racial que continúa hasta el presente.

La tercera sección de capítulos analiza el pensamiento y la acción de los afrodescendientes en diversos campos culturales: la literatura (Capítulo 9), las artes visuales (Capítulo 10), la música (Capítulo 11), la religión (Capítulo 12) y las geografías culturales (Capítulo 13). Mientras se exploran todos estos temas en los capítulos, se intenta responder algunos interrogantes conceptuales, empezando por qué queremos decir cuando hablamos de artefactos culturales afrolatinoamericanos. ¿Nos referimos a las obras producidas por los afrodescendientes, a las obras sobre temáticas afrodescendientes, a las obras que incorporan elementos culturales africanos o de base africana, o a algo completamente distinto? Sommer responde a esta pregunta centrándose en las estrategias literarias formales y, en particular, en el uso por parte de los autores negros de una “constante [...] duplicación de códigos, sistemas, creencias, significados, lenguajes, personajes”. de la Fuente adopta una definición en tres partes que incluye las obras producidas por artistas afrodescendientes, las obras que incluyen (o dicen incluir) elementos culturales de base africana y obras que, de alguna manera, hablan de raza y negritud. Stephan Palmié y Paul Christopher Johnson se ocupan, en el Capítulo 12, de la segunda parte de esa definición cuando analizan las creencias y prácticas religiosas que se dice vienen de África. Exploran el contenido y el significado de tales supuestos y cómo han evolucionado en el tiempo para generar, a partir del año 2000, una “superforma” religiosa transnacional que se nutre de elementos de toda la región y de África. También analizan a qué nos referimos cuando hablamos de “religión”, diferenciándola de las creencias y prácticas espirituales.

La religión también aparece en el capítulo sobre música escrito por Robin Moore (Capítulo 11) y en el ensayo de Offen sobre geografías culturales africanas y afrolatinoamericanas (Capítulo 13). La

música estaba íntimamente ligada a la observancia religiosa africana, y el origen de muchas formas musicales de los siglos XIX y XX –la rumba cubana, la samba brasileña, el candombe uruguayo– se remonta a la música ritual africana. Cuando esas formas fueron comercializadas y “nacionalizadas” (Moore, 1997) a principios del siglo XX y se convirtieron en símbolos centrales de la identidad nacional, ¿de qué manera cambió su relación con la negritud y las tradiciones de origen africano en las que se basaban? Offen examina los significados espirituales que los africanos y sus descendientes extrajeron de los paisajes del Mundo Nuevo y el saber científico que aplicaron a esos paisajes. Estos dos tipos de saberes fueron fundamentales para la supervivencia de los esclavos en las plantaciones y para la creación de los quilombos independientes y las comunidades de negros libres en los campos. Todavía continúan alimentando los debates sobre las comunidades rurales negras y sus reclamos en materia de derechos culturales y derechos sobre la tierra.

Con el objeto de reflejar una importante tendencia que se viene registrando recientemente en los círculos académicos de las ciencias sociales y humanas, hay un último conjunto de capítulos que se ocupan del rol de las conexiones y los espacios transnacionales en la vida afro-latinoamericana. Putnam explora, desde el comercio atlántico de esclavos hasta el presente, las diferentes corrientes migratorias que se dieron dentro de América Latina y desde América Latina a otros destinos de América del Norte y Europa (Capítulo 14). En línea con el énfasis del libro en la agencia, Putnam plantea cómo, cuándo y por qué numerosos individuos, familias y comunidades enteras tomaron decisiones estratégicas para abandonar determinados lugares y mudarse a otros, lo que produjo una serie de desplazamientos que configuró en forma indeleble las sociedades de la región. El capítulo que cierra el libro, escrito por Jennifer A. Jones, se centra específicamente en la migración afrolatinoamericana a los Estados Unidos y en el reciente surgimiento de un nuevo subtema de interés académico: los estudios afrolatinos (Capítulo 15). Reflejando los desafíos que esta migración supone para entender la cuestión racial en este país y en América Latina, Jones insta a comprometernos en un mayor desarrollo de los estudios afrolatinos como un campo capaz de mediar entre el estudio de la diáspora africana, los estudios afroamericanos y los estudios afrolatinoamericanos.

TEMAS FUTUROS

Nuestro libro pone de manifiesto la complejidad y la riqueza de este campo de estudio en expansión, pero de ninguna manera pretende agotarlo. Hay numerosos temas que han generado un importante corpus

de conocimiento –género y patriarcado, emancipación de esclavos, la resistencia de los cimarrones y esclavos, el auge de los regímenes jurídicos de derechos humanos en relación con la negritud– que podrían haberse incluido en nuevos capítulos. Estos temas aparecen en los capítulos del libro, pero admitimos que podría haber otras formas de organizar el tratamiento de las temáticas de este campo.

Muchos de los capítulos son cronológicamente ambiciosos y abarcan el período colonial y el de la construcción nacional. Al adoptar ese horizonte temporal, indagan en el impacto que la esclavitud tuvo a largo plazo sobre las sociedades posteriores a la emancipación. Este es uno de los interrogantes que han guiado las investigaciones en este campo desde los estudios comparativos de mediados del siglo XX, que sugerían que las diferencias en las relaciones raciales modernas debían atribuirse a la evolución de diferentes sistemas de esclavitud. En las décadas de los setenta y los ochenta, los académicos criticaban lo que percibían como narrativas teleológicas que conectaban los distintos sistemas de esclavitud y las relaciones raciales posteriores a la emancipación. Por ejemplo, Carl Degler (1971: 92) llegó a la conclusión de que la esclavitud no configuró las relaciones raciales de un modo “fundamental”. En su estudio comparativo de los regímenes racistas en Estados Unidos y Sudáfrica, John Cell (1982: xii) planteó una formulación similar, bajo el argumento de que la esclavitud tuvo “relativamente poco que ver” con las dinámicas raciales ulteriores. Anthony Marx (1998: 8-9) también sostuvo que los sistemas de esclavitud “no explican directamente” el orden racial posterior. Ninguno de estos autores negó que hubiese cierta relación entre la esclavitud y las relaciones raciales posteriores a la emancipación, pero no ahondaron en la naturaleza ni en la posible importancia de tales relaciones.

Los investigadores que abordan este problema han advertido recientemente sobre la necesidad de prestar mucha atención a las expectativas y los objetivos contradictorios que alimentan los procesos de emancipación en todas partes. Rebecca Scott puso el énfasis en la imprevisibilidad de estos procesos en su histórico estudio comparado entre Louisiana y Cuba, y alegó que es poco probable que pueda encontrarse alguna “explicación general simple” que dé cuenta de los diferentes resultados sobre cómo las sociedades esclavistas han evolucionado después de la emancipación. “Ni las estructuras ni las luchas podrían determinar enteramente el resultado”, advierte; de allí la necesidad de estudiar de qué modo los conflictos sobre derechos, posicionamientos y recursos produjeron diferentes resultados en cada caso (Scott, 2005: 263, 264). Pero estos conflictos estaban enmarcados en prácticas, entendimientos y expectativas

preexistentes, de modo que sigue siendo necesario investigarlos bajo el régimen de la esclavitud para establecer su posible continuidad y cambio. Andrews (2004: 8) propone un posible camino de análisis hacia el futuro cuando señala patrones que podrían ser objeto de investigaciones específicas: “formas de comportamiento surgidas durante la esclavitud [...] demostraron ser inesperadamente duraderas y perdurables y siguieron modelando el curso de la historia afrolatinoamericana [...] en los siglos XIX y XX”.

Entre esos comportamientos que demostraron ser marcadamente resilientes se encuentran las prácticas culturales de base africana. Hay una literatura cada vez más prolífica sobre la reproducción y longevidad de la cultura africana en las sociedades coloniales, motivada en los largos debates sobre la “*creolización*” (Mintz y Price, 1992; Thornton, 1998; Sweet, 2003; Bennett, 2003, 2009). Tal como se plantea en varios capítulos del libro, algunas de estas prácticas culturales son consideradas componentes fundacionales de la identidad nacional en el siglo XX, aunque no siempre es claro por qué se eligieron algunas y otras no. Los procesos de nacionalización cultural estuvieron invariablemente mediados por esfuerzos de estilización, apropiación y filtración para que las culturas populares fueran descifrables y aceptables para las clases medias. ¿Debemos interpretar esto fundamentalmente como una expresión de la resiliencia y creatividad de los afrolatinoamericanos o como estrategias exitosas de cooptación por parte de la élite para despojar a los afrodescendientes de su cultura? ¿Cuáles son las implicancias sociales y políticas de transformar símbolos y artefactos de la diáspora africana en símbolos nacionales? ¿Estos procesos llevan a la mercantilización y despolitización de tales símbolos (Hanchard, 1994), o crean oportunidades para la acción política, el empoderamiento y la formación de la comunidad, por no hablar del sustento, la visibilidad y la movilidad social de quienes los usan (Abreu, 2015; Hertzman, 2013; Putnam, 2013; Alberto, 2011; Moore, 1997)? Estos debates no son estrictamente académicos, ya que los activistas muchas veces han evaluado la efectividad de los espacios culturales para presentar sus reclamos de justicia racial. Por ejemplo, en los países donde los debates abiertos sobre racismo y discriminación no son oficialmente aceptados, como en Cuba o en Brasil durante la dictadura, el arte pasó a ser una plataforma desde donde discutir temas de justicia racial (Fernandes, 2006; de la Fuente, 2008, 2010, 2013, 2017; Alberto, 2011; Gaiter, 2015).

El impacto a largo plazo de los procesos coloniales también apunta a otra importante área de investigación: la comparación con las poblaciones indígenas. Años atrás, Peter Wade (1997: 39) planteó la necesidad de integrar “a los negros y pueblos indígenas en un mismo marco

teórico, reconociendo a la vez sus diferencias históricas”. Tal como lo detalla en su capítulo del libro, se han escrito trabajos importantes sobre las relaciones afroindígenas en los últimos años, lo que incluye estudios sobre comunidades de origen mixto, africano e indígena, como los garífunas de América Central. Pero tomar seriamente la posición de Wade (1997: 35) sobre “el diferente lugar que ocupaban los negros e indígenas en el espacio político e imaginado de la nación” significa estar frente a historias contrastantes de inclusión y ciudadanía que ameritan más atención. Es bien sabida la desigualdad en el lugar en la escala social que ocupaban en tiempos de la colonia los denominados “indios” y “negros”. ¿Hasta qué punto estas configuraciones crearon plataformas diferentes de construcción de ciudadanía y sentido de pertenencia tras la independencia (Larson, 2004; Sanders, 2004; Gotkowitz, 2011)? ¿Por qué las ideologías de mestizaje y armonía racial se dieron en algunos países, pero no en otros? Los académicos interesados en estas ideologías se beneficiarían de cruzar la tradicional línea divisoria entre pueblos originarios y afrodescendientes. Más aún, como menciona Andrews en su discusión sobre la desigualdad, las tasas de pobreza de los indígenas de la región son en general más altas que las de los afrodescendientes (con excepción de Uruguay). ¿Por qué? Para usar la expresión de Florencia Mallon (2011: 281), pueden encontrarse “vestigios coloniales” en la historia de los pueblos originarios y afrodescendientes, pero al parecer operan de diferente manera.

Estas preguntas y agendas no solo tienen que ver con reconstruir el pasado. El campo de los estudios afrolatinoamericanos está profundamente implicado en las luchas actuales por la justicia racial y su existencia es inseparable de los esfuerzos de movilización del pasado. Es indispensable llegar a entender de manera más profunda estas historias de raza, cultura, nación y movilización para vislumbrar futuros de igualdad, respeto, coexistencia y pertenencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, C. D. 2015 *Rhythms of Race: Cuban Musicians and the Making of Latino New York City and Miami, 1940-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Aguirre Beltrán, G. 1946 *La población negra de México* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Aguirre Beltrán, G. 1958 *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Alberto, P. L. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nueva York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010 *Blackness in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Andrews, G. R. 2016 *Afro-Latin America: Black Lives, 1600-2000* (Cambridge: Harvard University Press).
- Arredondo, A. 1939 *El negro en Cuba* (La Habana: Alfa).
- Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas 2001 “Informe de la Conferencia Regional de las Américas Santiago, Chile, 5-7 de diciembre de 2000” en <http://trabajo.gob.ar/downloads/diversidadsexual/conferencia_chile_2000.pdf>.
- Balán, J. 2013 “Latin American Higher Education Systems in a Historical and Comparative Perspective” en Balán, J. (ed.) *Latin America's New Knowledge Economy* (Nueva York: Institute of International Education).
- Banco Interamericano de Desarrollo (BID) 2017 “Género y diversidad” en <<http://www.iadb.org/es/temas/genero-pueblos-indigenas-y-afrodescendientes/que-hacemos.9601.html>>.
- Bastide, R. y Fernandes, F. (eds.) 1953 *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo* (San Pablo: Anhembi)
- Bennett, H. 2003 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity and Creole Consciousness* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bennett, H. 2009 *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico* (Bloomington: Indiana University Press).
- Betancourt, J. R. 1945 *Prejuicio, ensayo polémico* (Camagüey: s/d).
- Betancourt, J. R. 1959 *El negro: Ciudadano del futuro* (La Habana: Cárdenas y Cía).
- Bicudo, V. 1947 “Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo” en *Sociologia*, Vol. 9, N° 3: 196-219.
- Borucki, A.; Eltis, D. y Wheat, D. 2015 “Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America” en *American Historical Review*, Vol. 120, N° 2: 433-461.
- Bowser, F. 1974 *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650* (Stanford: Stanford University Press).
- Carbonell, W. 1961 *Crítica, cómo surgió la cultura nacional* (La Habana: Editorial Yaka).
- Campos García, A. 2015 “Normalización y formación del modelo de justicia social de los derechos humanos: El tema afrodescendiente y la contribución del sistema interamericano 2005-2011” en Valero, S. y Campos García, A. (eds.) *Identidades*

- políticas en tiempos de afrodescendencia: Auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos* (Buenos Aires: Corregidor).
- Carneiro, E. 1936 *Religiões negras: Notas de etnografia religiosa* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Carneiro, E. 1937 *Negros bantus: Notas de etnografia religiosa e de folk-lore* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Castellanos, I. 1916 *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista medico-legal* (La Habana: Imprenta de Lloredo y Cía).
- Cell, J. W. 1982 *The Highest Stage of White Supremacy: The Origins of Segregation in South Africa and the American South* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Colmenares, G. 1979 *Popayán: Una sociedad esclavista* (Bogotá: La Carreta).
- Congresso Afro-Brasileiro (Recife) (ed.) 1937 *Novos estudos afro-brasileiros* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Congresso Afro-Brasileiro (Salvador) (ed.) 1940 *O negro no Brasil: Trabalhos apresentados ao 2o Congresso Afro-Brasileiro* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Conrad, R. 1972 *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888* (Berkeley: University of California Press).
- Davis, D. B. 1966 *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca: Cornell University Press).
- Davis, D. B. 1975 *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (Ithaca: Cornell University Press).
- Dean, W. 1976 *Rio Claro: A Brazilian Plantation System, 1820-1920* (Stanford: Stanford University Press).
- De Carvalho Neto, P. 1955 *La obra afro-uruguaya de Ildefonso Pereda Valdés* (Montevideo: Centro de Estudios Folklóricos del Uruguay).
- De Carvalho Neto, P. 1971 *Estudios afros: Brasil, Paraguay, Uruguay, Ecuador* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Degler, C. 1971 *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (Nueva York: Macmillan).
- Deive, C. E. 1980 *La esclavitud del negro en Santo Domingo, 1492-1844* (Santo Domingo: Museo del Hombre Dominicano).
- De Friedemann, N. S. y Arocha, J. 1986 *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* (Bogotá: Planeta).
- de la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- de la Fuente, A. 2008 "The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 40, N° 4: 697-720.
- de la Fuente, A. 2011 *Queloides: Race and Racism in Cuban Contemporary Art* (Pittsburgh: Mattress Factory).
- de la Fuente, A. 2012 "'Tengo una raza oscura y discriminada...': El movimiento afrocubano: hacia un programa consensuado" en *Nueva Sociedad* N° 242: 92-105.
- de la Fuente, A. 2013 *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- de la Fuente, A. 2017 *Diago: The Pasts of this Afro-Cuban Present* (Cambridge: Cooper Gallery y Harvard University Press).
- Do Nascimento, A. 2003 *Quilombo: Vida, problemas, e aspirações do negro* (San Pablo: FAPESP / Editora 34).
- Do Valle Silva, N. 1978 "Black-White Income Differentials: Brazil, 1960", Tesis de doctorado, University of Michigan.
- Elkins, S. 1959 *Slavery* (Chicago: University of Chicago Press).
- Escalante, A. 1964 *El negro en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Escobar, A. 2008 *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes* (Durham: Duke University Press).
- Fernandes, F. 1965 *A integração do negro na sociedade de classes* (San Pablo: Dominus).
- Fernandes, S. 2006 *Cuba Represent! Cuban Arts, State Power, and the Making of New Revolutionary Cultures* (Durham: Duke University Press).
- Figueras, F. 1907 *Cuba y su evolución colonial* (La Habana: Imprenta Avisador Comercial).
- Franklin, J. H. 1967 *From Slavery to Freedom: A History of Negro Americans* (Nueva York: Knopf).
- Freyre, G. 1933 *Casa-grande e senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (Río de Janeiro: J. Olympio).
- Freyre, G. 1936 *Sobrados e mucambos, decadência do patriarcado rural no Brasil* (San Pablo: Companhia Editora Nacional).
- Gaiter, C. 2015 "Introspection and Projection in Cuban Art" en Braham, P. *African Diaspora in the Cultures of Latin America, the Caribbean, and the United States* (Newark: University of Delaware Press).
- Gates, H. L. 2011 *Black in Latin America* (Nueva York: New York University Press).

- Geler, L. 2010 *Andares negros, caminos blancos: Afroporteños, estado y nación: Argentina a fines del siglo XIX* (Rosario: Prohistoria / TEIAA).
- Gotkowitz, L., (ed.) 2011 *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present* (Durham: Duke University Press).
- Gould, S. J. 1996 *The Mismeasure of Man* (Nueva York: W.W. Norton) Segunda edición.
- Guerreiro Ramos, A. 1957 *Introdução crítica à sociologia brasileira* (Río de Janeiro: Andes).
- Guridy, F. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hall, G. M. 1971 *Social Control in Slave Plantation Societies: A Comparison of St. Domingue and Cuba* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Hanchard, M. G. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Harris, M. 1964 *Patterns of Race in the Americas* (Nueva York: Walker).
- Hasenbalg, C. 1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Río de Janeiro: Graal).
- Hellwig, D. 1990 "Racial Paradise or Run-around? Afro-North American Views of Race Relations in Brazil" en *American Studies*, Vol. 31, N° 2: 43-60.
- Hernández, T. K. 2013 *Racial Subordination in Latin America: The Role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights Response* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Hertzman, M. A. 2013 *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Hoetink, H. 1973 *Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on Their Nature and Nexus* (Nueva York: Harper and Row).
- Htun, M. 2004 "From 'Racial Democracy' to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil" en *Latin American Research Review*, Vol. 39, N° 1: 60-89.
- Ingenieros, J. 1913 *Sociología argentina* (Madrid: D. Jorro).
- Klein, H. S. 1967 *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba* (Chicago: University of Chicago Press).
- Knight, F. 1970 *W. Slave Society in Cuba during the Nineteenth Century* (Madison: University of Wisconsin Press).

- Laó-Montes, A. 2009 “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina” en *Universitas Humanística*, N° 68: 207-45.
- Larson, B. 2004 *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Nueva York: Oxford University Press).
- Machado, M. H. P. T. 1987 *Crime e escravidão: Trabalho, luta, e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888* (San Pablo: Brasiliense).
- Mallon, F. 2011 “Indigenous Peoples and Nation States in Latin America” en Moya, J. C. (ed.) *Oxford Handbook of Latin American History* (Nueva York: Oxford University Press).
- Maloney, G., (ed.) 1994 *Obra selecta: Armando Fortune* (Panamá: Instituto Nacional de Cultura).
- Martínez, M. I. (ed.) 2012 *El despertar de las comunidades afrocolombianas* (Houston: Editorial LACASA).
- Marx, A. W. 1998 *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Mintz, S. W. y Price, R. 1992 *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective* (Boston: Beacon Press).
- Moore, R. 1997 *Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Moreno Fraginalls, M. 1978 *El ingenio: El complejo económico social cubano del azúcar* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Moura, C. 1959 *Rebeliões de senzala: Quilombos, insurreições, guerrilhas* (San Pablo: Edições Zumbi).
- Moura, C. 1977 *O negro, de bom escravo a mau cidadão?* (Río de Janeiro: Conquista).
- Nascimento, Abdias do, (ed.) 1968 *O negro revoltado* (Río de Janeiro: GRD).
- Nina Rodrigues, R. 1900 *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia* (Bahía: Reis).
- Nistal Moret, B. 1984 *Esclavos prófugos y cimarrones: Puerto Rico, 1770-1870* (Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico).
- Nogueira, O. 1942 “Atitude desfavorável de alguns anunciantes de São Paulo em relação a seus empregados de cor” en *Sociologia*, Vol. 4, N° 4: 324-358.

- Oliveira Viana, F. J. 1922 *Populações meridionais no Brasil* (San Pablo: Monteiro Lobato e Cia).
- Ortiz, F. 1906 *Los negros brujos: Apuntes para un estudio de etnologia criminal* (Madrid: Editorial América).
- Ortiz, F. 1916 *Hampa afro-cubana: Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público* (La Habana: Revista Bimestre Cubana).
- Paschel, T. S. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Pereira, A. A. 2013 *O mundo negro: Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil* (Río de Janeiro: Pallas / FAPERJ).
- Pisano, P. 2012 *Liderazgo político 'negro' en Colombia, 1943-1964* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Portuondo Linares, S. 1950 *Los independientes de color: Historia del Partido Independiente de Color* (La Habana: Ministerio de Educación).
- Putnam, L. 2013 *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Rahier, J. M. (ed.) 2012 *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Rama, C. M. 1967 *Los afro-uruguayos* (Montevideo: El Siglo Ilustrado).
- Ramos, A. 1937 *As culturas negras no Novo Mundo* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Ramos, A. 1940 *O negro brasileiro* (San Pablo: Companhia Editora Nacional).
- Reis, J. J. 1986 *Rebelião escravo no Brasil: História do levante dos malês* (San Pablo: Brasiliense).
- Rout, L. B. 1976 *The African Experience in Spanish America, from 1502 to the Present Day* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Sanders, J. E. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Scott, R. J. 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Skidmore, T. E. 1974 *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (Nueva York: Oxford University Press).

- Skidmore, T. E. 1992 "Fact and Myth: Discovering a Racial Problem in Brazil" (s/d: Kellogg Institute for International Affairs, University of Notre Dame) Documento de Trabajo N° 173,
- Stampf, K. M. 1956 *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South* (Nueva York: Knopf).
- Sweet, J. H. 2003 *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Telles, E. y Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) 2014 *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Thornton, J. K. 1998 *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Toplin, R. B. (ed.) 1974 *Slavery and Race Relations in Latin America* (Westport: Greenwood).
- Valenilla Lanz, L. 1919 *Cesarismo democrático: Estudios sobre las bases efectivas de la Constitución de Venezuela* (Caracas: El Cojo).
- Valero, S. y Campos García, A. (eds.) 2015 *Identidades políticas en tiempos de afrodescendencia: Auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos* (Buenos Aires: Corregidor).
- Viotti da Costa, E. 1966 *Da senzala à colônia* (San Pablo: Difusão Européia do Livro).
- Wade, P. 2010 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press) Segunda edición.
- Whitten, N. 1974 *Black Frontiersmen: A South American Case* (Nueva York: Wiley).
- Wilson, W. J. 1978 *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Woodward, C. V. 1955 *The Strange Career of Jim Crow* (Nueva York: Oxford University Press).
- Yashar, D. 2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Zapata Olivella, M. 1980 *He visto la noche: Las raíces de la furia negra* (Medellín: Bedout).
- Zapata Olivella, M. 1989 *Las claves mágicas de América* (Bogotá: Plaza y Janés).
- Zapata Olivella, M. 1990 *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu* (Bogotá: Rei Andes).

I

DESIGUALDADES

CAPÍTULO 2
EL COMERCIO DE ESCLAVOS
A AMÉRICA LATINA
UNA EVALUACIÓN HISTORIOGRÁFICA

Roquinaldo Ferreira y Tatiana Seijas

INTRODUCCIÓN

Dos corrientes interpretativas han marcado la historiografía del comercio de esclavos a América Latina. La primera se compone de estudios cuantitativos que buscan estimar el número de africanos que fueron esclavizados y llevados a América (Curtin, 1969). Las contribuciones de este paradigma cuantitativo son inmensas y se encuentran compiladas en la base de datos sobre el comercio transatlántico de esclavos, Trans-Atlantic Slave Trade Database (TSTD), que ha sido elaborada por múltiples autores y constituye una poderosa herramienta que ha atrapado la imaginación de los investigadores sobre la migración más grande de la historia.¹ En esta base de datos se encuentra información detallada sobre los recorridos y destinos de este comercio, lo que permite mostrar la trascendencia de América Latina –sobre todo, de Brasil– en la formación de la diáspora africana.

Sin embargo, la gigantesca contribución de esta base de datos sobre el comercio de esclavos ha tenido, en cierta medida, una contracara. En primer lugar, la tendencia a las grandes escalas y el análisis de números fríos no siempre son la mejor ventana para introducirnos en historias que, en última instancia, están hechas de

¹ La base de datos TSTD o Voyages incluye más de 34.000 expediciones de traslado de esclavos ocurridas entre 1514 y 1866. Véase VV.AA. / TSTD (2016).

experiencias individuales. Al escribir desde una perspectiva que sobrealza la dimensión estructural del tráfico de esclavos, los académicos de la corriente cuantitativa no han dado cuenta de la dimensión humana. En segundo lugar, el paradigma cuantitativo tal vez ha sobredimensionado el nivel de confiabilidad de los datos oficiales, que no dejan de ser una representación imperfecta de las múltiples capas que intervinieron en este comercio. En tercer lugar, el énfasis puesto por la base de datos en los registros de embarcaciones y recuentos pasa por alto la realidad del contrabando que, en el contexto ibérico, obligaría a los investigadores a “peinar” los archivos locales en busca de evidencias de esta actividad para estar en condiciones de producir cifras que se ajusten más a la realidad en el terreno. Los pocos estudios que sí dan cuenta del tráfico ilegal apelando a fuentes locales, como documentos notariales, demuestran el potencial de esta metodología para modificar las tradicionales periodizaciones del tráfico de esclavos a ciertas regiones y para dimensionar con mayor precisión el volumen del comercio en general (Seijas y Sierra Silva, 2016; Stark, 2009).

En líneas generales, los historiadores sociales que adoptan el enfoque cuantitativo están comenzando a explorar el comercio nacional o interamericano y a analizar mercados de esclavos específicos de América Latina. Estos nuevos esfuerzos se suman a trabajos realizados por científicos sociales que han sido pioneros en el análisis del impacto de la esclavitud en la estructura socioeconómica de las sociedades en los períodos colonial y poscolonial (Klein y Vidal Luna, 2010; Bergad, Iglesias García y Barcia, 1995; Klein, Moreno Fragnals y Engerman, 1983).

El segundo paradigma, inspirado en la antropología cultural, estudia las implicaciones sociales y culturales del comercio de esclavos. Esta corriente historiográfica ha experimentado importantes cambios en las últimas décadas: pasó de los debates sobre retención cultural y criollización al estudio de las estrategias de construcción comunitaria y reinención cultural en África y América. Esta perspectiva de diáspora/atlántica más reciente ha sido especialmente útil para analizar la dinámica policultural que tuvo lugar en la cuenca del Atlántico (Thornton, 2015; Sweet, 2011; Hawthorne, 2010). Tal como lo han demostrado los historiadores sociales, el auge del tráfico de esclavos incidió sustancialmente en las relaciones comerciales así como en las identidades sociales de la población de la región atlántica (Thornton, 2016; Green, 2012). Mediante la adopción de un enfoque microhistórico, los investigadores se han propuesto acentuar la dimensión humana del comercio de esclavos, poniendo de relieve las diversas maneras

en que los africanos lograron resistir y negociar espacios en un contexto de expansión de la esclavitud atlántica (Candido, 2013; Ferreira Furtado, 2012).

Este capítulo sigue una cronología lineal y pone especial atención en la interconexión del comercio ibérico. Un breve repaso por la época en que las coronas de España y Portugal estuvieron unidas (1580-1640) nos permite entender por qué las colonias españolas y portuguesas en América ya tenían un historial en común desde tiempo atrás, sobre todo en lo que concierne al tráfico de esclavos. De hecho, esta historia de fusión ha permitido a los académicos tomar a América Latina como una categoría de análisis e investigar temas como la diáspora africana en un marco geográfico mayor que incluye, acertadamente, a África (Seijas y Ferreira, 2017).

Si bien la cuantificación del comercio de esclavos es un proyecto en permanente elaboración, existe consenso de que hubo entre diez y once millones de personas forzadas a migrar de África a América. Entre el 50 y el 60 por ciento de estas personas fueron obligadas a desembarcar en América Latina, en puertos tan distantes geográficamente como Salvador y Veracruz (Borucki, Eltis y Wheat, 2015; Klein, 2010).² Este capítulo registra el crecimiento del comercio de esclavos a América Latina desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII inclusive, cuando los colonialismos de Portugal y España avanzaron a todos los confines del continente americano. El impacto del comercio sobre los cambios socioculturales y la formación de la identidad son centrales para esta historia. La persistencia del tráfico de esclavos, a pesar del surgimiento de las fuerzas abolicionistas, subraya hasta qué punto la esclavitud fue un sostén de la sociedad colonial tanto como de las sociedades recién independizadas del continente americano.

LA FASE INICIAL: DE LAS FACTORÍAS PORTUGUESAS EN ÁFRICA A LAS COLONIAS IBÉRICAS EN AMÉRICA

Varios factores explican la preponderancia de América Latina en el comercio transatlántico de esclavos. Primero: la región sufrió una catástrofe demográfica tras el colonialismo europeo que diezmó a millones de indígenas, forzando a los europeos a buscar mano de obra

2 La base de datos TSTD sobre los viajes documentados de 4.523.748 de personas que desembarcaron en el Caribe hispano, el continente español y en Brasil entre 1514 y 1866; la base de datos registra un total de 9.180.918 de personas que desembarcaron en América. El porcentaje llegado a América Latina asciende a 49,27 por ciento. El conjunto de los datos estimados de la base de datos TSTD sugiere que la cifra es mayor, con un total de 6.157.289 (58 por ciento) de personas que llegaron a América Latina (VV.AA./TSTD, 2016).

productiva en otros lugares. Segundo: Portugal ya traficaba esclavos a Europa y a otras regiones de África, lo que facilitó su desembarco en América con este tipo de comercio (De Almeida Mendes, 2008). Tercero: el tráfico de esclavos a América Latina refleja el lugar que ocupaba la región en los inicios de la economía moderna global, basada principalmente en la producción masiva de productos primarios agrícolas (*commodities*) para exportar a Europa (Menard y Schwartz, 1993). El auge del sistema de plantaciones –definido como el orden político y económico basado en el trabajo esclavo en las plantaciones tropicales del Nuevo Mundo– fue producto del tráfico de esclavos.

La primacía de los portugueses en el comercio de esclavos a América Latina es el resultado del modelo inicial de colonialismo que imperó en la región del Atlántico. La corona portuguesa priorizaba el control de las exportaciones desde África Occidental, mientras que la corona española se centraba en una política de asentamiento territorial en América. Los mercaderes portugueses durante el siglo XV convirtieron la zona costera de África Occidental en su zona de influencia comercial y cultural y se posicionaron de modo tal de tener el control del comercio transatlántico.

Las redes portuguesas en África, con base en Senegambia, la Costa de Oro y África Central, permitieron a los traficantes de esclavos satisfacer la creciente demanda de mano de obra en la América española y en Brasil. El comercio a Europa desde mediados del siglo XV ya había dado origen a comunidades africanas y de afrodescendientes de considerable importancia en ciudades como Lisboa, Sevilla y Valencia (Garofalo, 2012; Blumenthal, 2009; Saunders, 1982). Este comercio también había cruzado el Atlántico llevando esclavos africanos a trabajar, por ejemplo, en las plantaciones de caña de azúcar de Madeira (Seibert, 2013; De Almeida Mendes, 2012; Phillips, 2011). El tráfico de esclavos a la América española y a Brasil fue consecuencia de estas redes comerciales sumamente eficaces, que se dirigieron primero a las colonias españolas de América, a partir de principios del siglo XVI, y más tarde a Brasil, de la década de los setenta del siglo XVI en adelante (Green, 2012).

El azúcar, más que ningún otro producto, representa la estrecha relación que hubo entre el surgimiento de un mercado de trabajo internacional (basado en la esclavitud) y el desarrollo de la economía de las plantaciones, que trazaba un vínculo entre Europa, África y América (Schwartz, 2004). La primera producción de azúcar a gran escala en tierras tropicales tuvo lugar en la colonia portuguesa de Santo Tomé y Príncipe, pero el sistema de plantaciones fue perfeccionado en América, primero en Brasil y después en el Caribe (Galloway,

1989; Schwartz, 1985). El alto índice de mortalidad de estas regiones alimentó una sed insaciable de mano de obra esclava. El valor del azúcar era tal que su producción –basada en el trabajo de los esclavos– fue pilar de la economía de Cuba durante el siglo XIX y responsable de que el comercio de esclavos prosperara aun cuando en la mayor parte de la cuenca del Atlántico habían triunfado las iniciativas abolicionistas (Graden, 2014).

La producción de azúcar exigía la construcción de una maquinaria transatlántica de adquisición de mano de obra. En el siglo XVI, el número de esclavos africanos, que trabajaban junto con indígenas en los ingenios de la isla La Española, a veces sumaba hasta cien, lo cual indica la importancia de la esclavitud en la primera etapa de la colonización española en el Caribe (Rodríguez Morel, 2012; Cassá, 1978). Si bien los cálculos varían significativamente, se estima que incluso antes del año 1581 pudieron haber arribado desde África al Caribe unos 16.500 esclavos (Green, 2012). Los esclavos de origen africano también cumplieron un rol importante en la economía del siglo XVI en Cuba así como en las plantaciones de caña de azúcar de la región central de México (de la Fuente, García del Pino e Iglesias Delgado, 2008; Brockington Gutiérrez, 1989; Barrett, 1970). Tiempo después, la dependencia de los esclavos africanos ganó mayor impulso, fundamentalmente por la catástrofe demográfica de los pueblos originarios y las restricciones legales para someterlos a la esclavitud.

UNIÓN DE LAS CORONAS DE ESPAÑA Y PORTUGAL (1580-1640): RECONSIDERANDO EL “ASIENTO” PORTUGUÉS Y EL IMPACTO SOCIOECONÓMICO DE LA ESCLAVITUD EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA

El comercio de esclavos en la América española funcionó bajo un sistema semimonopólico en el que la corona celebraba contratos o “asientos” con mercaderes extranjeros a quienes les concedía permisos para entregar una cantidad especificada de esclavos en determinados puertos (Cartagena de Indias, Veracruz y Buenos Aires) (Scelle, 1906). El asiento se desarrolló a fines del siglo XVI como una forma de expandir el volumen del tráfico de esclavos en respuesta a la urgente necesidad de contar con más mano de obra. Esta expansión también beneficiaba al tesoro real, ya que los titulares de contratos de asiento debían pagar aranceles y dividendos por el privilegio de traficar gran cantidad de esclavos. Este sistema de asientos coexistía con una práctica anterior que consistía en que la corona expedía a favor de ciertos funcionarios o beneficiarios permisos que los autorizaba a viajar con un número determinado de esclavos para su atención personal, a sabiendas de que podrían venderlos en la América española (Seijas, 2014).

Los asientos y permisos individuales, al igual que otros trámites exigidos, como registros de embarcaciones e inspecciones oficiales en los puertos de desembarque, tenían por objeto controlar el comercio y asegurar que fuera rentable para la corona. Sin embargo, los contratos de asiento solo deben considerarse como una fuente de información parcial, ya que algunos traficantes no realizaban los viajes consignados en sus contratos de licencia, mientras que otros falsificaban descaradamente la cantidad de cautivos que traían a puerto. Los traficantes, que adquirían sus contratos de asiento en España, se confabulaban con los funcionarios del puerto para anotar menos esclavos que los verdaderamente embarcados en África y luego, al llegar a destino en las colonias españolas de América, procedían de la misma manera. Una vez que los esclavos desembarcaban, los traficantes locales encontraban comerciantes ansiosos por la mercadería recién arribada, aun cuando los papeles no estuvieran en regla. Las irregularidades en el registro de los números de la corona, sumadas a la inmensidad de las costas mayormente desprotegidas de toda la América española, facilitaron el desarrollo del contrabando (Eagle, 2014; Navarrete Peláez, 2007).

Hasta hace poco tiempo, la mayoría de los estudios sobre el tráfico de esclavos a la América española utilizaba la periodización de la Unión ibérica (1580-1640), es decir, la época en que el imperio portugués estuvo bajo el dominio de la corona española (Vila Vilar, 1977). A esta época suele denominársela “el período del asiento portugués” porque la corona tendía a conceder estos contratos preferentemente a los traficantes portugueses (Studnicki-Gizbert, 2007). Casi 400.000 esclavos africanos desembarcaron en la América española durante el período de la unión de España y Portugal en lo que fue el primer momento de apogeo del tráfico de esclavos, solo superado en el siglo XIX.³ Sin embargo, investigaciones más recientes reconocen que a los españoles también se los benefició con contratos que los habilitaban a llevar esclavos africanos a las colonias españolas de América durante este período y los años subsiguientes. A partir de 1640, la corona otorgó contratos de asiento también a holandeses, genoveses y, más tarde, a ingleses, quienes continuaron trayendo africanos a las colonias españolas en condiciones de esclavitud (Ribeiro da Silva, 2011; Vega Franco, 1984; García de León, 2001; Anes, 2007).

3 La base de datos TSTD registra un total de 386.092 personas que desembarcaron en “las colonias del Caribe y el continente” (principales lugares de desembarque) entre 1580 y 1640. De ese total, 163.447 desembarcaron de barcos portugueses (VV.AA/TSTD, 2016). Según otra estimación, fueron 444.900 los cautivos que desembarcaron en la América española entre esas mismas fechas (Borucki, Eltis y Wheat, 2015: 442).

Los académicos deben adoptar una mirada de más largo alcance en relación al tráfico de esclavos con el objeto de desafiar la idea de que la esclavitud en la América española perdió importancia económica después de 1640. Si bien algunos trabajos pioneros en el campo de la historia social admiten que el comercio esclavista a América continuó después de la disolución de la unión de las coronas de España y Portugal, la mayoría de los estudios cuantitativos siguen usando el marco temporal de 1580 a 1640, lo que impide, de alguna manera, examinar las consecuencias sociales y económicas de este continuo arribo de africanos a América (Studer, 1984; Canabrava, 1984; Curtin, 1969). La larga vigencia de esta periodización también ha desalentado a los académicos a ponderar los números de este tráfico a finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII, pese a que continuaba la venta de esclavos nacidos en África así como en el continente americano. Los estudios cuantitativos sobre México y el Río de la Plata, que abarcan más allá del período comprendido entre 1580 y 1640, demuestran el potencial de trascender los marcos temporales ya superados (Seijas y Sierra Silva, 2016; Schultz, 2016; Moutoukias, 1988). Este trabajo respalda el argumento de que la esclavitud siguió siendo una parte integral de la economía de la América española durante todo el período colonial (Borucki, Eltis y Wheat, 2015). Los esclavos africanos y sus descendientes trabajaban en el campo, en las industrias textiles, en la minería y en otros sectores productivos del mercado interno y de exportación. De hecho, la mayoría de los esclavos llevados a las colonias españolas trabajaban para producir alimentos y bienes para el consumo local y proveer servicios para el mercado interno.

La demanda de esclavos en la segunda mitad del siglo XVII y el siglo XVIII permaneció constante durante el “período del asiento portugués” y esa demanda era satisfecha cada vez más a través del comercio que se realizaba dentro del propio continente americano. De acuerdo con cálculos recientes, el comercio regional y transimperial comenzó en el siglo XVI, creció en forma sostenida durante los siguientes doscientos años y llegó a su pico en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XVIII, cuando más de 200.000 esclavos arribaron a la América española, sobre todo desde Brasil pero también desde el Caribe británico y holandés (Borucki, Eltis y Wheat, 2015; Rupert, 2009).

El caso de México muestra la necesidad de ampliar la periodización tradicional del comercio de esclavos para evaluar el impacto socioeconómico de la esclavitud africana en la región. Los estudios cuantitativos basados en las fuentes de la metrópolis, como los contratos de asiento y los registros de las embarcaciones, revelan que un

mínimo de 32.000 cautivos africanos llegaron a México durante la primera mitad del siglo XVII. Sin embargo, los africanos fueron obligados a migrar a México durante todo el siglo XVII y hasta bien entrado el siglo XVIII. Es necesario, pues, realizar nuevas investigaciones en los archivos locales, sobre todo en los registros notariales, para evaluar adecuadamente la dinámica del tráfico de esclavos transatlántico y transcolonial a México, las fluctuaciones del mercado y el impacto de la esclavitud en la dinámica del trabajo en la región (Seijas y Sierra Silva, 2016).

Algunos trabajos académicos han hecho estimaciones en relación con la periodización y el volumen del comercio de acuerdo con el discurso establecido sobre la oferta de mano de obra en México, que parte de la premisa de que el auge y la caída del comercio estuvieron directamente relacionados con la catástrofe demográfica y la recuperación de la población indígena, que padeció enfermedades epidémicas devastadoras durante el siglo XVI (Bennett, 2003; Ngoumvé, 1994; Valdés, 1987). La idea que subyace a estos estudios es que, con posterioridad al año 1640, quienes necesitaban mano de obra no recurrían a los esclavos, sino que optaban por jornaleros, es decir, contrataban a indígenas y mestizos para que hicieran el trabajo que anteriormente era realizado por los esclavos de origen africano. Esta línea de razonamiento oculta el hecho desgarrador de que la población indígena solo recuperó su nivel demográfico de los años ochenta del siglo XVI recién a principios del siglo XIX (Gerhard, 1972). Durante las primeras cinco décadas del siglo XVII no hubo indicios de recuperación. Sin embargo, las plantaciones de caña de azúcar de Oaxaca, Puebla, Veracruz y otras provincias continuaron requiriendo un gran número de trabajadores hasta bien entrado el siglo XVIII. Los dueños de los ingenios adquirieron su fuerza laboral en los mercados de esclavos de la región (Motta Sánchez y Meza Peñaloza, 2001; Naveda Chávez-Hita, 1987). Los obrajes o fábricas textiles también siguieron dependiendo del trabajo esclavo (Reynoso Medina, 2010; Proctor, 2010; Motta Sánchez, 2005; Miño Grijalva, 1989; Salvucci, 1987; Super, 1976). Por lo tanto, quedan por hacer muchos trabajos de investigación cuantitativos y cualitativos para poder articular esta historia, que debe edificarse sobre el reconocimiento del papel vital que tuvo la mano de obra esclava en las regiones rurales y urbanas de México a lo largo de todo el período colonial (Montoya, 2016; Sierra Silva, 2018).

Los académicos dedicados a estudiar el tráfico de esclavos a Cartagena de Indias han trabajado dentro de la periodización de la denominada Unión ibérica, y sus investigaciones se han centrado en

la llegada de esclavos y su relación con la minería y las industrias urbanas del Perú (Bowser, 1974). Por ejemplo, las anotaciones privadas de los portugueses han permitido establecer las redes comerciales ibéricas que permitían a los comerciantes trasladar esclavos de las costas de Alta Guinea y Angola a Cartagena, y de allí a Lima y aún más lejos (Newson y Minchin, 2007; Bühnen, 1993). Estos documentos de los traficantes también han revelado la realidad traumática de los viajes hechos en múltiples etapas, lo que hacía mucho más aterradora la posibilidad de sobrevivir al “pasaje medio”. El comercio de esclavos con destino a Cartagena era un negocio altamente riesgoso, pero lo suficientemente lucrativo como para justificar que entre 1570 y 1640 arribaran a estas costas casi 80.000 esclavos (Wheat, 2011).

Además de servir a los sectores de la agricultura y la minería peruanas, los desembarques de esclavos en Cartagena abastecían a Ecuador. Allí, los esclavos africanos trabajaban en las minas de oro, en las plantaciones y en las industrias urbanas. Conformaban una población minoritaria, pero la institución de la esclavitud era central para la forma en que las élites locales ejercían el poder y, en líneas más generales, concebían el trabajo (Bryant, 2014; Lane, 2002). Los nuevos conocimientos sobre la racialización de las relaciones sociales en ciudades como Quito y Trujillo demuestran la importancia que tiene el paradigma sociocultural en los estudios sobre la esclavitud en la Sudamérica andina (O’Toole, 2012). Los académicos que se ocupan del tema del género como categoría de análisis también han destacado la centralidad de la esclavitud en Lima (McKinley, 2016; Walker, 2017), al igual que en la Ciudad de México (Velázquez Gutiérrez, 2006).

La esclavitud también fue un sostén de la economía de Costa Rica, aun cuando el comercio de esclavos fue marginal en comparación con el resto de la región. Los cautivos llegaban legalmente de África a la región por Panamá y a veces por Nicaragua, mientras que los arribos ilegales corrían por cuenta de los contrabandistas ingleses y holandeses, sobre todo de Jamaica y Curazao. El carácter subterráneo que tuvo el comercio en este mercado hace casi imposible cualquier intento de estimación de su volumen, pero los registros de venta de esclavos indican que no menos de mil africanos llegaron durante el período colonial (Lohse, 2014). Estos esclavos fueron enviados a sumarse a los criollos que trabajaban en condiciones de esclavitud en las fincas de cacao, los campos de cría de ganado y el servicio doméstico. Ambos grupos fueron importantes en la conformación de la sociedad de Costa Rica. Los académicos que estudian otras partes de América Central, como la Honduras del siglo XVI, también están poniendo el acento en la importancia económica de los mercados locales

de esclavos (Velásquez Lambur, 2015). Es indisputable la importancia social y cultural de los africanos y sus descendientes en América Central (Gudmundson y Wolfe, 2010; Tardieu, 2009).

El comercio de esclavos al Río de la Plata se extendió a lo largo de tres siglos y deja al descubierto las conexiones de larga data con el Atlántico sur (Ortega y Guariglia Zás, 2005). Buenos Aires desarrolló vínculos con África Central desde mediados de la década de los ochenta del siglo XVI, cuando se convirtió en un puerto clave del Atlántico sur. Los contrabandistas dominaban esta red, que estaba primordialmente orientada a proveer de esclavos africanos a las minas de plata de Potosí, pero que también satisfacía las necesidades de mano de obra local (por ejemplo, con la venta de menores para realizar tareas domésticas). La naturaleza ilegal de este comercio apenas permite hacer estimaciones vagas sobre su volumen, pero la documentación que aún perdura registra que más de 34.000 personas llegaron durante el período en que estaban vigentes los contratos de asiento portugueses, muchos desde Angola pero principalmente desde Brasil (Schultz, 2015; Andrews, 1980). Los números reales son considerablemente más altos, pero esta muestra pone de manifiesto la rentabilidad del mercado de esclavos del Río de la Plata y la complejidad de la red existente. El comercio de esclavos en Chile también espera nuevas investigaciones (Arre Marfull, 2011).

En la región del Río de la Plata se impuso el mismo patrón durante la primera mitad del siglo XVIII, cuando las compañías inglesas y francesas trajeron oficialmente unos 14.000 esclavos, que fueron distribuidos por el interior del continente junto a los que llegaban por vía del contrabando. Debido a la demanda de las minas y las plantaciones del interior, Buenos Aires siguió siendo una ciudad con mayoría de jornaleros libres y donde los esclavos africanos trabajaban principalmente como sirvientes y artesanos en talleres (Johnson, 2011). Los esclavos que vivían en la ciudad en la segunda mitad del siglo eran oriundos principalmente de África Occidental (que llegaban a través de Río de Janeiro como parte del comercio transimperial de esclavos). También llegaban de África Oriental en condiciones cercanas a la muerte después de soportar el larguísimo “pasaje medio” desde Mozambique.

Los esclavos africanos en Buenos Aires y Montevideo desarrollaron identidades sociales resilientes a partir de sus experiencias comunes: desde el traslado forzoso en navíos negreros hasta servir como soldados en los batallones de negros durante las luchas por la independencia (Borucki, 2015). Los recuerdos y las experiencias en común, sobre todo de quienes vinieron de Angola, se visibilizan

en las celebraciones culturales de raíz africana. Por ejemplo, estos esclavos se congregaban y hacían celebraciones en lugares que primero se denominaron *tambos* (un ritual funerario de la Angola portuguesa) y luego *candombes* (en referencia a las celebraciones de los negros en Río de Janeiro y Minas Gerais). Este tipo de conexiones confirman la necesidad de que los académicos consagrados al estudio del tráfico de esclavos combinen sus hallazgos cuantitativos y cualitativos para escribir nuevas historias sobre la diáspora africana en el Atlántico sur.

EL AZÚCAR Y BRASIL: REPLANTEANDO EL COMERCIO DE ESCLAVOS HACIA LAS COLONIAS PORTUGUESAS DE AMÉRICA

El fin de la unión de las coronas de España y Portugal, ocurrido en 1640, coincidió con un mayor control europeo sobre las costas de África, situación que modificó el tráfico de esclavos. El predominio portugués en el comercio hacia la España peninsular y el Caribe llegó a su fin cuando otros Estados europeos, como Inglaterra y la República de los Siete Países Bajos Unidos, infiltraron las redes comerciales portuguesas, primero en Senegambia y luego a lo largo de la Costa de Oro, para que sus colonias caribeñas recién adquiridas fueran económicamente viables (Pestan, 2004). Así, el rol de Portugal en el tráfico de esclavos a América disminuyó, salvo en Brasil, convertida por entonces en la colonia más importante del imperio portugués durante el siglo XVII.

Este cambio marcó una diferencia notable respecto de la fase inicial del comercio portugués de esclavos, cuando Brasil carecía de valor estratégico para Portugal. En ese momento, la corona tenía la energía puesta prioritariamente en el *Estado da India*, una región que se extendía desde los puertos de África Oriental hasta Japón y se centraba en la India portuguesa. El *statu quo* fue cambiando lentamente a medida que Portugal aumentaba su presencia en Brasil para frenar los intentos europeos, sobre todo franceses, de disputarle su dominio en la *Terra de Santa Cruz*. El comercio de esclavos adquirió, entonces, un impulso decisivo cuando los residentes reafirmaron sus derechos sobre Brasil introduciendo la producción de azúcar, lo que exigía un amplio despliegue de mano de obra esclava (De Alencastro, 2000).

Al igual que en la América española, el comercio de esclavos a Brasil se originó principalmente a raíz del impacto devastador que tuvieron las enfermedades en las poblaciones indígenas. La disponibilidad de mano de obra indígena era vital para que la producción de azúcar fuese una empresa viable en su etapa inicial, pero la cantidad de potenciales trabajadores se redujo drásticamente a fines del siglo XVI

(Schwartz, 1978). También era objeto de debate la legitimidad de esclavizar a los pueblos indígenas, lo que generaba enfrentamientos entre los residentes portugueses y los misioneros jesuitas (Metcalf, 2005). Como consecuencia, para mediados del siglo XVII, la mayoría de los esclavos de Brasil eran africanos o descendientes de africanos, a pesar de que los indígenas continuaron siendo sometidos a la esclavitud.

El incremento en la producción de azúcar en Brasil durante el siglo XVII generó un tráfico más intenso de esclavos y dio lugar a una economía diferente, que integraba plenamente la región del Atlántico sur y facilitaba el avance del colonialismo portugués (Schwartz, 1978). Por ejemplo, el crecimiento económico de Brasil aportó el capital necesario para que las fuerzas militares de Río de Janeiro reinstauraran en 1648 el control portugués del comercio de esclavos en Angola de manos de los holandeses. A partir de ese momento, Angola se convirtió en un lugar clave para abastecer de mano de obra al Atlántico sur (Candido, 2013; Miller, 1988). La estrecha relación de Portugal con sus aliados africanos (el reino de Cassanje fue resultado de esta alianza) dio lugar a una red interna de esclavización en Angola que produjo un aumento significativo del tráfico de esclavos a Brasil. El tráfico de África a Brasil fortaleció las conexiones bilaterales entre las dos colonias y convirtió a Río de Janeiro en el epicentro costero de la minería de oro del siglo XVIII.

El comercio de esclavos a Brasil se benefició considerablemente de la presencia portuguesa en África Central, apostada principalmente en las ciudades costeras de Luanda y Benguela, epicentros de sociedades policulturales que mantenían vínculos estrechos y multifacéticos con Brasil. Este comercio se vio incentivado por el uso extendido de productos primarios de origen brasileño, como ron, tabaco y oro. La participación portuguesa en el comercio global de los textiles de la India también contribuyó a crear vínculos entre Brasil y África, sobre todo con Angola. Al igual que en otras sociedades africanas, el comercio de esclavos en Angola estaba principalmente estimulado por la gran demanda de textiles, que servían como moneda de cambio y para marcar las jerarquías sociales (Larson, 2013). Durante décadas, la *Carreira da Índia* (comercio con la India) –la infraestructura subyacente del imperio comercial portugués– permitió a los mercaderes radicados en Lisboa obtener artículos muy preciados de la India portuguesa para venderlos en África. Sin embargo, hacia mediados del siglo XVII, la economía del azúcar en Brasil había conferido poder a los mercaderes radicados en Salvador, que llegaron a dominar el comercio con la India –y el tráfico de esclavos–, usando mercancía asiática para comprar esclavos en Angola destinados al mercado brasileño.

La minería de oro y la producción de café durante el siglo XVIII fortalecieron la demanda de esclavos y, en última instancia, fueron la razón por la que Brasil recibió el 45 por ciento del total de esclavos africanos llevados a América (Klein y Luna, 2010). El descubrimiento de las minas de oro y diamantes en Minas Gerais transformó la economía del imperio portugués e incrementó el tráfico de esclavos (Miller, 1988). Los lazos comerciales entre Brasil y la *Costa da Mina* (la Costa de Oro y el golfo de Benín) revivieron gracias a las redes de contrabando de oro, que beneficiaban a los mercaderes portugueses en detrimento de los ingleses, holandeses y franceses en su competencia por los esclavos (Verger, 1976). Entre los años 1700 y 1750, la cantidad de embarcaciones de todos los países europeos que comerciaban en el golfo de Benín fue superada por la cantidad de navíos portugueses, que llevaron casi 600.000 esclavos africanos a Brasil, un número superior a la suma de los esclavos llevados por los ingleses, franceses y holandeses a sus colonias en América. Dada su conexión con Salvador, el golfo de Benín se convirtió en el proveedor más grande de mano de obra esclava a América, destronando temporalmente a Angola de su dudoso sitio como mayor proveedor de mano de obra forzada. El auge de la producción de oro en Brasil también afectó el tráfico de esclavos de Angola, que siguió siendo una fuente fundamental de mano de obra debido al aumento en el comercio que se desarrollaba fuera de la ciudad sureña de Benguela. Este puerto era un refugio seguro para los comerciantes que buscaban evitar el pago de los altos impuestos y la corrupción de los administradores de la metrópolis en Luanda, la capital de Angola. La presencia portuguesa en Angola había mutado por entonces para dar lugar a un conjunto de relaciones complejas entre Angola y Brasil, mantenidas por el tránsito frecuente de administradores, soldados y mercaderes (Candido, 2013).

Hacia el siglo XVIII ya estaba bien instalado el comercio de esclavos en Angola y el golfo de Benín: ambas regiones aportaron casi el 70 por ciento del total de esclavos africanos llevados a Brasil. Angola funcionaba principalmente como colonia de Brasil, situación fuera de lo común que condujo a una gran inestabilidad política cuando Brasil se independizó de Portugal en 1822 (Birmingham, 2015). A diferencia del comercio de esclavos en otras regiones de África, la mayor parte del tráfico de esclavos en Angola se desarrollaba bajo la influencia de Portugal, ya que en Luanda los portugueses habían instalado una importante burocracia civil y militar. La presencia portuguesa no se restringía a la zona costera; una red interna de puestos comerciales y administrativos en las zonas interiores de Luanda contribuía al crecimiento de la esclavitud en el interior.

Aquellos que reivindicaban su identidad portuguesa, aunque fueran culturalmente africanos, eran designados jefes de los puestos del interior (Heywood y Thornton, 2007).

Los lazos bilaterales que se desarrollaron entre Salvador y el golfo de Benín durante el siglo XVIII aumentaron el tráfico de esclavos a Salvador, desde donde eran llevados a los campos de caña de azúcar en el interior o a las regiones mineras (Ferreira Furtado, 2012). Muchos se quedaban en Salvador, que era un centro comercial floreciente con conexiones a diversas ciudades de Europa, África y Asia. Por ejemplo, el fuerte portugués, erigido en 1721 en la ciudad de Ouidah, en la actual Benín, fue mayoritariamente financiado y gestionado desde Salvador, esquivando el control portugués de Lisboa. De hecho, la metrópolis portuguesa hizo poco por sacudir las estructuras del tráfico de esclavos del Atlántico sur hasta fines del siglo XVIII. Con la independencia de Brasil, el comercio esclavista del Atlántico sur se mezcló con la política de construcción de una nueva nación y con la campaña global de Gran Bretaña en contra del comercio de esclavos. Brasil dejó de importar esclavos africanos en la década de los cincuenta del siglo XIX.

En África Central, la escalada del comercio de esclavos en el siglo XVIII se cobró un precio muy alto en la estructura social de las comunidades africanas, dado que las redes internas se valieron de las propias comunidades africanas para subir cautivos a los barcos destinados a América (Candido, 2013). En África Occidental, sobre todo en el golfo de Benín, el tráfico de esclavos fue un producto secundario y, a la vez, un impulsor de la guerra sistémica que mantenía enfrentados a los reinos africanos. La producción de esclavos en África Occidental y Central también adoptó multiplicidad de formas, desde la esclavitud inducida por la guerra hasta la esclavitud judicial e incluso el secuestro. La creciente demanda de mano de obra en América amplió la definición de delito y la esclavitud se convirtió en una sentencia dictada para penalizar una amplia gama de transgresiones.

El hecho de que el comercio a Brasil se nutriera principalmente del golfo de Benín y de África Central tuvo un impacto directo en la forma en que los esclavos construyeron sus vidas en Brasil bajo el régimen de la esclavitud, ya que el conjunto de características relativamente comunes que compartían dio forma a su resistencia y religiosidad. En el siglo XVII, el *Quilombo dos Palmares*, una sociedad de esclavos fugitivos del nordeste de Brasil, se creó a partir de elementos propios de las sociedades de África Central (Reis y Dos Santos Gomes, 1996). En el siglo XIX, la procedencia de los esclavos jugó un papel fundamental en la serie de revueltas ocurridas en Bahía, lo que contribuyó a propagar el miedo a una sublevación de esclavos y a que

finalmente se sancionara una ley para poner fin al tráfico de esclavos en 1850 (Reis, 1993). Los esclavos y los libertos también se valieron de su cultura y religión de origen africano y de elementos de la cultura colonial para construir identidades sociales mixtas (Reis, 2015). Los académicos, al describir al mismo tiempo la continuidad y el cambio, han demostrado que estas estrategias culturales no fueron necesariamente incompatibles entre sí, dado que la cristiandad europea y las culturas y religiones africanas se fusionaron en hermandades religiosas y templos *candomblé* (Parés, 2013; De Carvalho Soares, 2011; Sweet, 2011; véase también el Capítulo 12).

LA ÚLTIMA FASE: CUBA Y BRASIL

Dos hechos importantes configuraron el último siglo de tráfico de esclavos a América Latina: el crecimiento de este tráfico a Cuba y el largo proceso de poner fin a la migración forzada de africanos a América. Ambos procesos fueron consecuencia de la Revolución haitiana y tuvieron lugar en medio de revueltas de esclavos cada vez más frecuentes en Cuba y en Brasil, que catalizaron y, a la vez, complicaron los esfuerzos por abolir el comercio de esclavos (Ferrer, 2014; Barcia, 1987).

El desarrollo del tráfico de esclavos a Cuba había desafiado la hegemonía de Brasil a fines del siglo XVIII. La geopolítica fue fundamental para que se produjera este cambio, ya que la ocupación británica de La Habana en 1762 de pronto aseguró el flujo continuo de esclavos de África a Cuba. Más tarde, la intensificación de la producción de azúcar en la isla después de la Revolución haitiana llevó a un aumento en el flujo de la mano de obra esclava a Cuba. Allí, las élites de criollos vieron la conveniencia de desarrollar la producción de azúcar y obtener suculentas ganancias de los altos precios internacionales como resultado de la caída de producción azucarera en Haití. Los cultivadores cubanos vieron en este giro de los acontecimientos una oportunidad para maximizar sus explotaciones y, para ello, enviaron audazmente misiones a Madrid para hacer presión en favor de la desregulación del comercio de esclavos a Cuba, dando paso a una era de vínculo sin precedentes con África (Ferrer, 2014; Tomich, 2003).

El impactante crecimiento de la esclavitud africana en Cuba se produjo a partir de la producción de productos primarios del campo para los mercados europeos y norteamericanos. El paisaje agrícola de Cuba incluía el cultivo de tabaco y café, pero sería casi imposible negar el predominio de la producción de azúcar en la década de los cuarenta del siglo XIX (Van Norman, 2013). El lugar que Cuba ocupaba a mediados de siglo como mayor productor de azúcar del mundo dependía del trabajo forzado y esclavo de los africanos y asiáticos.

Como prueba cuantificable de ello, cabe señalar que Cuba exportó 16.731 toneladas métricas de azúcar en 1791 y que, en 1868, las exportaciones se incrementaron a 728.250 toneladas métricas (Tomich, 2014). Su proximidad a los Estados Unidos jugó un papel clave en este proceso, ya que siendo el principal mercado de consumo del azúcar cubano, alentaba su producción (Barcia, García y Torres-Cuevas, 1994; Moreno Fragnals y De las Traviesas Moreno, 1978).

La producción de azúcar produjo grandes innovaciones tecnológicas, como el establecimiento de un sistema ferroviario (el primero en América Latina), que permitía llevar la producción de azúcar a zonas alejadas de La Habana y Matanzas (Curry-Machado, 2011; Funes Monzote 2008). Esta economía compleja aprovechaba, en gran medida, el capital generado a través del comercio de esclavos con África Central (Perera Díaz y Meriño Fuentes, 2015; Laviña y Zeuske, 2014). En este escenario, unos 715.000 esclavos africanos arribaron a Cuba durante el siglo XIX. Como en Brasil, la procedencia de los esclavos jugó un papel central en una sucesión de revueltas que se vieron catalizadas por la proximidad geográfica entre Cuba y Haití. Los africanos y sus descendientes, tanto libertos como no, aprovecharon el ejemplo de la Revolución haitiana para combatir la esclavitud, así como adoptaron elementos culturales y religiosos de sus raíces africanas (Ferrer, 2014; Barcia, 2014).

El crecimiento del abolicionismo fue otro factor central en la historia del comercio de esclavos del siglo XIX a América Latina. A fines del siglo XVIII, España y Portugal experimentaban cada vez más presiones diplomáticas para que pusieran fin al tráfico de esclavos. Las coronas respondieron a la causa abolicionista según su respectivo contexto geopolítico. La corona portuguesa tenía colonias en África y se había radicado en Brasil de 1808 a 1821, dos situaciones que llevaron a que la abolición del comercio de esclavos recorriera un camino ligeramente diferente al del imperio español. España prohibió el tráfico de esclavos en 1817 y ese mismo año Portugal aceptó poner fin a este comercio al norte del ecuador. Con esta concesión, los portugueses lograron evitar las presiones abolicionistas en África Central durante algún tiempo más, blindando así a la región que más abastecía de esclavos a Brasil y Cuba. No fue hasta 1836 que Portugal sancionó una ley que penalizaba el comercio de esclavos en sus colonias africanas. Pero la complicidad oficial con el tráfico de esclavos y la debilidad del gobierno colonial en Angola impidieron su cumplimiento (Marques, 2006).

La historiografía sobre la abolición del comercio de esclavos en los imperios español y portugués ha puesto el énfasis en el papel que cumplieron los ingleses en la erradicación de esta práctica y en las reacciones

divergentes de los imperios a esta campaña (Murray, 2002). Sin embargo, los nuevos trabajos académicos han comenzado a cuestionar esta perspectiva diplomática de naturaleza vertical y se han centrado, en cambio, en el papel desempeñado por los movimientos antiesclavistas en las propias colonias para lograr su abolición. El imperio español tenía en su seno una facción abolicionista importante, que levantó esta bandera a fines del siglo XVIII y que presionó hasta lograr abolir el tráfico de esclavos después de la restauración de Fernando VII (Berquist, 2010). Estudios recientes han revisado también el relato tradicional sobre la abolición de la esclavitud en la América española, que remite a la retórica libertaria de las Guerras de Independencia y al papel central que cumplió el Estado nación. De hecho, la abolición de la esclavitud no fue el resultado automático de la lucha por la independencia, sino un proceso prolongado al que se opusieron las élites criollas que le temían a la ciudadanía negra (Lasso, 2007; Andrews, 2004). La pérdida de la mayoría de las colonias americanas hizo que España endureciera el régimen de esclavitud en Cuba y Puerto Rico y que se profundizara el comercio de los llamados “culíes” (Meagher, 2008). La emancipación de los esclavos siguió siendo un sueño en Puerto Rico hasta 1873 y en Cuba, hasta 1886 (Ferrer, 1999; Schmidt-Nowara, 1999).

Los lazos multifacéticos entre Brasil (con conexiones familiares y sociales que se remontaban a varios siglos atrás) y África Central, sobre todo Angola y el golfo de Benín, complicaban significativamente la posibilidad de terminar con el comercio de esclavos (Reis, Dos Santos Gomes y De Carvalho, 2010). La resistencia de Portugal a poner fin al tráfico de esclavos se debía fundamentalmente a que había mucho en juego: sus colonias eran la fuente más importante de mano de obra esclava en el siglo XIX (Marques, 2006). Después de que Brasil se independizó en 1822, el gobierno portugués trató de evitar la exportación de esclavos a su ex colonia, pero carecía de recursos para hacer cumplir la ley sancionada en 1836. Los portugueses temían que la campaña de los ingleses fuese nada más que una fachada para reclamar para sí el derecho al tráfico y al territorio africano. Otras naciones de la región atlántica, entre ellas Estados Unidos, tenían las mismas preocupaciones, con ligeras variantes (Bergad, 2007).

En Brasil, el proceso de abolición del comercio de esclavos se extendió durante décadas dado el lugar central que ocupaba la esclavitud en la economía emergente de la producción de café en el valle de Paraíba. Las leyes abolicionistas tuvieron poco éxito en la erradicación del comercio de esclavos en el golfo de Benín, pero fueron mucho menos exitosas en las regiones de África Central y Oriental. En África Central, el auge del abolicionismo llevó a que se descentralizara

la estructura del comercio de esclavos, que entonces se desperdigó a lo largo de la costa africana y así logró frenar su efectiva erradicación. También hubo un aumento del tráfico de esclavos desde África Oriental, que se había convertido en otra fuente importante de provisión de esclavos a fines del siglo XVIII como consecuencia de la creciente demanda de mano de obra en Brasil. La dependencia que Brasil tenía del comercio de esclavos caló hondo en la estructura política del país tras su independencia de Portugal (Chalhoub, 2012). Los esclavistas ocupaban posiciones importantes en el gobierno y mostraban un compromiso muy tibio con la implementación de la ley sancionada en 1831 para abolir el comercio de esclavos (Parron, 2011).

Hacia mediados del siglo XIX, la abolición del tráfico de esclavos se había convertido en un laberinto geopolítico importante, que enfrentó a los gobiernos de Inglaterra y Portugal por sus respectivas agendas en relación con África. Las presiones de los militares y diplomáticos ingleses lograron finalmente que la corona portuguesa aboliera el comercio de esclavos, pero Portugal lo hizo como parte de un proceso más amplio de reforma de su imperio tras la pérdida de Brasil en 1822. En otras palabras, Portugal vio en Angola a un nuevo Brasil –una colonia que requería mano de obra–, razón por la cual la corona sancionó leyes que prohibían exportar esclavos desde África. El auge del abolicionismo terminó indirectamente reforzando el control político portugués sobre las regiones exportadoras de esclavos cercanas al río Congo y a Cabinda.

Las iniciativas abolicionistas cambiaron significativamente la operatoria y los apoyos financieros del comercio de esclavos a América. Para frenarlas, los traficantes de esclavos descentralizaron los embarques trasladándolos a diferentes lugares de la costa africana y estableciendo más puntos de embarque. También desarrollaron nuevas redes comerciales, que partían de numerosos centros financieros ubicados al otro lado del Atlántico, incluida la ciudad de Nueva York (Marques, 2016). Mientras tanto, los ex esclavos (llamados “libertos” o africanos emancipados) continuaban padeciendo condiciones laborales muy similares a las de la esclavitud (Mamigonian, 2009). A pesar del movimiento que abogaba por el fin del comercio de esclavos, los embarques a Cuba continuaron hasta la década de los sesenta del siglo XIX, lo que frustró las expectativas de quienes esperaban que este comercio terminara cuando Brasil le puso fin en 1850.

CONCLUSIÓN

América Latina absorbió a la gran mayoría de africanos forzados a migrar al otro lado del Atlántico. Este impacto demográfico significó que la esclavitud cumplió un rol central en la conformación del tejido

social, cultural y político de esta vasta región. El comercio de esclavos también hizo de América Latina una zona con profundas conexiones socioculturales con África (Wheat, 2016). Sin embargo, gran parte de sus consecuencias no son cuantificables. En África, el comercio de esclavos llevó a desdibujar o eliminar las diferencias entre distintas formas de dependencia social, lo que significa que el número de potenciales víctimas puede ser significativamente mayor. Más aún, el fin del tráfico de esclavos en el siglo XIX dio paso a una nueva era de mayor presencia europea, lo que allanó el camino para el avance del colonialismo. La esclavitud sobrevivió a estas transformaciones mutando a nuevas prácticas de trabajo forzado que se asemejan mucho a la esclavitud.

En América Latina, los africanos y afrodescendientes lograron construir comunidades sociales nutriéndose de la cultura africana y, a la vez, adaptándose a las sociedades coloniales de múltiples maneras. El comercio de esclavos también gestó una resistencia constante y continua a las condiciones impuestas por la esclavitud. Liberarse del cautiverio era el objetivo primario desde el preciso instante en que ponían pie en el continente americano y, en todas partes, las comunidades fugitivas dan testimonio de este objetivo (Lockley, 2015). En los centros urbanos, desde la ciudad de México hasta Río de Janeiro, un sentimiento compartido de unión cultural alentó la participación africana en hermandades y fraternidades (Von Germeten, 2006; De Carvalho Soares, 2011). Por esa razón, la historia del tráfico de esclavos está necesariamente unida a la lucha por la libertad y la comunidad.

El comercio de esclavos se entremezcló en la estructura política de América Latina de maneras muy complejas y esto preparó el terreno para que surgieran poderosos grupos de élite que, valiéndose de las ventajas económicas que les reportaba la esclavitud, afianzaron su posición jerárquica en la sociedad colonial. En Cuba, estos grupos desempeñaron un papel fundamental en la desregulación de las importaciones de esclavos que catapultaron a Cuba al segundo lugar entre los destinos más importantes del tráfico de esclavos del siglo XIX. Al mismo tiempo, la política en materia de tráfico de esclavos forjó el incipiente estado-nación en Brasil, impidió la observancia de las leyes antiesclavistas y fortaleció la posición de las facciones conservadoras. El fin del tráfico de esclavos a América Latina se produjo recién en 1867. Si bien en Brasil y en Cuba la esclavitud sobrevivió al fin del comercio de esclavos durante varias décadas más, otros países latinoamericanos aprovecharon las nuevas formas de trabajo forzado que surgieron con la llegada de trabajadores traídos de lugares tan remotos como India y China.

Si bien los historiadores cuantitativos, económicos y sociales han hecho aportes muy interesantes sobre las características generales y los efectos socioculturales del comercio de esclavos, su larga vigencia y su vasto alcance determinan que haya muchos temas que merecen un análisis académico más profundo. Por ejemplo, se requieren nuevas investigaciones para entender la intersección entre el comercio de esclavos y las relaciones de género en África y América Latina. Otra área que merece atención se relaciona con la memoria pública de la esclavitud y el comercio de esclavos, tema que ha sido analizado por académicos de África, pero es aún un terreno bastante virgen para los latinoamericanos (Araujo, 2014). Otro vacío importante es la falta de estudios que adopten enfoques comparativos, trazando paralelismos y diferencias entre África y América Latina.

Los análisis interdisciplinarios y estudios colaborativos de la academia constituyen otro campo potencial para futuras investigaciones. Por ejemplo, estudios arqueológicos pioneros han arrojado luz sobre el funcionamiento interno del comercio de esclavos, ya sea en la isla Santa Elena, hogar de treinta mil esclavos africanos durante el siglo XIX, o en el centro de Río de Janeiro, uno de los puertos más importantes de desembarque de esclavos en América (Lima, 2016; Pearson, 2016). Los historiadores ya han comenzado a colaborar estrechamente con arqueólogos, antropólogos y genetistas (Symanski y Gomes, 2013; Schroeder et al., 2015). Estas alianzas interdisciplinarias tienen el potencial de producir resultados fructíferos para el avance del conocimiento sobre el comercio de esclavos y sus múltiples facetas.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nueva York: Oxford University Press).
- Anes, R. D. 2007 "Un análisis sucinto del Asiento de esclavos con Inglaterra (1713-1750) y el papel desempeñado por la contabilidad en su desarrollo" en *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 64, N° 2: 105-43 [doi: 10.3989/aeamer.2007.v64.i2.83].
- Araujo, A. L. 2014 *Shadows of the Slave Past: Memory, Heritage, and Slavery* (Nueva York: Routledge).
- Arre Marfull, M. 2011 "Comercio de esclavos: Mulatos criollos en coquimbo o circulación de esclavos de 'reproducción' local, siglos XVIII-XIX. Una propuesta de investigación" en *Cuadernos de Historia*, N° 35: 61-91.

- Barcia, M. 2014 *West African Warfare in Bahia and Cuba: Soldier Slaves in the Atlantic World, 1807-1844* (Nueva York: Oxford University Press).
- Barcia, M. del C. 1987 *Burguesía esclavista y abolición* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Barcia, M. del C.; García, G. y Torres-Cuevas, E. 1994 *Historia de Cuba: La colonia, evolución socioeconómica y formación nacional de los orígenes hasta 1867* (La Habana: Editora Política).
- Barrett, Ward J. 1970 *The Sugar Hacienda of the Marqueses del Valle* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Bennett, H. L. 2003 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bergad, L. W. 2007 *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Bergad, L. W.; Iglesias García, F. y Barcia, M. del C. 1995 *The Cuban Slave Market, 1790-1880* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Berquist, Emily. 2010 "Early Anti-Slavery Sentiment in the Spanish Atlantic World, 1765-1817" en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Vol. 31, N° 2: 181-205.
- Birmingham, D. 2015 *A Short History of Modern Angola* (Nueva York: Oxford University Press).
- Blumenthal, D. 2009 *Enemies & Familiars: Slavery and Mastery in Fifteenth-Century Valencia* (Ithaca: Cornell University Press).
- Borucki, A. 2015 *From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in the Río de la Plata* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Borucki, A.; Eltis, D. y Wheat, D. 2015 "Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America" en *The American Historical Review*, Vol. 120, N° 2: 433-461.
- Bowser, F. P. 1974 *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650* (Stanford: Stanford University Press).
- Brockington Gutiérrez, L. 1989 *The Leverage of Labor: Managing the Cortés Haciendas in Tehuantepec, 1588-1688* (Durham: Duke University Press).
- Bryant, S. K. 2014 *Rivers of Gold, Lives of Bondage: Governing Through Slavery in Colonial Quito* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Bühnen, S. 1993 "Ethnic Origins of Peruvian Slaves (1548-1650) Figures for Upper Guinea" en *Paideuma*, N° 39: 57-110.

- Canabrava, A. P. 1984 *O comércio português no Rio da Prata 1580-1640* (San Pablo: Editora da Universidade de São Paulo).
- Candido, M. P. 2013 *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Cassá, R. 1978 *Historia social y económica de la República Dominicana: introducción a su estudio* (Santo Domingo: Editora Alfa y Omega) Segunda edición.
- Chalhoub, S. 2012 *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Curry-Machado, J. 2011 *Cuban Sugar Industry: Transnational Networks and Engineering Migrants in Mid-Nineteenth Century Cuba* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Curtin, P. D. 1969 *The Atlantic Slave Trade: A Census* (Madison: University of Wisconsin Press).
- De Alencastro, L. F. 2000 *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII* (San Pablo: Companhia das Letras).
- De Almeida Mendes, A. 2008 “The Foundations of the System: A Reassessment of the Slave Trade to the Spanish Americas in the Sixteenth and Seventeenth Centuries” en Eltis, D. y Richardson, D. (eds.) *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven: Yale University Press).
- De Almeida Mendes, A. 2012 “Slavery, Society and the First Steps Towards an Atlantic Revolution in Senegambia Western Africa (XV-XVI Centuries)” en Green, T. (ed.) *Brokers of Change: Atlantic Commerce and Cultures in Precolonial Western Africa* (Oxford: Oxford University Press).
- De Carvalho Soares, M. 2011 *People of Faith: Slavery and African Catholics in Eighteenth-Century Rio de Janeiro* (Durham: Duke University Press).
- de la Fuente, A.; García del Pino, C. e Iglesias Delgado, B. 2008 *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century*. (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Eagle, M. 2014 “Chasing the Avença: An Investigation of Illicit Slave Trading in Santo Domingo at the End of the Portuguese Asiento Period” en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Vol. 35, N° 1: 99-120.
- Ferreira Furtado, J. 2012 “From Brazil’s Central Highlands to Africa’s Ports: Trans-Atlantic and Continental Trade Connections in Goods and Slaves” en *Colonial Latin American Review*, Vol. 21, N° 1: 127-60.

- Ferrer, A. 1999 *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Ferrer, A. 2014 *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Funes Monzote, R. 2008 *From Rainforest to Cane Field in Cuba: An Environmental History since 1492* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Galloway, J. H. 1989 *The Sugar Cane Industry: An Historical Geography from its Origins to 1914* (Cambridge: Cambridge University Press).
- García de León, A. 2001 "La real compañía de Inglaterra y el tráfico negrero en el Veracruz del siglo XVIII, (1713-1748)" en *Investigación Económica*, Vol. 61, N° 237: 153-182.
- Garofalo, L. J. 2012 "The Shape of a Diaspora: The Movement of Afro-Iberians to Colonial Spanish America" en Bryant, S. K.; O'Toole, R. S. y Vinson, B. (eds.) *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora* (Urbana: University of Illinois Press).
- Gerhard, P. 1972 *A Guide to the Historical Geography of New Spain* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Graden, D. T. 2014 *Disease, Resistance, and Lies: The Demise of the Transatlantic Slave Trade to Brazil and Cuba* (Baton Rouge: LSU Press).
- Green, T. (ed.) 2012 *Brokers of Change: Atlantic Commerce and Cultures in Precolonial Western Africa* (Oxford: Oxford University Press).
- Gudmundson, L. y Wolfe, J. (eds.) 2010 *Blacks and Blackness in Central America: Between Race and Place* (Durham: Duke University Press).
- Hawthorne, W. 2010 *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830, African Studies* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Heywood, L. M. y Thornton, J. K. 2007 *Central Africans, Atlantic Creoles, and The Making of the Foundation of the Americas, 1585-1660* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Johnson, L. L. 2011 *Workshop of Revolution: Plebeian Buenos Aires and the Atlantic World, 1776-1810* (Durham: Duke University Press).
- Klein, H. S. 2010 *The Atlantic Slave Trade* (Nueva York: Cambridge University Press) Segunda edición.
- Klein, H. S. y Vidal Luna, F. 2010 *Slavery in Brazil* (Nueva York: Cambridge University Press).

- Klein, H. S.; Moreno Fragnals, M. y Engerman, S. L. 1983 “Nineteenth Century Cuban Slave Prices in Comparative Perspective” en *American Historical Review*, Vol. 88, N° 4: 1.201-1.218.
- Larson, P. M. 2013 “African Slave Trades in Global Perspective” en Parker, J. y Reid, R. J. (eds.) *The Oxford Handbook of Modern African History* (Oxford: Oxford University Press).
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Laviña, J. y Zeuske, M. (eds.) 2014 *The second slavery: mass slaveries and modernity in the Americas and in the Atlantic basin* (Zürich: Lit Verlag).
- Lima, T. A. 2016 “A Meeting Place for Urban Slaves in Eighteenth-Century Rio de Janeiro” en *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, Vol. 5, N° 2: 102-146.
- Lockley, T. 2015 “Runaway Slave Colonies in the Atlantic World” en *Latin American History: Oxford Research Encyclopedias*. Consulta 6 de mayo de 2016 [doi: 10.1093/acrefore/9780199366439.013.5].
- Lohse, R. 2014 *Africans into Creoles: Slavery, Ethnicity, and Identity in Colonial Costa Rica* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Mamigonian, B. G. 2009 “In the Name of Freedom: Slave Trade Abolition, the Law and the Brazilian Branch of the African Emigration Scheme Brazil-British West Indies, (1830s-1850s)” en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Vol. 30, N° 1: 41-66.
- Marques, J. P. 2006 *The Sounds of Silence: Nineteenth-Century Portugal and the Abolition of the Slave Trade* (Nueva York: Berghahn Books) Trad. R. Wall. Segunda edición.
- Marques, L. 2016 *United States and the Transatlantic Slave Trade to the Americas, 1776-1867* (New Haven: Yale University Press).
- McKinley, M. A. 2016 *Fractional Freedoms: Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600-1700, Studies in Legal History* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Meagher, A. J. 2008 [1975] *The Coolie Trade: The Traffic in Chinese Laborers to Latin America, 1847-1874* (Filadelfia: Xlibris Corporation).
- Menard, R. R. y Schwartz, S. B. 1993 “Why African Slavery? Labor Force Transitions in Brazil, Mexico, and the Carolina Lowcountry” en Binder, W. *Slavery in the Americas* (Würzburg: Königshausen & Neumann).

- Metcalf, A. C. 2005. *Go-Betweens and the Colonization of Brazil, 1500-1600* (Austin: University of Texas Press).
- Miller, J. C. 1988 *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Miño Grijalva, M. 1989 "El Obraje Colonial" en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, N° 47: 3-19.
- Montoya, R. A. 2016 *El esclavo africano en San Luis Potosí durante los siglos XVII y XVIII* (San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí).
- Moreno Fragnals, M. y De las Traviesas Moreno, L. M. 1978 *El ingenio: complejo económico social cubano del azúcar* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) 3 Vols.
- Motta Sánchez, J. A. 2005 "La población negra y sus orígenes en el estado de Oaxaca. Siglos XVI y XVII" en Serna Herrera, J. M. (ed.) *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial indios, negros, mulatos, pardos y esclavos* (México: UNAM).
- Motta Sánchez, J. A. y Meza Peñaloza, A. 2001 "La reproducción de la población esclava del ingenio de San Nicolás Ayotla, Oaxaca, siglo XVIII" en *Estudios de Antropología Biológica*, X: 429-444.
- Moutoukias, Z. 1988 *Contrabando y control colonial en el siglo XVII: Buenos Aires, el Atlántico y el espacio peruano* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).
- Murray, D. R. 2002 [1980] *Odious Commerce: Britain, Spain, and the Abolition of the Cuban Slave Trade* (Cambridge: Cambridge University Press) Segunda edición.
- Navarrete Peláez, M. C. 2007 "De las 'malas entradas' y las estrategias del 'buen pasaje': el contrabando de esclavos en el Caribe neogranadino, 1550-1690" en *Historia Crítica*, N° 34: 160-83.
- Naveda Chávez-Hita, A. 1987 *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Cordoba, Veracruz, 1690-1830* (Xalapa: Universidad Veracruzana).
- Newson, L. A. y Minchin, S. 2007 *From Capture to Sale: The Portuguese Slave Trade to Spanish South America in the Early Seventeenth Century* (Leiden: Brill).
- Ngou-Mvé, N. 1994 *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)* (Madrid: CSIC).
- O'Toole, R. S. 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Ortega, Á. y Guariglia Zás, M. (eds.) 2005 *La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias* (Montevideo: UNESCO).

- Parés, L. N. 2013 *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil*. (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).
- Parron, T. 2011 *A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Pearson, A. 2016 *Distant Freedom: St. Helena and the Abolition of the Slave Trade, 1840-1872* (Liverpool Liverpool University Press).
- Perera Díaz, A. y Meriño Fuentes, M. de los Á. 2015 *Estrategias de libertad: Un acercamiento a las acciones legales de los esclavos en Cuba (1762-1872)* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) 2 Vols.
- Pestana, C. G. 2004 *The English Atlantic in an Age of Revolution, 1640-1661* (Cambridge: Harvard University Press).
- Phillips, W. D. 2011 "Slavery in the Atlantic Islands and the Early Modern Spanish Atlantic World" en Eltis, D. y Engerman, S. L. (eds.) *The Cambridge World History of Slavery* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Proctor, F. T. III 2010 "*Damned Notions of Liberty*": *Slavery, Culture, and Power in Colonial Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico).
- Reis, J. J. 1993 *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore: J.Hopkins University Press).
- Reis, J. J. 2015 *Divining Slavery and Freedom: The Story of Domingos Sodré, an African Priest in Nineteenth-Century Brazil* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Reis, J. J. y Dos Santos Gomes, F. 1996 *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Reis, J. J.; Dos Santos Gomes, F. y De Carvalho, M. J. M. (eds.) 2010 *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-1853)* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Reynoso Medina, A. 2010 *Esclavitud y trabajo en los obrajes de Coyoacán siglo XVII* (Santo Domingo: Ediciones INDAASEL).
- Ribeiro da Silva, F. 2011 "Crossing Empires: Portuguese, Sephardic, and Dutch Business Networks in the Atlantic Slave Trade, 1580-1674" en *The Americas*, Vol. 68, N° 1: 7-32.
- Rodríguez Morel, G. 2012 *Orígenes de la economía de plantación de La Española* (Santo Domingo: Editora Nacional).
- Rupert, L. M. 2009 "Marronage, Manumission and Maritime Trade in the Early Modern Caribbean" en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Vol. 30, N° 3: 361-82.
- Salvucci, R. J. 1987 *Textiles and Capitalism in Mexico: An Economic History of the Obrajes, 1539-1840* (Princeton: Princeton University Press).

- Saunders, A. C. de C. M. 1982 *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Scelle, G. 1906 *La traite négrière aux Indes de Castile, contrats et traités d'assiento* (París: Larose & Tenin) 2 Vols.
- Schmidt-Nowara, C. 1999 *Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Schroeder, H. et al. 2015 “Genome-Wide Ancestry of 17th-century Enslaved Africans from the Caribbean” en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Vol. 112, N° 12: 3.669 - 73.
- Schultz, K. D. 2015 “‘The Kingdom of Angola Is Not Very Far from Here’: The South Atlantic Slave Port of Buenos Aires, 1585-1640” en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Vol. 36, N° 3: 424-44, New Sources and New Findings: Slavery and Abolition in the Atlantic World.
- Schultz, K. D. 2016 “The Kingdom of Angola is Not Very Far from Here”: The Río de la Plata, Brazil, and Angola, 1580-1680”, Tesis de doctorado en Historia, Vanderbilt University.
- Schwartz, S. B. 1978 “Indian Labor and New World Plantations: European Demands and Indian Responses in Northeastern Brazil” en *The American Historical Review*, Vol. 83, N° 1: 43-79.
- Schwartz, Stuart B. 1985 *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Schwartz, Stuart B. (ed.) 2004 *Tropical Babylons: Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Seibert, G. 2013 “São Tomé and Príncipe: The First Plantation Economy in the Tropics” en Law, R.; Schwarz, S. y Strickrodt, S. (eds.) *Commercial Agriculture, the Slave Trade and Slavery in Atlantic Africa* (Woodbridge: J. Currey).
- Seijas, T. 2014 *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians*. Editado por (Nueva York: Cambridge University Press) Ed. H. S. Klein.
- Seijas, T. y Sierra Silva, P. M. 2016 “The Persistence of the Slave Market in Seventeenth-Century Central Mexico” en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Vol. 37, N° 2: 307-33 [doi: 10.1080/0144039X.2015.1121024].
- Seijas, T. y Ferreira, R. (eds.) 2017 “The Iberian Slave Trade: A Global Perspective” en *Journal of Global Slavery*, Vol. 2, N° 3, edición especial.

- Sierra Silva, P. M. 2018 *Urban Slavery in Colonial Mexico: Puebla de los Angeles, 1531-1706*, *Latin American Studies* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Stark, D. M. 2009 "A New Look at the African Slave Trade in Puerto Rico Through the Use of Parish Registers: 1660-1815" en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Vol. 30, N° 4: 491-520.
- Studer, E. F. S. de. 1984 *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII* (Buenos Aires: Hispanoamérica).
- Studnicki-Gizbert, D. 2007 *A Nation Upon the Ocean Sea: Portugal's Atlantic Diaspora and the Crisis of the Spanish Empire, 1492-1640* (Nueva York: Oxford University Press).
- Super, J. C. 1976 "Querétaro Obrajes: Industry and Society in Provincial Mexico, 1600-1810" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 56, N° 2: 197-216.
- Sweet, J. H. 2011 *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Symanski, L. C. y Gomes, F. 2013 "Da Cultura Material da Escravidão e do Pós-Abolição: Perspectivas Comparadas em Arqueologia e História" en *Revista de História Comparada*, N° 7: 293-338.
- Tardieu, J. P. 2009 *Cimarrones de Panamá: la forja de una identidad afroamericana en el siglo XVI* (Madrid: Iberoamericana / Vervuert).
- Thornton, J. 2015 "The Slave Trade and the African Diaspora" en Bentley, J. H.; Subrahmanyam, S y Wiesner-Hanks, M. E. (eds.) *The Cambridge World History* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Thornton, J. 2016 "The Kingdom of Kongo and Palo Mayombe: Reflections on an African-American Religion" en *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 37, N° 1: 1-22.
- Tomich, D. 2003 "The Wealth of Empire: Francisco Arango y Parreño, Political Economy, and the Second Slavery in Cuba" en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 45, N° 1: 4-28.
- Tomich, D. 2014 "Commodity Frontiers, Conjuncture and Crisis: The Remaking of the Caribbean Sugar Industry, 1783-1866" en Laviña, J. y Zeuske, M. (eds.) *The second slavery: mass slaveries and modernity in the Americas and in the Atlantic basin* (Zúrich: Lit Verlag).
- Valdés, D. N. 1987 "The Decline of Slavery in Mexico" en *The Americas*, Vol. 44, N° 2: 167-194.

- Van Norman, W. C. 2013 *Shade-Grown Slavery: The Lives of Slaves on Coffee Plantations in Cuba* (Nashville: Vanderbilt University Press).
- Vega Franco, M. 1984 *El tráfico de esclavos con América: asientos de Grillo y Lomelín, 1663-1674* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos).
- Velásquez Lambur, R. M. 2015 “Una interpretación de la esclavitud africana en Honduras siglos XVI-XVIII”, Tesis de doctorado en Historia, Iniversitat Pompeu Fabra.
- Velázquez Gutiérrez, M. E. 2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII* (México: INAH).
- Verger, P. 1976 *Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th Century* (Ibadan: Ibadan University Press).
- Vila Vilar, E. 1977 *Hispanoamérica y el comercio de esclavos: los asientos portugueses* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos).
- Von Germeten, N. 2006 *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (Gainesville: University Press of Florida).
- VV. AA. / TSTD 2016 “Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database” en <<http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>> acceso 15 de noviembre de 2016.
- Walker, T. J. 2017 *Exquisite Slaves: Race, Clothing, and Status in Colonial Lima* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Wheat, D. 2011 “The First Great Waves: African Provenance Zones for the Transatlantic Slave Trade to Cartagena de Indias, 1570-1640” en *The Journal of African History*, Vol. 52, N° 1: 1-22.
- Wheat, D. 2016 *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640* (Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture / University of North Carolina Press).

CAPÍTULO 3
DESIGUALDAD
RAZA, CLASE, GÉNERO

George Reid Andrews

Hoy día, hay pocos temas en las ciencias sociales que despierten un debate más acalorado que los vinculados a la desigualdad social y económica. En los Estados Unidos, las discusiones académicas y políticas sobre el tránsito de una distribución de ingresos relativamente equitativa en los años sesenta y setenta a una distribución cada vez más desigual en los noventa y dos mil; sobre la creciente concentración de riqueza e ingresos en manos del uno por ciento superior de la población estadounidense; sobre las consecuencias políticas de esa concentración extrema de la riqueza, y sobre las posibles respuestas políticas frente a la desigualdad creciente, todos estos debates son prueba de que el estado actual en materia de desigualdad es un tema de preocupación académica y política (Stiglitz, 2013; Piketty, 2014; Atkinson, 2015; Manning, 2017).

En América Latina, que desde larga data es reconocida como la región en el mundo con los niveles más altos de exclusión socioeconómica, la desigualdad es un tema aún más apremiante. En las últimas dos décadas, hubo algunos experimentos políticos en la región orientados a reducir las disparidades en materia de riqueza, educación, ingreso y otros bienes sociales importantes que arrojaron resultados preliminares alentadores (De Ferranti et al., 2004; Blofeld, 2011; Huber y Stephens, 2012). Sin embargo, a pesar de esos éxitos, los patrones de desigualdad continúan profundamente arraigados

como parte de los cimientos de la estructura social latinoamericana (Hoffman y Centeno, 2003; Márquez et al., 2007; Frankema, 2009; Gootenburg y Reygadas, 2010).

¿De qué hablamos cuando hablamos de “desigualdad”? En el nivel más simple y literal, “desigualdad” alude a cualquier relación en la que los valores numéricos (u otros) asociados a los ítems que se están comparando no son iguales. Si el territorio del país A es más grande que el del país B, los dos países presentan una desigualdad en términos de tamaño. Si yo tengo menos dinero que otra persona, o menos derechos, o menos valoración pública, entre esa persona y yo hay una relación desigual, al menos en esos indicadores. Si yo tengo muchos menos bienes que otra persona, la relación es extremadamente desigual. Cuando planteamos que hay sociedades enteras extremadamente desiguales, queremos decir que muchos bienes sociales importantes –riqueza, educación, esperanza de vida, representación política– están distribuidos de manera muy desigual al interior de esa sociedad, en la que una pequeña élite recibe mucho más que la parte proporcional que le correspondería, mientras que vastos grupos de personas que no pertenecen al grupo privilegiado reciben mucho menos que su parte proporcional.

De todos los bienes sociales mencionados, algunos suelen expresarse en forma numérica; los más evidentes son la riqueza y los ingresos, pero también la educación (¿cuántos años de instrucción tiene una persona comparada con otra?, ¿qué puntajes obtuvieron en sus exámenes?), salud (¿cuántos años viven en promedio los miembros de un grupo, comparado con otro?), vivienda (¿cuál es el valor de la casa de mi vecino comparada con la mía?, ¿qué porcentaje de casas y departamentos de la ciudad A están conectadas a la red cloacal pública, en comparación con la ciudad B?), entre otros.

El concepto de desigualdad también se aplica a cualidades y relaciones que pueden ser más difíciles de medir en términos cuantitativos. ¿Cómo cuantificamos los distintos niveles de respeto y valoración pública, por ejemplo, o los diferentes lugares que ocupan los grupos e individuos en el imaginario nacional y simbolismo público? ¿Y el acceso desigual a los derechos y a las protecciones jurídicas (véase el Capítulo 5 en este volumen), a los espacios y la movilidad social, al honor y la dignidad? ¿Y las dimensiones ideológicas y actitudinales de la desigualdad, es decir, el trabajo intelectual que las sociedades llevan adelante para justificar la desigualdad y explicar por qué tiene sentido y es apropiada o, al contrario, para criticarla y combatirla?

Si bien este capítulo reconoce la importancia de todas estas formas y dimensiones de la desigualdad, pone su foco de atención en la distribución desigual a lo largo del tiempo de los recursos materiales

cuantificables: la propiedad, la riqueza, los ingresos, la educación, la vivienda y la esperanza de vida. Esos bienes forman los determinantes básicos del bienestar, yo diría, de cualquier individuo, grupo o sociedad. Y a pesar de que las mediciones estadísticas de estos recursos no existen o son fragmentarias en la mayor parte de la historia de la región, los avances recientes logrados por los investigadores en recuperar y articular los datos proporcionan algunos puntos de partida para construir una narrativa sobre la desigualdad socioeconómica de la región en el largo plazo.

Durante el período colonial, hubo poco debate público en la región, si acaso lo hubo, acerca de si era apropiada, o incluso socialmente necesaria, la desigualdad extrema. La independencia introdujo nuevos conceptos de igualdad cívica y jurídica en la vida pública, lo que llevó a discusiones sobre cuál era la mejor manera de preparar a los ciudadanos para participar en las sociedades republicanas recién creadas. Hacia fines del siglo XIX y principios del XX, los progresistas y reformistas estatales instaron a una mayor inversión en educación y salud públicas. En las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, los debates sobre las causas y consecuencias de la desigualdad extrema se volvieron más específicos e intensos. Los exponentes de la teoría de la dependencia planteaban que los patrones de “intercambio desigual” entre los países desarrollados y los subdesarrollados eran el principal obstáculo al desarrollo económico latinoamericano. Los teólogos de la liberación condenaban la pobreza generalizada como inmoral y antiética y exigieron que la Iglesia católica respaldara la “opción preferencial por los pobres”. El gobierno marxista de Cuba, iniciado en 1959, emprendió reformas socioeconómicas radicales que lograron una significativa redistribución de la riqueza y las oportunidades.

Durante la mayor parte del siglo XX, las doctrinas nacionales de la democracia racial y la inclusión racial (véase el Capítulo 8 en este volumen), la teoría desarrollista y de modernización y las críticas de izquierda basadas en el marxismo buscaron explicar la desigualdad socioeconómica en América Latina principalmente en términos de clase social. No obstante, en las décadas de los setenta y los ochenta y en respuesta, en parte, al surgimiento de nuevos movimientos sociales, sociólogos y economistas comenzaron a prestar cada vez más atención al papel de la raza y el género en los factores que causan y sostienen la desigualdad social. Hacia principios de este siglo, sus investigaciones habían demostrado que la discriminación racial y de género son dimensiones que forman parte integral de la desigualdad de clase. De hecho, para quienes estudian la desigualdad,

es imposible separar los efectos que producen las diferencias de raza, género y clase. Los investigadores que estudian estos efectos desarrollaron el concepto de “interseccionalidad”: la idea de que los patrones de desigualdad racial, de género y de clase se intersectan e interactúan de modos complejos para producir “desigualdades durables y categóricas” que son muy difíciles de desentrañar y desterrar (Crenshaw, 1991; Tilly, 1998; Massey, 2007; Greenman y Xie, 2008; Cho, Crenshaw y McCall, 2013).

Este capítulo se propone identificar algunas de estas intersecciones y repasar brevemente cómo han evolucionado en América Latina a lo largo de los últimos 500 años. En línea con el objetivo del libro de poner el foco en la población de raíz africana, aquí se discutirá cómo las estructuras de desigualdad de clase y género interactuaban con las estructuras de desigualdad racial y cómo los africanos y afrodescendientes participaban en estas interacciones y se vieron afectados por ellas. También se planteará cómo respondía la gente de color en la región ante las desigualdades, procurando desarrollar estrategias individuales y familiares de progreso y movilizándose para combatir la exclusión social y racial a través de movimientos sociales.

Para resumir las conclusiones de trabajos académicos recientes, las estructuras de desigualdad impuestas por el régimen colonial echaron raíces profundas que continuaron afectando a las sociedades de la región en los siglos XIX y XX. La industrialización, la urbanización y el auge de los movimientos políticos populistas de mediados del siglo XX dieron lugar a importantes transformaciones que redujeron, en cierta medida, la desigualdad de clase. Pero, en parte por factores estructurales y en parte por los obstáculos del prejuicio y la discriminación, los afrodescendientes siguieron en considerable desventaja en la competencia por ingresar a la clase media en expansión, mientras seguían sobradamente representados entre los pobres de la región. Las barreras que obstruían la movilidad ascendente eran aún más difíciles de sortear para las mujeres que para los hombres afrodescendientes. A principio de los noventa, los gobiernos de la región empezaron cada vez más a reconocer que la pobreza y la desigualdad eran los principales obstáculos que frenaban el progreso nacional y diseñaron planes sociales y económicos con el fin de reducirlos. Pero la desigualdad sigue siendo una característica básica de las sociedades afrolatinoamericanas y seguirá exigiendo respuestas de la política, aún entrado el siglo XXI.

Como quedará claro en las próximas páginas, el estudio de la desigualdad racial está mucho más desarrollado en Brasil que en los países americanos de habla hispana. Por lo tanto, la mayor parte de la

literatura citada en este capítulo remite a la situación de este país. Sin embargo, si consideramos que Brasil recibió más de los dos tercios de los africanos esclavizados traídos a América Latina y que hoy día tres cuartas partes de los afrolatinoamericanos viven en ese país, el nivel de atención dispensada no parece excesivo (Borucki, Eltis y Wheat, 2015, 440; Andrews, 2016: 42-44). Asimismo, espero que este capítulo, al señalar algunas líneas de diálogo futuro entre las investigaciones sobre Brasil y sobre los países americanos de habla hispana, pueda estimular la producción de nuevos trabajos sobre las ex colonias españolas en América.

BASES COLONIALES

¿Cuánto de la desigualdad de hoy en América Latina puede remontarse a la experiencia colonial de la región y, en particular, a la mano de obra forzada, las imposiciones tributarias y la exclusión social establecidas por cuestiones de raza? Varios textos fundacionales escritos durante las décadas de los sesenta y los setenta buscaron las raíces del actual subdesarrollo y nivel de desigualdad en las instituciones y prácticas del período colonial (Harris, 1964; Gunder Frank, 1967; Stein y Stein, 1970; Stern, 1982). Otros académicos reconocieron la importancia de la experiencia colonial a la vez que insistieron en la importancia, igual o incluso mayor, que tuvieron los desarrollos subsiguientes en los siglos XIX y XX (Halperín-Donghi, 1993 [1969]; Cardoso y Faletto, 1979 [1969]; Adelman, 1999).

En años recientes, los historiadores económicos y los sociólogos históricos han retomado la cuestión de las consecuencias de las instituciones coloniales en el largo plazo para explicar la desigualdad del presente, alegando, una vez más y al igual que en décadas anteriores, la responsabilidad que tuvieron las políticas y prácticas coloniales en las “desigualdades indelebles” que han quedado en las sociedades de la región (Gootenberg y Reygadas, 2010). En una serie de ensayos muy influyentes, Engerman y Sokoloff plantearon que “la gran mayoría de las colonias europeas en el Nuevo Mundo”, incluidos Brasil y la mayor parte de la América española, experimentaron “una desigualdad extrema en la distribución de riqueza, capital humano e influencia política [...]. Estas diferencias iniciales en la desigualdad fueron de suma importancia, porque las sociedades que comenzaron con mucha desigualdad tendieron [...] a desarrollar instituciones que colaboraron en la persistencia de una desigualdad sustantiva” entrados el siglo XIX y XX (Engerman y Sokoloff, 2012: 297-98). Mahoney concuerda y le asigna particular importancia (para entender los patrones de desarrollo socioeconómico de largo

plazo) a “que las instituciones coloniales producen actores económicos de la élite y definen las divisiones étnicas de la sociedad”. En la mayoría de las ex colonias europeas y, ciertamente, en las de España y Portugal, “la polarización étnica viene del tiempo del colonialismo y provocó una intensa desigualdad, con todas las consecuencias negativas que ello acarrea” (Mahoney, 2010: 20, 266). Analizando los patrones de desigualdad a nivel global, Korzeniewicz y Moran concluyeron que los países que tienen “niveles bajos y altos de desigualdad [hoy] son, en su mayoría, las mismas áreas que tuvieron niveles altos y bajos de desigualdad durante o incluso antes del siglo XVIII” (Korzeniewicz y Moran, 2009: 23).

Desde el inicio de la colonización europea en América Latina, la desigualdad basada en las diferencias legadas ha formado parte intrínseca del régimen colonial. Esas diferencias se conceptualizaron en términos de “sangre” más que de “raza”, ya que este era un concepto que, por entonces, se aplicaba a los animales y no a las personas. No obstante, las diferencias de linaje o entre las personas de sangre “pura” e “impura” funcionaban de manera muy similar a las diferencias raciales, de tal modo que las leyes de castas de los españoles y portugueses fueron el primer corpus sistemático de leyes raciales en el mundo atlántico. Hacia la segunda mitad del siglo XV, los reinos de la península ibérica comenzaron a legislar desde el Estado las diferencias entre los pueblos de ascendencia cristiana, judía, mora, gitana y africana y a asignar a cada grupo combinaciones variadas de privilegios y obligaciones (Bethencourt, 2013: 144-56). Tras la adquisición de las posesiones americanas por parte de España y Portugal, esas leyes se extendieron a las colonias y se ampliaron para incluir a los amerindios autóctonos y, con el tiempo, a los grupos de razas mixtas, denominados colectivamente “las castas” (Sweet, 1997; Martínez, 2008; O’Toole, 2012). Cuando se combinaron con otras leyes y prácticas administrativas que favorecían los intereses de las élites comerciales, terratenientes y mineras, “la sociedad colonial encarnó todos los elementos requeridos para perpetuar una estructura social proclive a la desigualdad” (Bértola y Ocampo, 2012: 53).

El propósito de las leyes de castas era definir y aplicar condiciones de desigualdad entre los grupos identificados por su herencia cultural y racial. Los pueblos indígenas debían pagar tributos en moneda, especies o trabajo. En los primeros años de la conquista, esos tributos eran pagados a los individuos a quienes el monarca español les había concedido una “encomienda”. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, esos impuestos fueron reasignados a la corona y eran recaudados por los funcionarios españoles.

Durante la primera mitad del siglo XVI, los indígenas también fueron sometidos a esclavitud por los conquistadores españoles y portugueses. La esclavitud de los indígenas fue prohibida en ambos imperios a mediados del siglo XVI, aunque se dejaba un vacío legal importante, ya que se permitía que aquellos grupos e individuos que se resistieran a la conquista española o portuguesa permanecieran en condiciones de esclavitud. De acuerdo con esa cláusula, los indígenas continuaron siendo capturados en incursiones que se hacían en las zonas de frontera de las colonias españolas y de Brasil para esclavizarlos y venderlos a otros lugares. Van Deusen calcula que solo en el siglo XVI se sometió a esclavitud, como mínimo, a 650.000 indígenas en las colonias españolas, que fueron enviados a otras partes del imperio o a Europa. Esta cifra supera en casi cuatro veces los 170.000 africanos que llegaron cautivos a la América española durante esos años (Van Deusen, 2015: 2; Borucki, Eltis y Wheat, 2015; VV. AA., 2016).

Sin embargo, a lo largo del período colonial, el peso de la esclavitud fue cayendo cada vez más en los africanos y sus descendientes que en los indígenas. Mientras que los indígenas durante el régimen español mantuvieron su libertad jurídica, sus derechos colectivos a la tierra y sus poderes de autogobierno limitado, los africanos y afrodescendientes en condiciones de esclavitud formaron la casta inferior en todas las sociedades coloniales. Tanto en Brasil como en la América española, la palabra “negro” se convirtió en sinónimo de “esclavo” y esta equiparación del estatus racial de los negros con la condición de esclavo tuvo consecuencias cruciales a largo plazo. En términos materiales, la esclavitud impuso una transferencia sistemática de la riqueza producida por los africanos y sus descendientes a los propietarios de esclavos, lo que significó un legado de expropiación y pobreza por varios siglos, que siguió afectando a los afrodescendientes mucho tiempo después de que se hubiera abolido la esclavitud.

Los historiadores han demostrado que las condiciones de esclavitud variaban significativamente según el período de que se tratara, del lugar donde vivían los esclavos, del tipo de trabajo que eran obligados a realizar y de otros factores (Bergad, 2007; Klein y Vinson, 2007). Incluso en las plantaciones de caña de azúcar, donde quizás fue más brutal la explotación del trabajo esclavo, algunos esclavos ocupaban puestos que requerían cierto manejo o habilidades técnicas, por lo que en ocasiones recibían dinero u otras concesiones en compensación por su trabajo (Schwartz, 1985: 152-59). La diversidad ocupacional era aún mayor en las ciudades y pueblos, donde los esclavos cumplían tareas que requerían todo tipo de habilidades

y a menudo ganaban un salario similar al de los trabajadores independientes dedicados a los mismos oficios (Karasch, 1987: 185-213; Johnson, 2011: 216-48).

¿Esa relativa paridad de salarios representaba una oportunidad para mejorar su posición económica? ¿O, por el contrario, reflejaba de qué manera la esclavitud presionaba sobre los salarios de los trabajadores independientes para que se mantuvieran bajos? Ciertamente, la primera opción es válida, tal como lo demuestran muchos esclavos que aprovecharon toda oportunidad de obtener ingresos y ahorrar dinero para comprar su libertad. Sin embargo, debemos señalar que, cuando los esclavos recibían un salario, se veían obligados a entregar todo o casi todo a sus amos. Luego, a la hora de comprar su libertad, entregaban todo o casi todo lo que habían logrado ahorrar a lo largo de su vida. Aquí vemos dos modalidades abusivas por las cuales los amos se apropiaban de la riqueza producida por los esclavos y que están debidamente registradas en las fuentes históricas.

En teoría, el uso generalizado de la mano de obra esclava empujaba para abajo los salarios de los trabajadores libres. Pero la evidencia histórica (bastante escasa) recogida hasta ahora en general no respalda esta afirmación. En Buenos Aires, a fines del siglo XVIII, y en Río de Janeiro, en la primera mitad del siglo XIX, los salarios de los trabajadores libres subieron aún en los períodos de intensa importación de esclavos africanos. El mismo crecimiento económico que generaba demanda de esclavos generaba demanda de trabajadores libres, lo que empujaba los salarios hacia arriba (incluidos, en algunos casos, los de los esclavos). En ambas ciudades, “los esclavos eran la forma de riqueza distribuida de manera más pareja y la más importante para los sectores medios” de artesanos y pequeños empresarios. En los períodos en que se importaba más esclavos y, por ende, los precios eran más bajos, “la desigualdad [en términos de riqueza] disminuía entre la población libre y la movilidad social era relativamente alta” (Frank, 2004: 10, 44; Johnson, 2011: 232-33).

No obstante, aún si en el balance la población libre se benefició económicamente de la importación de esclavos, la esclavitud como institución inevitablemente se convirtió en un régimen de desigualdad extrema. El mismo estudio que concluye que los esclavos eran un vehículo de la movilidad social de la clase media en Río de Janeiro concluye que el coeficiente de Gini de distribución de riqueza entre los hogares de la ciudad era de 0,84 en 1820 y de 0,85 en 1850.¹ Esos

1 El coeficiente de Gini, una medida de la desigualdad utilizada comúnmente, varía de 0, la condición de perfecta igualdad en la que todas las personas tienen la

coeficientes “se elevaban aún más si se consideraba a los esclavos como potenciales jefes de hogares” y no simplemente como propiedad (Frank, 2004: 77).

Tan alarmantes como las consecuencias materiales de la esclavitud fueron sus impactos simbólicos e ideológicos. Aunque se solía justificar la esclavitud alegando que era un medio eficaz para evangelizar a los africanos, la crueldad y los abusos del sistema contradecían los mensajes fundamentales del cristianismo en todas sus formas posibles. Los primeros panfletos abolicionistas en el mundo de la América ibérica fueron escritos por sacerdotes que habían presenciado las brutalidades de la esclavitud y habían quedado indignados (Bethencourt, 2013: 231-33). Pero para la mayoría de los colonizadores, las contradicciones entre la esclavitud y el cristianismo podían resolverse con explicaciones basadas en supuestas deficiencias de carácter, presentadas como aspectos inherentes a la negritud: pereza, delincuencia, inmoralidad sexual y de otro tipo, menor capacidad intelectual, entre otras. Estos estereotipos negativos se difundieron ampliamente en la sociedad colonial y representaban poderosas justificaciones ideológicas y culturales tanto de la esclavitud africana como del trato discriminatorio hacia los africanos y afrodescendientes libres.

Así, las políticas públicas, la privación material sistemática y los estereotipos raciales profundamente arraigados se conjugaron para imponer la desigualdad racial en todas las colonias de España y Portugal. Esa desigualdad comenzó con la esclavitud y continuó con restricciones a las oportunidades y a la movilidad social de los negros y mulatos libres. Las leyes de España y Portugal observaban rigurosamente los términos y condiciones de la esclavitud, pero a la vez también reconocían el derecho de los esclavos a perseguir su libertad y negociar con sus amos la forma de comprarla. Hacia el año 1800, la mayoría de los negros y mulatos de América Latina habían nacido libres o habían obtenido su libertad; como resultado, la población de negros y mulatos libres superaba en número a los esclavos. Solo en Brasil y en Cuba, grandes importadores de africanos, los esclavos continuaron superando en número a las personas de color libres. Pero aún en esas dos colonias, los negros y mulatos libres conformaban una minoría importante (30 por ciento de la población total de Brasil y 19 por ciento en Cuba) (Andrews, 2004: 40-44).

misma riqueza, a 1,0, la condición de perfecta desigualdad en la que una persona posee toda la riqueza y el resto de la población no posee nada. Un coeficiente de Gini de 0,85 indica un alto nivel de desigualdad.

En vista de las leyes raciales que imperaban en la época colonial, los negros y mulatos libres recurrían a una amplia variedad de estrategias para lograr ascenso social. Algunas de estas estrategias eran colectivas e implicaban la participación de negros libres en instituciones que legitimaban su lugar en el orden social de la colonia. De estas instituciones, tal vez las más importantes eran las hermandades católicas y las unidades de milicias coloniales. Ambas entidades ofrecían a los africanos y los afrodescendientes acceso a dos instituciones con mucha autoridad en la sociedad colonial: la Iglesia católica y las fuerzas armadas. La membresía en estas instituciones contradecía los estereotipos raciales y, a la vez, permitía a los negros y mulatos libres negociar directamente con los funcionarios de la corona. Por ejemplo, los milicianos de color en México, podían obtener la exención del pago de los impuestos raciales no solo para su propio beneficio, sino para la población de color libre, en general: un avance importante, que zanjaba la brecha de castas entre blancos y negros (Vinson, 2001: 132-72; Russell-Wood, 2002, 83-94: 128-60; Von Germeten, 2006; De Carvalho Soares, 2011; Borucki, 2015).

Mientras intentaban estrategias de progreso colectivo, los negros y mulatos libres también apelaban a estrategias individuales. Una de las principales consistía en acumular riqueza a través del trabajo y la inversión. En ambos imperios, español y portugués, los viajeros europeos que llegaban a estas tierras comentaban acerca de la presencia de negros y mulatos libres que trabajaban como artesanos o tenían pequeños negocios o emprendimientos, y esto incluía tanto a mujeres como hombres. Una de las consecuencias de la esclavitud fue la fuerte asociación entre dos condiciones consideradas socialmente degradantes: la condición racial de no ser blanco y el trabajo manual. En respuesta a esa asociación, muchos blancos eran reacios a ejercer oficios manuales porque perjudicaba su estatus social. Esa reticencia les abrió las puertas a los africanos y los afrodescendientes al ejercicio de dichos oficios. Y los artesanos exitosos, sobre todo los que eran propietarios de talleres que empleaban trabajadores esclavos o libres, generaban ingresos suficientes para mantener a sus familias e invertir en propiedades urbanas o pequeños establecimientos comerciales (Frank, 2004; Klein y Luna, 2010: 283-92; Rosal, 2009: 71-103; Reid-Vazquez, 2013: 17-41).

Los integrantes exitosos de esta clase media pequeña conformada por negros y mulatos fueron los más directamente perjudicados por las restricciones de las leyes de castas coloniales. Estas limitaciones para que los afrodescendientes libres pudieran ingresar a la universidad, a las profesiones, al sacerdocio y a la burocracia civil y militar, e incluso a algunos de los oficios de mayor jerarquía social, fijaban

hasta dónde se les permitía avanzar y, de esta manera, la desigualdad quedaba claramente definida y consolidada. Nuevamente, los negros y mulatos libres se empeñaban en sortear de alguna manera esas restricciones. Algunas personas de color buscaban cónyuges de raza blanca con la intención de tener una descendencia de piel más clara que pudiera escapar a las restricciones de castas. Otras solicitaban a la corona que les perdonase su condición de negro o mulato y les concediera los privilegios de la raza blanca. Esas peticiones y la aceptación de algunas de ellas por parte de la corona sentaron los precedentes jurídicos para que se dictara la real cédula “Gracias al sacar” de 1795, que formalizó los procedimientos y aranceles para la presentación de las solicitudes de dispensas reales a la condición racial de no blanco (Twinam, 2014).

Sin embargo, la cantidad de personas que obtenían esas dispensas era sumamente limitada: de un total estimado de 1,7 millones de negros y mulatos libres que vivían en la América española en el año 1800, hasta donde se sabe, solo 21 solicitaron ser considerados blancos. Para la gran mayoría de africanos y afrodescendientes libres, las restricciones impuestas por las leyes de castas, la pobreza y el racismo continuaron colocándolos en franca desventaja frente a sus compatriotas blancos.

A PARTIR DE LA INDEPENDENCIA: RAZA Y CLASE

En todos los países de la América española, la independencia significó el fin de las leyes de castas y, más tarde, la abolición de la esclavitud. La participación masiva de los negros y mulatos libres y esclavizados en los ejércitos de liberación se combinó con las ideologías republicanas y liberales para producir declaraciones oficiales de igualdad cívica y jurídica para todos los ciudadanos, independientemente de su raza. Estas declaraciones y la subsiguiente abolición de la esclavitud y del comercio de esclavos, fueron pasos importantes en pos de anular las diferencias entre blancos y no blancos. Sin embargo, los efectos de largo plazo del pensamiento y las prácticas raciales de la colonia siguieron manifestándose en las políticas de las nuevas repúblicas durante el siglo XIX; de hecho, conformaban uno de los ejes en torno de los cuales giraba la política.

En la mayor parte de la América española, los ex esclavos y los negros y mulatos libres veían en los partidos liberales a los defensores más confiables de sus derechos y libertades, en comparación con los partidos conservadores. Los liberales trabajaban activamente para obtener el apoyo de los afrodescendientes, como votantes y como soldados en las guerras civiles entre partidos, comprometiéndose

formalmente a sostener los principios de igualdad racial. En sus estudios sobre los partidos liberales del siglo XIX, James Sanders detectó que colocaban el antirracismo en un lugar central de sus plataformas políticas y se enorgullecían de que “sus sociedades hubiesen avanzado, al menos institucionalmente, más allá del racismo”. Sin embargo, en sus escritos privados, “muchos liberales no podían escapar del racismo de la época, que consideraba que la civilización habría de venir de la mano de los europeos blancos, mientras que los ‘negros’ e indígenas seguirían siendo ‘bárbaros’ hasta que fuesen educados y disciplinados [...] La raza era el aspecto [del liberalismo latinoamericano] que más estrictamente se atenía al pasado colonial y a las corrientes raciales de Europa y América del Norte que enaltecían a la raza blanca” (Sanders, 2014: 36, 102, 158). Jason McGraw coincide en que “la contracara del hecho de que los colombianos evitaran el tema racial en las relaciones de carácter público era la aceptación generalizada del racismo antinegro en privado [...] donde] reproducían el racismo a la vez que abogaban por formas democráticas de no discriminación en la calle y en la prensa” (McGraw, 2014: 10; para obtener más información sobre las tensiones raciales en el liberalismo latinoamericano, véanse Ferrer, 1999; Sanders, 2004; Lasso, 2007; Gobat, 2013).

Aunque Brasil consiguió su independencia por un camino diferente y menos violento que los países de la América española, siguió la misma política de abolir las leyes de castas y las desigualdades raciales emanadas del Estado. Tal como muchos historiadores han observado, es precisamente la eliminación de las etiquetas y categorías raciales de los registros y documentos oficiales –el “silencio racial” analizado por Brodwyn Fischer, Keila Grinberg y Hebe Mattos en el Capítulo 5 de este volumen– lo que hace tan difícil estudiar la desigualdad entre las razas en el siglo XIX y documentar los patrones de la diferencia racial vigentes en ese momento. Pero como demostraron en forma contundente los historiadores Martha Abreu y Mattos, la desaparición de la raza de las fuentes oficiales no significó que desapareciera de la vida cotidiana, en la que “el prejuicio del color de piel era evidente en todos los niveles de la sociedad” y seguía impidiendo la movilidad social ascendente de los afrobrasileños (Mattos, 2009: 366; Klein y Luna, 2010: 275; Grinberg, 2002).

En parte como resultado de la persistencia de las actitudes y prácticas raciales del período colonial, no hubo cambios inmediatos en los indicadores de logros profesionales de los negros y mulatos en las naciones recién independizadas. En la Argentina, el censo de Buenos Aires de 1827 indicó que los negros (“morenos”) y “pardos” libres trabajaban principalmente en labores manuales y casi no figuraban entre

las filas de propietarios, comerciantes o profesionales (categorías que representaban a casi la mitad de los censados blancos que declaraban tener una ocupación). A los negros (“*pretos*”) y mulatos (“*pardos*”) libres les iba un poco mejor en Río de Janeiro, donde el censo de 1834 estableció que el 20 por ciento de los hombres de color libres trabajaban en ocupaciones de jerarquía alta o media. Sin embargo, la proporción de trabajadores blancos en puestos de nivel medio o alto ascendía al 75 por ciento, una disparidad notable. En San Juan, Puerto Rico, entre los años 1823-1846, el índice de propietarios de viviendas de los jefes de hogar blancos era de cuatro a diez veces más alto (dependiendo del barrio) que el de los negros y mulatos. Y como los hogares de propiedad de los negros se concentraban en los barrios más pobres de la ciudad, esas cifras todavía subestiman el diferencial racial en términos del valor de la propiedad urbana (Andrews, 1980: 40; Karasch, 1987: 69; Kinsbruner, 1996: 68-73; Rosal, 2009: 85, documentó la existencia de 577 negros propietarios de vivienda en Buenos Aires entre 1811 y 1830, pero no lo comparó con los índices de propietarios de la población blanca).

En el siglo XIX, otro obstáculo al progreso económico de los negros estuvo representado por el estancamiento económico que afectó a gran parte de la región. Entre 1820 y 1870, el crecimiento anual del PIB per cápita era muy cercano a 0 para toda América Latina (Bértola y Ocampo, 2012: 62-67). Una de las excepciones a este estancamiento económico en la región fue Cuba, donde la expansión de la economía del azúcar produjo tasas de crecimiento del PIB per cápita del 0,9 por ciento anual. Pero como seguía siendo una colonia española, las leyes de castas y esclavitud mantuvieron su vigencia en la isla; más aún, los esclavos, así como la población negra y mulata libre, sufrieron una brutal represión después de la Conspiración de la Escalera en 1844. La clase media de color siguió creciendo incluso después de esa represión, pero bajo disposiciones jurídicas estrictas que todavía habilitaban la diferenciación racial (Reid-Vazquez, 2013). En estas condiciones, cuando se desató la guerra por la independencia en 1868, los esclavos y negros libres se sumaron masivamente a la causa rebelde (Ferrer, 1999; sobre los afrocubanos que permanecieron leales a España, véase Sartorius, 2014). Tras la derrota de la primera (1868-1878) y segunda (1879-1880) insurrección, los afrocubanos formaron un movimiento por los derechos civiles para combatir las disposiciones de las leyes de casta. Ese movimiento logró varios fallos judiciales que revocaron las leyes y prácticas discriminatorias, así como un decreto de 1893 del gobernador general que prohibía toda “distinción basada en el color de piel”. Tras la independencia en 1898, los intentos

del gobierno de ocupación de los Estados Unidos de establecer normas para el sufragio que eran racialmente discriminatorias, similares a las que estaban en vigencia en el sur de los Estados Unidos, fueron rechazados por la convención constitucional de Cuba de 1901 (de la Fuente, 2001: 54-60; Scott, 2005: 200-207).

Sin embargo, en Cuba, al igual que en Brasil y otras repúblicas sudamericanas, los ideales políticos antirracistas chocaron contra creencias racistas muy arraigadas. Y hacia fines del siglo XIX, el racismo “del sentido común”, cotidiano, se vio poderosamente reforzado por el racismo “científico” que permeaba el pensamiento occidental en ese momento. Las nuevas disciplinas académicas de la psicología, antropología, criminología e historia promocionaban el concepto de la especie humana dividida en grupos raciales claramente definidos, cada uno caracterizado por combinaciones específicas de fortalezas y debilidades. Los europeos y los “blancos” que descendían de europeos estaban en la cima de la jerarquía racial, mientras que los asiáticos, africanos y amerindios indígenas y los pueblos del Pacífico ocupaban los peldaños más bajos. El racismo científico no solo justificaba la desigualdad social y económica, sino que insistía en ella como algo inevitablemente determinado por la herencia racial de cada individuo y sociedad (Bethencourt, 2013: 271-306; Sussman, 2014: 31-63).

De acuerdo con lo prescripto por el racismo científico, el carácter mayoritariamente “no blanco” de casi todas las sociedades latinoamericanas las destinaba a estar en segundo o incluso tercer orden en el concierto de las naciones, bajo el dominio de las repúblicas “blancas” de Europa, América del Norte, Australia y Nueva Zelanda. En un esfuerzo por escapar de este destino, cada nación latinoamericana buscaba modificar su composición racial atrayendo inmigración europea. Ese esfuerzo fue principalmente exitoso en la Argentina, en Uruguay, en los estados del sur de Brasil y en Cuba, que continuó recibiendo grandes oleadas de inmigrantes españoles incluso después de la independencia en 1898.

En cada uno de estos países, a la hora de contratar trabajadores existía una clara preferencia por los inmigrantes europeos por sobre los afrodescendientes. de la Fuente (2001: 115-28) ha planteado que, en Cuba, los inmigrantes españoles incluso desplazaban a los trabajadores blancos nacidos en el país. Eso no parece haber sido así en Río de Janeiro, donde los blancos nacidos en Brasil trabajaban en puestos más calificados y ganaban mejores salarios promedio que los inmigrantes, como tampoco en Buenos Aires, donde los argentinos “superaban a los nacidos en Europa no solo en los niveles más altos de la estructura ocupacional sino en los intermedios también” (Adamo, 1983: 50-74; Moya,

1998: 213). En estos cuatro países, los negros y mulatos fueron los claros perdedores en la competencia económica con los inmigrantes, siendo relegados a ocupaciones informales en el servicio doméstico, en la construcción o en los puestos peor remunerados dentro del sector industrial. Esto, a su vez, hizo que sus descendientes partieran de posiciones muy débiles en los años treinta, cuarenta y cincuenta para competir por su ingreso a la clase media urbana en expansión (Andrews, 1991; de la Fuente, 2001: 138-71; Andrews, 2010: 85-111; Monsma, 2016).

Mientras que los trabajadores europeos parecían beneficiarse de las preferencias raciales de los empleadores, esa preferencia no era tan marcada como para garantizar condiciones de vida mucho mejores a los inmigrantes que a las familias nacidas en el país. En La Habana, Río de Janeiro, Sao Paulo, Montevideo, Buenos Aires y otras ciudades más pequeñas, las familias de los negros y blancos vivían en conventillos y barrios muy humildes (Fischer 2008; Andrews 2010; Horst 2016). Estos barrios de pobres y trabajadores humildes fueron las incubadoras donde se gestaron las formas musicales de base africana de principios del siglo XX: el tango en la Argentina, la rumba y el son en Cuba, el candombe en Uruguay, el samba en Brasil (Chasteen, 2004; véase también el Capítulo 11 en este volumen). También fueron el semillero de los movimientos de trabajadores interraciales que en las décadas de los treinta y los cuarenta se sumaron a las coaliciones y gobiernos populistas que llegaron al poder. Durante esos años y hasta las décadas de los sesenta y los setenta, esos gobiernos instituyeron políticas sociales y económicas que incidieron de manera muy profunda en las estructuras de desigualdad de la región.

Durante el período colonial y hasta el siglo XIX, la tierra era la principal forma de la riqueza en América Latina; por ende, la fuente primordial de desigualdad social y económica. Las políticas coloniales en materia de tierras habían favorecido la formación de grandes latifundios en detrimento de las pequeñas o medianas propiedades. Si bien los datos estadísticos que tenemos sobre la distribución de tierra durante aquellos años son muy limitados, los pocos estudios que existen dejan en claro que, en la mayor parte de la región, la titularidad de la tierra estaba distribuida de manera muy inequitativa. Entre 1880 y 1930, cuando la Segunda Revolución Industrial en Europa y América del Norte intensificó la demanda de exportaciones agrícolas y minerales de América Latina, el valor de la tierra se incrementó en gran parte de la región. Esto llevó a que los campesinos y agricultores de subsistencia dejaran masivamente sus tierras y se profundizara así la desigualdad con la transferencia de esas tierras a los grandes terratenientes (Bértola y Ocampo, 2012: 116-23; Frankema, 2009: 75-84).

La crisis económica de la década de los treinta convenció a muchos gobiernos latinoamericanos de que basar sus economías en los productos primarios de exportación los dejaba demasiado vulnerables a las condiciones externas de oferta y demanda sobre la que tenían poco o ningún control. Decidieron que había llegado el momento de declarar la independencia económica emprendiendo un proceso de industrialización nacional promovido por el Estado. Además de la industrialización, los gobiernos de Argentina, Brasil, Cuba, México y otros también expandieron sus programas sociales de educación, salud y vivienda. Para obtener el apoyo de los sindicatos –participante clave para cualquier programa de industrialización nacional–, los gobiernos garantizaron derechos laborales, lanzaron programas de seguridad social y fijaron salarios mínimos a nivel nacional.

Estas políticas produjeron una “era dorada de crecimiento económico” en toda la región, que se extendió desde mediados de los años cuarenta hasta mediados de los setenta (Bértola y Ocampo, 2012: 175; Thorp, 1998: 155-200). El aumento en la cantidad de puestos de trabajo en las ciudades y en el sector industrial hizo que los salarios representaran un porcentaje mayor del PIB que a principios de siglo y que hubiese niveles más bajos de desigualdad en términos de ingresos que en las décadas anteriores y posteriores del siglo XX (Frankema, 2009: 147-75). A pesar incluso de estos avances, las estructuras de la desigualdad social extrema persistieron. Los gobiernos populistas no buscaban tanto eliminar las disparidades entre las clases sociales sino mediar y “armonizar” las relaciones de clase a través de instituciones políticas corporativas. La mayoría de los gobiernos tampoco hizo nada para evitar la concentración en la tenencia de tierras, que siguió siendo muy elevada: en 1960, el coeficiente de Gini en cuanto a la desigualdad en la titularidad de la tierra promediaba los 0,80 para América del Sur en su totalidad y era aún mayor en los casos de Venezuela (0,86), Chile (0,84) y Colombia (0,81) (Frankema, 2009: 53-54).

La reticencia de los gobiernos populistas a confrontar el sector rural también se manifestaba en las reformas laborales, que se ocupaban casi enteramente del trabajo en el sector industrial. Los trabajadores de la agricultura, del servicio doméstico y de ocupaciones urbanas informales eran deliberadamente excluidos de toda legislación laboral a nivel nacional, lo que los colocaba en marcada desventaja frente a sus contrapartes de la industria (Collier y Collier, 2002; French, 2004). Así, las profundas diferencias que había entre la formalidad y la informalidad en el empleo se reproducían en relación con la vivienda urbana. Hacia principios del siglo XX, la migración del campo a la ciudad había superado los recursos habitacionales de las principales ciudades

latinoamericanas, lo que dio origen a los asentamientos precarios que luego se esparcieron por Río de Janeiro, Sao Paulo, La Habana, ciudad de México y otras áreas urbanas. A medida que se intensificaba la migración en la segunda mitad del siglo, los asentamientos informales crecían y los porcentajes de población urbana que ellos representaban eran cada vez más altos. Estos asentamientos se instalaban en espacios urbanos inseguros y marginales, en los que los migrantes carecían de derechos claros sobre la tierra en la que levantaban habitaciones sin los servicios urbanos –agua, electricidad, recolección de residuos, cloacas y educación– que tanto necesitaban. Las asociaciones vecinales que representaban a los habitantes de los barrios humildes buscaron establecer alianzas con los partidos políticos, los sindicatos, la Iglesia católica y otros aliados potenciales. Pero en toda la región, sus derechos a la propiedad, al sustento y a la representación política siguieron siendo inseguros e inciertos (Fischer, 2008; Fischer, McCann y Auyero, 2014; Horst, 2016; y el Capítulo 5 en este volumen).

La *favelada* afrobrasileña Carolina Maria de Jesus le dio una voz memorable a los habitantes de esos asentamientos en su diario y sus memorias, *Quarto de Despejo: Diario de una mujer que tenía hambre*, en el que condena categóricamente a los políticos brasileños y a sus instituciones estatales por su indiferencia hacia los pobres. Al describir las oficinas del “llamado Servicio Social Estatal” como una “sucursal del Purgatorio”, De Jesus insistía en que “Brasil necesita tener como líder a una persona que haya conocido el hambre”. Hasta que llegase ese día, se lamentaba, ella y su familia seguirían luchando, alimentando sus sueños de que algún día pudieran mudarse a “una casa de ladrillos” de la que pudieran tener un título legal claro (De Jesus, 1962: 22, 25, 46, 129; para más información sobre los servicios sociales estatales destinados a los pobres, véase Auyero, 2012).

DE 1960 AL PRESENTE

A pesar de las limitaciones de los años populistas, el crecimiento económico y la ampliación de los servicios sociales sin duda abrieron las puertas a nuevas oportunidades de ascenso social para los afrodescendientes. Como observador de primera mano de las transformaciones que estaban teniendo lugar en Brasil durante las décadas de los cincuenta y los sesenta, el sociólogo Florestan Fernandes afirmó que los afrobrasileños estaban aprovechando esas oportunidades y pronto se integrarían por completo a las clases medias y trabajadoras urbanas (Fernandes, 1965). Quince años después, el sociólogo Carlos Hasenbalg escribió que los afrobrasileños habían logrado, efectivamente, aprovechar las oportunidades creadas por la industrialización

y los programas sociales promovidos por el Estado. Ese cambio comenzó con la migración masiva de las zonas rurales a las ciudades y de la región nordestina, económicamente estancada, a las zonas más dinámicas del sudeste del país (véase el Capítulo 14 en este volumen). Pero al intentar buscar empleo y educación, los afrobrasileños se encontraban sistemáticamente con barreras. A través de datos del censo y diversas encuestas, Hasenbalg documentó las claras diferencias raciales en términos de educación y empleo (Hasenbalg 1979).

Al notar que esas diferencias aumentaban a medida que los negros y blancos ascendían en la escala educativa y profesional, Hasenbalg sugirió que “hay una buena razón para creer que cuanto más alto es el nivel educativo alcanzado por una persona de color, mayor será la discriminación que experimentará en el mercado laboral” (Hasenbalg, 1979: 181). Esa hipótesis fue confirmada por el economista Nelson do Valle Silva, que apeló a datos del censo realizado en Brasil en 1960 para mostrar que “no solo los blancos tienen un retorno de la escolaridad inicial más alto, es decir, un ingreso promedio más alto por escolaridad no formal, sino que la diferencia relativa entre los blancos y los ‘no blancos’ se profundiza a medida que aumenta el nivel de escolaridad”. Do Valle Silva atribuyó esa brecha creciente a la discriminación racial, que explica “una proporción importante de la desigualdad en los ingresos de los distintos grupos raciales en Brasil” (Do Valle Silva, 1978: 204, 215; véase también Do Valle Silva, 1985; Hasenbalg, Do Valle Silva y Lima, 1999).

Las investigaciones de Hasenbalg y Do Valle Silva, basadas en los datos reunidos en los censos de Brasil y en encuestas de hogares a nivel nacional, impulsaron una ola de estudios sobre diversas dimensiones de la desigualdad racial en Brasil: desigualdad profesional (García de Oliveira et al., 1983), desigualdad salarial (Lovell, 1989), desigualdad educativa (Rosemberg, 1986) y actitudes y estereotipos raciales que afianzan el racismo y la discriminación (Turra y Venturi, 1995). Para obtener una actualización de esos primeros hallazgos, véanse Telles, 2004; Paixão y Carvano, 2008; Paixão et al., 2010). Esas investigaciones, a su vez, contribuyeron al debate político en Brasil sobre cómo reducir los altos niveles de desigualdad que el país había padecido históricamente. De 1970 a 2000, Brasil tuvo los niveles más altos de desigualdad de ingresos en América Latina, una región que ya ostenta per se los niveles más altos de desigualdad de ingresos del mundo. Cuando Fernando Henrique Cardoso asumió la presidencia en 1995, se comprometió a reducir la pobreza y la desigualdad en Brasil, al que describió “ya no como un país subdesarrollado, [sino] un país injusto” y propuso transformarlo a través de un programa integral de reforma social y económica (Nobles, 2000: 123). Habiendo reducido

la hiperinflación –principal causante de la desigualdad a través de su impacto devastador sobre los salarios– con el Plan Real, Cardoso lanzó una serie de programas que incluyeron transferencias monetarias condicionadas a familias pobres, inversiones en educación primaria y secundaria y aumentos graduales del salario mínimo. Estos programas, que fueron ampliados y profundizados por los presidentes Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) y Dilma Rousseff (2011-2016), redujeron los coeficientes de Gini de desigualdad de ingresos de 0,60 en 1995 a 0,52 en 2014 (IPEA, 2010; IPEADATA, 2016).

Además de reducir la desigualdad en general, los programas sociales de los últimos veinte años redujeron la desigualdad racial. Las transferencias monetarias a las familias pobres y el aumento de las partidas presupuestarias de la nación destinadas a educación eliminaron las diferencias raciales en la matrícula de la escuela primaria (no así en el rendimiento académico o en el número de graduados). Los programas de transferencias y los aumentos en el salario mínimo redujeron la relación de ingresos entre blancos y no blancos de 2,4 en 1990 (es decir, el ingreso promedio de los hogares cuyos jefes eran personas blancas era 2,4 veces más alto que los hogares a cargo de personas negras o pardas) a 2,0 en 2009. La brecha entre afrodescendientes y blancos en términos de esperanza de vida se acortó de 6,6 años en 1990 a 3,2 años en 2005, por debajo de la diferencia entre blancos y negros en los Estados Unidos (5,1 años en 2005) (Andrews, 2014).

Los logros de Brasil en la reducción de la desigualdad socioeconómica y, específicamente, la desigualdad racial, fueron de alguna manera pioneros en una región en la que ya habían aumentado los índices de desigualdad durante los años ochenta. La desaceleración económica de aquellos años, combinada con reducciones del gasto público, revirtieron los beneficios obtenidos en los cincuenta y los sesenta y llevaron a una ampliación de las brechas de ingresos entre ricos y pobres (Frankema, 2009: 1-5). El aumento de la pobreza y la desigualdad imprimió cierta urgencia a los debates de larga data sobre cuáles eran las políticas socioeconómicas más adecuadas para la región. Si bien los gobiernos nacionales debieron enfrentar las presiones sociales y políticas generadas por la creciente pobreza, los organismos internacionales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo llegaron a la conclusión de que la desigualdad extrema era uno de los principales impedimentos para la recuperación económica inmediata y para el desarrollo a larga plazo de la región. Estos organismos produjeron una serie de informes que reconocieron la gravedad de la desigualdad en la región y propusieron medidas para combatirla (IDB, 1998; De Ferranti et al., 2004; Márquez et al., 2007).

Cuando consideraron los diversos factores promotores de la desigualdad, los organismos internacionales intentaron incluir el tema racial en sus análisis, pero se vieron impedidos de hacerlo por falta de datos censales en la mayoría de los países. De todas las naciones independientes de América Latina, solo Brasil y Cuba habían recabado sistemáticamente datos sobre la composición racial de su población durante el siglo XX. La mayoría de los demás países eliminaron las categorías raciales de sus censos poblacionales o las incluían solo en relación a los pueblos indígenas. Por presión de los movimientos de las comunidades negras de los países y de los organismos internacionales (incluida la ONU), primero Colombia y luego Uruguay incluyeron la raza en sus censos (Colombia, 1993) o en sus encuestas nacionales de hogares (Uruguay, 1996). Hacia 2010, todos los países latinoamericanos, menos Chile, la República Dominicana y México habían comenzado a recabar datos sobre su población afrodescendiente (Loveman, 2014: 250-300).

Esos datos se utilizaron como base para una serie de informes sobre desigualdad racial en toda la región, muchos de ellos publicados por el Banco Mundial (Stubbs y Reyes, 2006) o las Naciones Unidas (Scuro Somma, 2008; Cruces, Gasparini y Carbajal, 2010a, 2010b; Díaz y Madalengoitia, 2012; López Ruiz y Delgado Montaldo, 2013). Dichos informes y los datos censales en los que estaban basados proporcionan un punto de partida para hacer una comparación sistemática de los patrones actuales de desigualdad en toda la región. Tal comparación escapa al alcance de este capítulo, pero nos permite asomarnos brevemente a dos indicadores básicos de bienestar social: la pobreza y la educación. La Tabla 1 tabula los índices de pobreza por raza, medida según los ingresos de los hogares o por una o más “necesidades básicas insatisfechas” (vivienda, servicios cloacales o educativos adecuados). Tomando todos los grupos raciales, los índices de pobreza son altos: con solo un par de excepciones (los blancos en Brasil y los indígenas en Uruguay), los pobres ascienden a más del 50 por ciento en el caso de los indígenas, del 30 al 50 por ciento en el caso de los afrodescendientes y del 25 al 30 por ciento en el caso de la población blanca. Excepto en Uruguay, los índices de pobreza de los indígenas son más altos que entre los afrodescendientes, y en Costa Rica y Venezuela son mucho más altos. Aunque los índices de pobreza de los negros y mulatos son más altos que los correspondientes a los blancos en todos los países, las diferencias pueden clasificarse en dos grupos: países con un alto nivel de desigualdad, con diferencias que van de 17 a 26 puntos porcentuales (Uruguay, Ecuador, Brasil), y países con niveles más bajos de desigualdad, de 7 a 12 puntos porcentuales (Colombia, Costa Rica, Venezuela).

Tabla 1. Índices de pobreza por raza en países seleccionados, 2003-2011 (en %)

Países	Indígenas	Negros y mulatos	Blancos	N-B
Medido según los ingresos del hogar				
Uruguay (2006)	31,8	50,1	24,4	25,7
Ecuador (2006)	55,8	52,1	31,2*	20,9
Brasil (2009)	--	33,8	16,7	17,1
Colombia (2003)	--	61,0	54,1*	6,9
Medido por necesidades básicas insatisfechas (NBI)				
Uruguay (2011)	--	51,3	32,1	19,2
Colombia (2003)	--	34,5	22,7*	11,8
Costa Rica (2011)	54,2	34,1	25,5*	8,6
Venezuela (2011)	69,7	31,1	22,6	8,5

Ref.: * Blancos y mestizos. Fuente: Andrews (2016: 38).

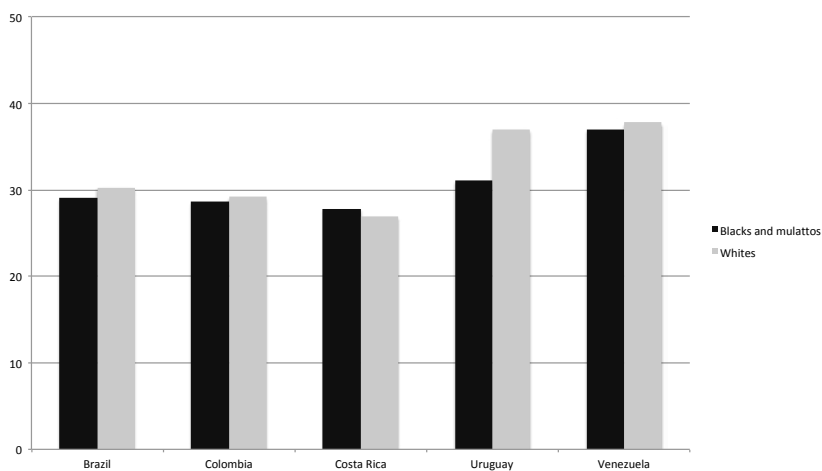
Tabla 2. Índices de alfabetización por raza en países seleccionados, ca. 2010 (en %)

Países	Indígenas	Negros y mulatos	Blancos	N-B
Brasil	73,7	85,7	92,8	7,1
Colombia	70,8	88,3	92,4*	4,1
Ecuador	79,6	92,4	96,3	3,9
Venezuela	70,8	94,4	96,5	2,1
Uruguay	98,6	97,3	98,6	1,3
Costa Rica	88,9	96,9	97,6*	0,7

Ref.: * Blancos y mestizos. Fuente: Andrews (2016: 40).

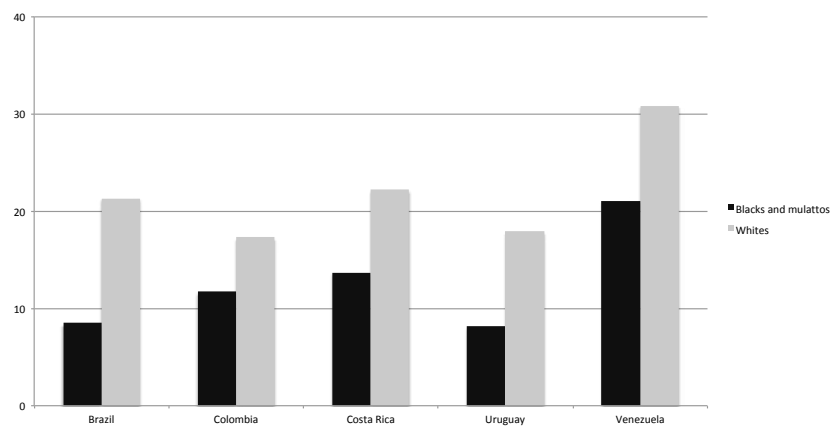
Las oportunidades en materia de educación también están mal distribuidas entre los grupos raciales, aunque no en el mismo grado que los ingresos. La Tabla 2 muestra una brecha racial menor en los índices de alfabetización que en los de pobreza. Una vez más, con excepción de Uruguay, la población indígena está por debajo de la población afrodescendiente. Las diferencias entre blancos y negros son más altas en Brasil, más bajas en Colombia y Ecuador, y las más bajas, con una paridad casi perfecta, se registran en Venezuela, Uruguay y Costa Rica. El Gráfico 1 también muestra la paridad racial relativa en la matrícula de la escuela secundaria para cada país excepto en Uruguay; sin embargo, el Gráfico 2 presentan una brecha racial muy marcada en la matrícula universitaria.

Gráfico 1. Porcentaje de la población de 15 años y más que asistieron a la escuela secundaria, por raza, en países seleccionados, ca. 2010



Fuente: Andrews (2016: 42-43).

Gráfico 2. Porcentaje de la población de 15 años y más que asistieron a establecimientos educativos post-secundaria, por raza, en países seleccionados, ca. 2010



Fuente: Andrews (2016: 42-43).

Esa brecha es más amplia en Brasil (país que, en esta breve comparación, se ubica sistemáticamente en el primer puesto o cerca del primer puesto en términos de la desigualdad entre blancos y negros respecto

de toda América Latina). En la primera década del siglo XXI, más de cuarenta universidades brasileñas adoptaron políticas de acción afirmativa destinadas a incrementar la representación de estudiantes negros. Las demandas judiciales que apuntaban a cuestionar la constitucionalidad de dichas políticas fueron rechazadas por el Supremo Tribunal Federal en 2012; más tarde, ese mismo año, el Congreso brasileño aprobó una política de acción afirmativa para el sistema de universidades federales del país. Esa política combina una acción afirmativa de clase y raza por la que todos los años se reserva el 50 por ciento de las vacantes de primer año para los graduados de las escuelas secundarias públicas del país y, dentro de ese cincuenta por ciento, la política establece cupos para los afrodescendientes e indígenas y un cupo basado en los ingresos para las familias que ganan 150 por ciento, o menos, del salario mínimo nacional. Los resultados de esta política serán evaluados por una comisión parlamentaria en 2022; por ahora, los indicadores iniciales anticipan que la ley ha logrado aumentar sustancialmente la matrícula de los no blancos en las universidades nacionales y que los estudiantes que se benefician de esa ley rinden en niveles comparables, e incluso mejores, a los estudiantes que ingresaron por fuera del cupo (Teles dos Santos, 2013; Peria y Bailey, 2014). Activistas y diseñadores de políticas en Colombia, Uruguay y otros países están siguiendo este experimento brasileño con sumo interés y considerando su potencial aplicabilidad en sus respectivas naciones.²

GÉNERO

La observación de Okezi Otovo de que “la mujer negra de Brasil, ya sea del pasado o de hoy, sigue muy poco estudiada” se aplica a todos los países de la región (Otovo, 2016: 205). Sin embargo, aún los pocos trabajos que se han hecho hasta ahora dejan en claro que las profundas brechas de género dieron forma al desarrollo de las sociedades afrolatinoamericanas desde sus comienzos. Esas brechas comenzaron con la composición en términos de género de la migración africana y europea al Nuevo Mundo. Durante el comercio atlántico de esclavos, los hombres esclavizados superaban en número a las mujeres en 2:1 (VV. AA., 2016). Entre los migrantes europeos, los hombres superaban a las mujeres en mayor grado aún, aunque la relación varía según la época. Las mujeres representaban el 15 por ciento de todos los españoles llegados en la mitad del siglo XVI, entre el 30 y 40 por ciento de los que arribaron

2 La destitución de la Presidenta Rousseff en 2016 ha generado un alto grado de incertidumbre, en relación con el compromiso de los futuros gobiernos con las políticas implementadas durante su administración y la de sus antecesores.

a principios del siglo XVII, y el 15 por ciento entre los españoles que migraron en el siglo XVIII. La proporción de mujeres que migraron de Portugal a Brasil fue aún más baja (Socolow, 2015: 63).

El bajo porcentaje relativo de mujeres africanas e ibéricas en las colonias tuvo importantes consecuencias sociales y económicas. En primer lugar, si bien las leyes peninsulares y las convicciones católicas garantizaban el derecho de los esclavos a casarse y formar familias, la mayoría de los hombres africanos estaban privados de ese derecho por falta de potenciales parejas. En parte como respuesta a ese bajo porcentaje de mujeres y en parte para garantizar la libertad para sus hijos, muchos esclavos buscaron casarse con mujeres indígenas y así, en este proceso, se expandió la población afroindígena (Twinam, 2014: 90-96; Restall, 2009: 257-65; véase también el Capítulo 4 en este volumen).

A pesar de su subrepresentación relativa en la población esclava, las mujeres estaban llamativamente sobrerrepresentadas entre los esclavos a quienes sus amos les concedían la libertad. Las mujeres representaban el 60 por ciento o más de las manumisiones otorgadas en Brasil y Cuba en el siglo XIX, en Buenos Aires a fines del siglo XVIII y en la ciudad de México y en Lima en la primera mitad del siglo XVII (Klein y Luna, 2010: 257-58; Bergad, 2007: 199). Esto se debía en parte a la habilidad de las mujeres para percibir su remuneración en los pequeños comercios y en el servicio doméstico, sector en el que ofrecían sus habilidades como cocineras, lavanderas o nodrizas. También podría reflejar las decisiones de las familias esclavas de comprar la libertad de las mujeres antes que la de los hombres, de manera tal que los futuros hijos nacieran libres.

Otro factor que contribuye a explicar el predominio de las mujeres entre los esclavos emancipados es que entre las esclavas y sus amos y amas se desarrollaban lazos emocionales. Mientras cocinaban, limpiaban y cuidaban de sus amos y sus familias, solían forjarse lazos de afecto mutuo. Esos vínculos, sobre todo cuando además les ofrecían comprar o negociar de otro modo su libertad, podían ayudar a inclinar la balanza a la hora de decidir si continuaban bajo el régimen de esclavitud o les concedían la libertad favoreciendo a la esclava y, en muchos casos, también a sus hijos (Higgins, 1999; Proctor, 2006; Cowling, 2013).

Sin embargo, esos lazos de afecto se desarrollaban en un contexto de extrema desigualdad que corrompía todo lo que tocaba. Una de las dimensiones más oscuras de esa desigualdad era el abuso sexual al que las mujeres esclavizadas se veían expuestas. Si bien es imposible cuantificar la frecuencia o la naturaleza de los contactos sexuales

entre amos y esclavas, hubo casos de abuso sexual que llegaron a los tribunales y quedaron documentados en los registros judiciales. Las relaciones sexuales entre las esclavas y sus amos también aparecen como causales de su manumisión, tanto de las mujeres como de sus hijos. Sin embargo, dada la baja incidencia de la manumisión –en promedio, alrededor del uno por ciento o menos por año en toda la región–, es probable que la mayoría de los hijos nacidos de esas uniones continuaran como esclavos, lo que refleja otro aspecto más de la profunda diferencia en términos de género en el contexto de la esclavitud: el hijo heredaba el estatus legal de libre o esclavo de la madre y no del padre.

Las tasas más altas de manumisión en favor de las mujeres, comparadas con las de los hombres, se tradujeron en un aumento natural de los negros y pardos libres. Hacia fines del período colonial, la población de color libre conformaba el grupo racial con el crecimiento demográfico más rápido en casi todas las colonias. Como se señaló anteriormente en este capítulo, esto los convirtió en actores sumamente importantes en las luchas por la independencia durante las décadas de los diez y los veinte del siglo XIX (o, en el caso de Cuba, en la segunda mitad del siglo) y en las guerras civiles y contiendas electorales que les siguieron. En teoría, las mujeres no participaban en esas batallas, pero en la práctica se involucraban mucho y asumían diversos roles. Muchas se sumaban a las campañas junto a sus maridos y compañeros; otras pocas se alistaban como soldados en los ejércitos de independencia (Blanchard, 2008: 141-59; además, sobre el caso de María Remedios del Valle, recientemente reconocida por el gobierno argentino como heroína nacional, véase Guzmán, 2016).

Sin embargo, la mayoría de las mujeres negras, libres o esclavas permanecían en sus hogares, mientras los hombres se marchaban a la guerra, y se ocupaban de los hijos y la familia. Durante las guerras por la independencia y la posterior violencia civil, que habían mantenido alejados a los hombres durante años o en muchos casos para siempre, las mujeres comenzaron a cumplir un rol más activo en la vida comunitaria de los negros. En Buenos Aires, la relación de género en la población negra y mulata (cantidad de hombres por cada cien mujeres) cayó de 108 en 1810 a 59 en 1827; en Montevideo, esa relación cayó de 119 en 1805 a 78 en 1819 (Andrews, 2004: 62). En esas condiciones, las mujeres pasaron a ser responsables de sostener no solo a sus familias, sino las instituciones corporativas de la vida comunitaria. En Montevideo, al menos tres mujeres se desempeñaron como reinas de asociaciones nacionales africanas durante la primera mitad del siglo XIX. En Buenos Aires, las mujeres se ocuparon de la administración

de varias asociaciones africanas, y luego fueron a la corte para evitar que las organizaciones fuesen devueltas a los hombres que habían regresado de la guerra (Borucki, 2015: 166-67; Andrews, 1980: 148).

En Brasil, las hermandades religiosas negras eran diferentes de las hermandades blancas en cuanto a que otorgaban más derechos de membresía a las mujeres. Mientras que las mujeres blancas se unían a las hermandades en condición de personas dependientes de los hombres sin derecho al voto, las mujeres negras se unían a las hermandades como miembros en condiciones de pagar sus cuotas, capaces de “sumarse a los hombres en igualdad de condiciones económicas”. Sin embargo, “al mismo tiempo, su presencia era objetada a cada paso”, a tal punto que hubo un caso en Río de Janeiro en la década de los ochenta del siglo XVIII en que las autoridades masculinas de la hermandad Santo Elesbão y Santa Efigênia, constituida por miembros de la nación Mina Mahi, apelaron ante el Tribunal da Relação (tribunal de segunda instancia) para recuperar el control de la organización de manos de su regente, que era una mujer (De Carvalho Soares, 2011: 183-221, cit. desde 166, 214). En la ciudad nordestina de Salvador, las mujeres africanas fundaron dos de las primeras congregaciones de Candomblé, Casa Branca (ca. 1830) y Gantois (1849). La membresía de las congregaciones de Candomblé a lo largo de todo el siglo XIX estaba mayoritariamente integrada por mujeres, y sus dirigentes eran mujeres en el 30 o 40 por ciento de los casos (Parés, 2013: 91-97; Alonso, 2014: 56-59).

Al tiempo que las mujeres africanas y afrodescendientes desempeñaban roles significativos en las organizaciones comunitarias eran centro de atención de la élite, sobre todo en el ámbito simbólico. Los escritores e intelectuales que intentaban imaginar las nuevas naciones que se estaban forjando volvían, una y otra vez, a una imagen de la mujer negra que contradecía en casi todas las formas posibles los conceptos de la civilización de hombres blancos que las nuevas repúblicas buscaban emular. El famoso cuento de Esteban Echeverría “El matadero” evocaba la imagen de las *achuradoras* negras, mujeres africanas y afroargentinas que trabajaban en los mataderos hurgando en los intestinos y otros órganos de los animales, como un símbolo de la brutalidad y la violencia de la dictadura de Rosas (Echeverría, 2010 [1871]). En Río de Janeiro, Luis Edmundo da Costa comparó la elegancia de las parejas burguesas que se paseaban por la rua do Ouvidor con “una joven mulata que en la acera exponía sus pechos brillantes y dulces fuera de una blusa raída” (Needell, 1987: 165). Esa joven mulata fue inmortalizada como Rita Baiana, la sensual seductora de *O cortiço* de Aluísio Azevedo (traducida al castellano con el título de *El vecindario*), que cautiva a Jerónimo, un joven inmigrante portugués

muy trabajador y honesto, y lo convence para que abandone a su esposa e hijo, “Poco a poco, todos los hábitos sobrios de un campesino portugués se transformaron y Jerónimo pasó a ser brasileño” (Azevedo, 2000 [1890]: 76; véase también la figura cubana de Cecilia Valdés en Villaverde, 2005 [1882]; o de Gabriela da Silva, la brasileña del siglo XX en Amado, 2006 [1958]).

Hacia el año 1900, gran parte de las representaciones de las mujeres afrolatinoamericanas se habían fusionado en la figura cultural de la mulata o la morena, una mujer de tez oscura sumamente sexualizada que encarnaba, literalmente, las cualidades esenciales de la nacionalidad latinoamericana. Su imagen se propagó a través de una gran variedad de medios: los tangos, las sambas, las rumbas, los candombes y otras formas de la música popular que proclamaban su sensualidad; la poesía y las novelas; las obras de teatro y las revistas teatrales, y cada vez más, a medida que avanzaba el siglo XX, las celebraciones de carnaval, reguladas y supervisadas por el Estado, que colocaban a la mujer de piel morena en el centro de las festividades (Wade, 2009: 142-55; Chasteen, 2004: 197-204; Kutzinski, 1993: 163-98; Adamovsky, 2016).

Al mismo tiempo que las mulatas y morenas eran exaltadas como los símbolos centrales de la identidad nacional, continuaban trabajando en los niveles más bajos de las economías locales y nacionales. Mientras que la mayoría de las naciones latinoamericanas, ni siquiera Brasil, recababa datos raciales en los censos de principios del siglo XX, el censo de Cuba de 1899 incluía datos ocupacionales diferenciados por raza y género. En la población de diez años o más, los índices de participación en la fuerza laboral eran muy similares entre los hombres blancos (87 por ciento) y los negros y mulatos (88 por ciento). Pero mientras que menos del 5 por ciento de las mujeres blancas reportaron tener ocupaciones remuneradas, el 23 por ciento de las mujeres negras y mulatas declararon tener trabajos remunerados. Ese porcentaje de participación de las mujeres de color en la fuerza laboral llevaba la participación total de los afrocubanos en el mercado laboral (54 por ciento) a niveles más altos que la participación de los blancos en la fuerza laboral (49 por ciento) (War Department, 1900: 438-39).

De todas las mujeres afrocubanas que declararon tener una ocupación, el 75 por ciento trabajaba en el servicio doméstico y el resto se dividía equitativamente entre la agricultura y la industria. La concentración de mujeres negras en el trabajo doméstico decayó un poco durante la primera mitad del siglo, pero siguió siendo el empleo habitual: de todas las mujeres afrocubanas que declararon tener una ocupación

en el censo de 1943, el 42 por ciento trabajaba como empleada doméstica (República de Cuba, 1945: 1.042-43). En Bahía, durante la primera mitad del siglo XX, “la mayoría de las empleadas domésticas eran mujeres negras y pardas, y la mayoría de las mujeres negras y pardas que ganaban un salario trabajaban en el servicio doméstico” (Otovo, 2016: 26). A nivel nacional, de todas las mujeres afrobrasileñas que declararon tener una ocupación en el censo de 1950, el 49 por ciento trabajaba en el servicio doméstico (otro 31 por ciento trabajaba en actividades vinculadas a la agricultura, un sector del mercado laboral igualmente mal pago). Todavía en la década de los ochenta, Peter Wade detectó que el 60 por ciento de las mujeres negras que migraron a la ciudad colombiana de Medellín trabajaba como empleada doméstica, una “llamativa concentración” que resultaba desproporcionada para el rol que ocupaba el servicio doméstico en la economía local y para los niveles educativos que tenían las mujeres afrocolombianas, que superaba los de las empleadas domésticas blancas. Un sondeo realizado en 1997 a mujeres afrouruguayas en Montevideo encontró que el 50 por ciento trabajaba en el servicio doméstico (IBGE, 1956: 30-31; Wade, 1993: 187, 205; Diagnóstico socioeconómico, 1997: 31).

Esta concentración desproporcionada en el servicio doméstico coloca a las mujeres afrolatinoamericanas en una gran desventaja social, económica e incluso emocional. Los salarios son bajos, las horas de trabajo largas e impredecibles y la mayoría trabaja (y en muchos casos, vive) en condiciones aisladas bajo el control directo e inmediato de sus empleadores. En esas condiciones, la posibilidad de la mujer negra de estar con su familia y cuidar de ella puede verse muy comprometida. Y tal como hemos visto, cuando los regímenes populistas de mitad de siglo crearon nuevos sistemas de seguridad social y corpus de legislación laboral, diseñaron esos sistemas de beneficios y protección teniendo en mente a los operarios de fábricas y trabajadores del sector industrial. Excluyeron deliberadamente el servicio doméstico y, en la mayoría de los países, también el trabajo rural (Chaney y Castro, 1989; Goldstein, 2013, 58-101; Otovo, 2016; Hicks, 2017).

Las narrativas autobiográficas de las mujeres negras en América Latina enfatizan sistemáticamente sus esfuerzos por encontrar trabajos que, aunque estuviesen muy mal pagos, les brindaban *más autonomía e independencia que el servicio doméstico*. *María de los Reyes Castillo Bueno* (1902-1997) manejaba un pequeño comedero en su casa, trabajaba como médium espiritual y recibía ropa de terceros para lavar, para así poder sostenerse económicamente y contribuir al bienestar de su familia. *Benedita da Silva* (nacida en 1942), que más tarde habría de convertirse en una política destacada, alternaba

períodos en los que trabajaba en el servicio doméstico con la venta ambulante y reparto en los mercados públicos de Río de Janeiro. Carolina María de Jesus (1914-1977) caminaba kilómetros por las calles de Sao Paulo, recogiendo papeles descartados y otras cosas para reciclar y vender. Martha Gulate (1919-2002) era bailarina en cabarets y en el carnaval, en gran parte para escapar de las indignidades y el bajo salario del servicio doméstico (Castillo Bueno, 2000; Benjamin y Mendonça, 1997; De Jesus, 1962; Porzecanski y Santos, 2006: 27-43).

La sobrerrepresentación de las mujeres afrodescendientes en los niveles más bajos de la fuerza laboral es especialmente llamativa en relación con su nivel educativo, que tiende a ser más alto que el de los hombres. A pesar de esa disparidad educativa, en aquellos países en los que se dispone de datos sobre salarios, la paga de las mujeres negras y mulatas es bastante más baja que la de los hombres afrodescendientes, mucho más baja que las de las mujeres blancas y terriblemente alejadas de lo que cobran los hombres blancos. En las décadas de los ochenta y los noventa, las activistas negras denunciaron en forma insistente la “triple discriminación” de la que eran objeto: discriminación de clase, discriminación racial y discriminación de género.

En una serie de estudios pioneros, basados en datos sobre los salarios en Brasil, la socióloga Peggy Lovell (1994, 2000, 2006) confirmó los impactos devastadores de esas formas entrecruzadas de desigualdad. La autora plantea que, si se mide por la brecha entre los salarios previsibles según el nivel de educación y la experiencia laboral y los salarios que realmente percibían las mujeres, la discriminación de género era una fuerza aún más potente que la discriminación racial. “Las mujeres blancas eran las más discriminadas de todos los grupos”, en el sentido de que sus logros educativos (que excedían los de los hombres blancos), su experiencia laboral previa y otras calificaciones deberían haberles garantizado percibir salarios iguales o superiores a los hombres blancos. En cambio, en el año 2000, las mujeres blancas de Sao Paulo ganaban, en promedio, solo el 68 por ciento del salario de los hombres blancos. Los hombres afrobrasileños, cuyos niveles de educación eran mucho más bajos que el de las mujeres blancas, ganaban en promedio el 58 por ciento del salario percibido por los hombres blancos. Mientras tanto, las mujeres afrobrasileñas, cuyos niveles de educación superaban el nivel de los hombres afrobrasileños pero que sufrían los efectos combinados de la discriminación racial y de género, ganaban en promedio solo el 41 por ciento de los salarios que recibían los hombres blancos (Lovell, 2006; sobre conclusiones similares para América Latina en su conjunto, incluidos los pueblos indígenas, véase Atal, Ñopo y Winder, 2009).

A la luz de esas desigualdades, las mujeres afrolatinoamericanas incursionaron en una variedad de movimientos sociales, que incluyen asociaciones vecinales, sindicatos, movimientos feministas, organizaciones religiosas que iban de las Iglesias protestantes y católicas al Candomblé y otras congregaciones inspiradas en África, partidos políticos, movimientos de campesinos y movimientos de negros definidos racialmente. Después de llegar a la conclusión de que los movimientos de los negros prestaban poca atención a las cuestiones de género, mientras que los movimientos feministas prestaban poca atención a las cuestiones raciales, en las décadas de los ochenta y los noventa las activistas fundaron nuevas organizaciones y movimientos dedicados específicamente a las necesidades de las mujeres negras: Geledés, Criola, Nzinga, y Fala Preta en Brasil, el Grupo de Apoyo a la Mujer Afrouruguaya en Uruguay, la Unión de Mujeres Negras de Venezuela, y otros. En 1992, unas 300 activistas negras de diversos países participaron en un encuentro internacional en la República Dominicana; después de varias reuniones que siguieron a la primera, en el año 2001 se constituyó la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD), una ONG transnacional que busca coordinar estrategias y una fluida comunicación entre los distintos movimientos de cada país (González Zambrano, 2017; Red de Mujeres, 2016; véase también el Capítulo 7 en este volumen).

No obstante, tal como Kia Caldwell sugiere en su estudio sobre el activismo de las mujeres negras en Brasil, “es importante tomar nota de que la gran mayoría de las mujeres negras no participan en el movimiento”. Como deben enfrentar innumerables y agotadores desafíos en sus vidas cotidianas, no le ven mucho sentido a dedicar tiempo a causas que probablemente no producirán beneficios inmediatos. Tal como le comentó una de sus informantes, “la causa tiene que motivarme mucho para ir tras ella” (Caldwell, 2007: 169; para leer sobre otras conclusiones similares, véanse Scheper-Hughes, 1993: 505-33; Sheriff, 2001: 191-94; Goldstein, 2013: 14; sobre una visión contraria, véase Perry, 2013).

CONCLUSIÓN

Cuando pensamos en distintas direcciones posibles para futuros trabajos de investigación sobre la desigualdad en Afrolatinoamérica, y sobre todo sobre la desigualdad racial, surgen cuatro áreas principales:

- a) Continuar con investigaciones estadísticas con el objeto de documentar los grados de desigualdad en diversas dimensiones sociales, así como las causas de tales desigualdades.

- b) Ampliar el foco de atención a otras formas de desigualdad que son difíciles de cuantificar, pero que tienen el mismo impacto concreto y perjudicial sobre las personas y los grupos.
- c) Empezar investigaciones etnográficas, tanto sobre el pasado como sobre el presente, en relación con cómo viven la desigualdad las personas de carne y hueso en sus vidas cotidianas: cómo experimentan la desigualdad, y cómo piensan, hablan o callan ante las situaciones de desigualdad.
- d) Analizar cómo las políticas públicas han trabajado para promover o combatir la desigualdad en el tiempo, prestando especial atención a los experimentos políticos de hoy.

Como hemos visto en el curso de este capítulo, la falta relativa de datos estadísticos sobre el tema racial dificulta la posibilidad de especificar los niveles de desigualdad social y económica durante el período colonial y durante los siglos XIX y XX. En respuesta a esas lagunas informativas, los historiadores han examinado pacientemente los registros manuscritos de los censos, los testamentos y legados, las actas parroquiales, los archivos notariales, los registros de empleos y otras fuentes, a fin de extraer datos sobre salarios, adquisición de bienes y otras dimensiones de la vida económica y sobre cómo esos bienes eran distribuidos entre los grupos según su clase, raza y género (Adamo, 1983; Andrews, 1991; Frank, 2004; Restall, 2009; Rosal, 2009; Johnson, 2011; Gelman y Santilli, 2013; Morrison, 2015; Stark, 2015).

Las investigaciones de este tipo probablemente continúen y se profundicen, complementadas ahora por los ricos datos estadísticos sobre razas que se incluyeron en los censos y encuestas nacionales de hogares con posterioridad al año 2000. Esas fuentes, disponibles desde hace poco tiempo, están permitiendo a los economistas, demógrafos y sociólogos, en muchos casos por primera vez en la historia de sus naciones, analizar en forma sistemática los patrones de desigualdad de clase, género y raza y cómo interactúan esas dimensiones de diferencia social entre sí. El mayor avance en estas investigaciones se registra en Brasil, donde la magnitud de las desigualdades de clase, raza y género ahora es muy clara. En los próximos años, seguramente surgirán investigaciones similares en Colombia, Costa Rica, Uruguay y otros países americanos de habla hispana. (Para obtener información sobre las primeras iniciativas en esta dirección, véanse Urrea Giraldo, y Viáfara López, 2007; Bucheli y Cabella, 2007; Cabella et al, 2013; López Ruiz y Delgado Montaldo, 2013).

Una de las preguntas clave que motivan estos trabajos de investigación es hasta qué punto las diferencias raciales en el acceso a los bienes sociales deseables están determinadas por factores estructurales –por ejemplo, la concentración de las poblaciones afrodescendientes en las zonas más rurales y menos desarrolladas del país– y hasta qué punto el acceso está limitado por la discriminación y prejuicio. Una vez más, esta investigación está más avanzada en Brasil, donde se ha demostrado, a través de una serie de estudios, que ha habido un claro aumento de la incidencia y los efectos de la discriminación salarial entre los años 1960 y 2000 (Lovell, 1989, 1994, 2000, 2006). La falta de datos del siglo pasado impide tener esa perspectiva de largo plazo en la mayor parte de América hispana, pero será valioso tener un cuadro de situación de los diferentes países hasta principios de los años dos mil (Atal, Ñopo y Winder, 2009; Bucheli y Porzecanski, 2011).

No obstante, pese a todo el valor que tienen, los análisis estadísticos son solo un punto de partida para comprender la desigualdad en todas sus dimensiones. En los últimos años, los académicos han ampliado su interés a otras formas de la desigualdad que no son tan fáciles de cuantificar y convertir en datos numéricos. Ejemplos de ello son las investigaciones sobre el acceso desigual a los derechos y a la ciudadanía plena y efectiva (Holston, 2008); sobre las diferencias raciales en el trato de la policía a los ciudadanos y los obstáculos para la circulación de las personas en los barrios urbanos y los espacios públicos (Caldeira, 2000; Soares, 2016); sobre las diferencias raciales en la pertenencia e inclusión dentro de las comunidades nacionales, regionales o locales (Appelbaum, 2003; Weinstein, 2015); sobre el acceso desigual al derecho de “autor”, la posibilidad de escribir, tanto literal como metafóricamente, la historia de su propia vida (Alberto, 2011, 2016); las desigualdades raciales dentro de las familias (Fernandez, 2010; Hordge-Freeman, 2015), y otras diferencias sociales y raciales.

¿Cómo piensa la gente el tema de la raza y lo incorpora (o no) a sus vidas cotidianas? ¿Cómo se aplican y mantienen las fronteras raciales a nivel del individuo, la familia, el barrio, la comunidad y la nación? ¿Cómo opera la discriminación, consciente o inconsciente, en la práctica? Además de los costos económicos de la exclusión racial, ¿cuál es su costo emocional y psíquico? Responder estas preguntas exige una investigación etnográfica, minuciosa, en el campo (Scheper-Hughes, 1993; Twine, 1998; Sheriff, 2001; Golash-Boza, 2011; Goldstein, 2013; Perry, 2013; Sue, 2013). Las narrativas en primera persona a las que hizo referencia antes, en este capítulo, también pueden proporcionar una forma valiosa de entender la experiencia de la desigualdad vivida

por las personas (además de los textos citados anteriormente, véanse las entrevistas recogidas en Pérez Sarduy y Stubbs, 2000; Costa, 2009; Brown, 2013; Porzecanski y Santos, 2006).

Entre los censos nacionales y las etnografías como fuente de información se encuentran las encuestas, que pueden diseñarse de modo tal de centrarse en aspectos específicos de las experiencias vividas. Aquí, la contribución reciente más importante es el Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina (Project on Ethnicity and Race in Latin America, PERLA), dirigido por el sociólogo Edward Telles (Telles y PERLA, 2014). Usando las encuestas administradas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (y disponible en LAPOP, 2016), los investigadores de PERLA reunieron datos no solo sobre raza, ingresos, educación y actitudes, sino también sobre lo que quizás es la principal marca racial: el color de la piel. Mediante cuestionarios realizados en Brasil, Colombia, México y Perú, los investigadores hallaron una correlación más fuerte entre desigualdad socioeconómica y el color de la piel que entre desigualdad socioeconómica y las categorías raciales estándares usadas en los censos. En otras palabras, las sociedades de América Latina asignan más sistemáticamente los bienes sociales y las oportunidades –y con ello ejercen y afianzan la desigualdad racial– según el color de la piel, más que según sus identidades raciales “oficiales”.

El proyecto PERLA también estableció que la mayoría de los ciudadanos de las naciones latinoamericanas son conscientes del trato diferente que se les daba a los miembros de piel más oscura en sus sociedades y se solidarizan con los movimientos políticos de negros e indígenas que tienen por objeto reparar esas inequidades (sobre conclusiones similares, véase Bailey, 2009). Esto nos lleva a poner el foco en una última línea de investigación para el futuro: los impactos de las políticas públicas diseñadas para reducir la desigualdad. Esa investigación bien podría comenzar examinando detenidamente las políticas populistas de las décadas de los cincuenta y los sesenta, que pretendieron redistribuir la riqueza y las oportunidades a las clases trabajadoras y medias, pero mostraron diferencias sustanciales en el grado en que lograron hacerlo. Mientras tanto, ¿hasta qué punto esas políticas abrieron oportunidades para el progreso de los negros (e indígenas)? Las investigaciones sobre el caso de Brasil indican que los afrodescendientes estaban más o menos bien integrados en la clase trabajadora industrial, mientras que les resultaba mucho más difícil formar parte de la clase media por entonces en expansión. Podemos plantear como hipótesis que en los países de habla hispana se registraron procesos similares, pero aún están pendientes las investigaciones que confirmen (o refuten o modifiquen) tal hipótesis.

Mientras tanto, ¿qué puede decirse del único país latinoamericano que fue más allá del populismo para implementar un socialismo pleno? En un artículo pionero publicado en 1995, Alejandro de la Fuente utilizó datos del censo de Cuba de 1981 para documentar la reducción radical en las brechas raciales que se produjo durante los años sesenta y setenta en los ámbitos de la salud, la educación, el matrimonio y los logros profesionales. Las políticas concebidas en términos de clase social con el objeto de mejorar la posición de la clase trabajadora y los pobres tuvieron efectos impactantes también en la reducción de la desigualdad racial, y ello por obvias razones. Dado que los afrocubanos estaban muy sobrerrepresentados entre las clases trabajadoras y pobres, las políticas dirigidas a esos grupos sociales beneficiaron desproporcionadamente a la población de color, lo que redujo las disparidades con la población blanca.

Otras investigaciones llevadas a cabo por de la Fuente y otros han observado que la crisis del “período especial”, posterior a la suspensión de la ayuda soviética a la isla en la década de los noventa, pudo haber revertido algunos de estos beneficios, sobre todo en materia de ingresos (de la Fuente, 2001: 317-34, 2011; Sawyer, 2006; Blue, 2007). Las muestras de uso público del censo cubano de 2002, dadas a conocer recientemente, permitirán a los investigadores analizar con mayor detenimiento los acontecimientos de la década de los noventa (IPUMS, 2016). Por ahora, el aparente resurgimiento de la desigualdad racial en la isla durante esa década confirma, de manera negativa, el rol de las políticas sociales “universalistas” basadas en las diferencias de clase para combatir la desigualdad racial. Cuando esas políticas se aplican de manera eficaz, se reducen las desigualdades no solo de clase sino también raciales; en cambio, cuando se suspenden o se recortan por las crisis económicas, las desigualdades raciales y de clase tienden a aumentar.

En diferentes países de la región se están instrumentando experimentos sobre la relación entre desigualdad racial y de clase y las políticas públicas en estas materias. En respuesta a las dificultades socioeconómicas de la década de los ochenta, cuando aumentaron las tasas de pobreza y desigualdad en la mayoría de los países, durante las décadas de los noventa y principios de los dos mil muchos gobiernos de América Latina aumentaron significativamente sus inversiones en educación, salud y otros programas sociales (Bértola y Ocampo, 2012: 213-21, 245-57; Huber y Stephens, 2012: 177-207). Las investigaciones realizadas en Brasil indican que estas políticas tuvieron un impacto significativo en reducir la desigualdad racial de ingresos, educación y salud (Paixão y Carvano, 2008; Andrews, 2014); ¿ocurrirá lo mismo en otros países?

Los censos de los años 2000, 2010 y 2020 deberían proporcionar datos para responder esta pregunta y, nuevamente, la investigación etnográfica podría documentar los efectos de esas políticas en el terreno.

Finalmente, los futuros investigadores seguramente se ocuparán de investigar los impactos de los programas de acción afirmativa racial adoptados en Brasil, Uruguay y Colombia durante las primeras décadas de del siglo XXI. Las investigaciones preliminares sobre las trayectorias de los estudiantes admitidos a las universidades brasileñas en virtud de estos programas sugieren que, dadas las disparidades en la preparación y el capital cultural entre los estudiantes que ingresaron por “cupó” y los admitidos a través de canales tradicionales, el rendimiento del primer grupo ha sido considerablemente mejor que el esperado, en muchos casos equivalente al de los estudiantes que ingresaron por fuera del cupo (Teles dos Santos, 2013). *¿Estos resultados seguirán siendo así en las futuras cohortes? ¿Cómo se desempeñarán cuando salgan de la universidad y compitan en el mundo laboral y por progresar en sus carreras? ¿Sus credenciales universitarias les abrirán oportunidades de empleo, mejores ingresos y otros beneficios para los que se han preparado? ¿O las barreras raciales y de color de piel seguirán impidiendo su movilidad social?*

Estas y otras preguntas colocan la desigualdad en un lugar prioritario en la agenda de investigación del campo de los estudios afrolatinoamericanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adamo, S. 1983 “The Broken Promise: Race, Health, and Justice in Rio de Janeiro, 1890-1940”, Tesis de doctorado, University of New Mexico.
- Adamovsky, E. 2016 “A Strange Emblem for a (Not So) White Nation: *La Morocha Argentina* in the Latin American Racial Context, c. 1900-2015” en *Journal of Social History*, Vol. 50, N° 2: 386-410.
- Adelman, J. (ed.) 1999 *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History* (Nueva York: Routledge).
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alberto, P. 2016 “El Negro Raúl: Lives and Afterlives of an Afro-Argentine Celebrity, 1886 to the Present” en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 96, N° 4: 669-710.
- Alonso, M. C. 2014 *The Development of Yoruba Candomble Communities in Salvador, Brazil, 1835-1986* (Nueva York: Palgrave Macmillan).

- Amado, J. 2006 *Gabriela, Clove and Cinnamon* (Nueva York: Vintage)
Trad. J. L. Taylor y W. L. Grossman.
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*
(Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nueva York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010 *Blacks in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Andrews, G. R. 2014 "Racial Inequality in Brazil and the United States, 1990-2010" en *Journal of Social History*, Vol. 47, N° 4: 829-54.
- Andrews, G. R. 2016 *Afro-Latin America: Black Lives, 1600-2000*. (Cambridge: Harvard University Press).
- Appelbaum, N. 2003 *Muddied Waters: Race, Region, and Local History in Colombia, 1846-1948* (Durham: Duke University Press).
- Atal, J. P.; Ñopo, H. y Winder, N. 2009 "Nuevo siglo, viejas disparidades: Brechas de ingresos por género y etnicidad en América Latina" (Washington: BID - Documento de Trabajo 109).
- Atkinson, A. B. 2015 *Inequality: What Can Be Done?* (Cambridge: Harvard University Press).
- Auyero, J. 2012 *Patients of the State: The Politics of Waiting in Argentina* (Durham: Duke University Press).
- Azevedo, A. 2000 *The Slum* (Nueva York: Oxford University Press)
Trad. D. H. Rosenthal.
- Bailey, S. R. 2009 *Legacies of Race: Identities, Attitudes, and Politics in Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Banco Interamericano de Desarrollo (BID) 1998 *Facing Up to Inequality in Latin America* (Washington: BID).
- Benjamin, M. y Mendonça, M. 1997 *Benedita da Silva: An Afro-Brazilian Woman's Story of Politics and Love* (Oakland: Institute for Food and Development Policy).
- Bergad, L. W. 2007 *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Bértola, L. y Ocampo, J. A. 2012 *The Economic Development of Latin America since Independence* (Nueva York: Oxford University Press).
- Bethencourt, F. 2013 *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century* (Princeton: Princeton University Press).
- Blanchard, P. 2008 *Under the Flags of Freedom: Slave Soldiers and*

- the Wars of Independence in Spanish South America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Blofeld, M. (ed.) 2011 *The Great Gap: Inequality and the Politics of Redistribution in Latin America* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Blue, S. 2007 "The Erosion of Racial Equality in Post-Soviet Cuba" en *Latin American Politics and Society*, Vol. 49, N° 3: 35-68.
- Borucki, A. 2015 *From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in the Río de la Plata* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Borucki, A.; Eltis, D. y Wheat, D. 2015 "Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America" en *American Historical Review*, Vol. 120, N° 2: 433-61.
- Brown, D. (ed.) 2013 *Memoria viva: Historias de mujeres afrodescendientes en el Cono Sur* (Montevideo: Linardi y Risso).
- Bucheli, M. y Cabella, W. 2007 *Perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial* (Montevideo: INE).
- Bucheli, M. y Porzecanski, R. 2011 "Racial Inequality in the Uruguayan Labor Market: An Analysis of Wage Differentials between Afro-Descendants and Whites" en *Latin American Politics and Society*, Vol. 53, N° 2: 113-150.
- Cabella, W. et al. 2013 *La población afrouguaya en el Censo 2011* (Montevideo: Trilce).
- Caldeira, T. P. R. 2000 *City of Walls: Crime, Segregation, and Citizenship in São Paulo* (Berkeley: University of California Press).
- Caldwell, K. L. 2007 *Negras in Brazil: Re-envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Cardoso, F. H. y Faletto, E. 1979 [1969] *Dependency and Development in Latin America* (Berkeley: University of California Press) Trad. M. Mattingly Urquidí.
- Castillo Bueno, M. de los R. 2000 *Reyita: The Life of a Black Woman in the Twentieth Century* (Durham: Duke University Press) Trad. A. McLean.
- Chaney, E. y Garcia Castro, M. (eds.) 1989 *Muchachas No More: Household Workers in Latin America and the Caribbean* (Filadelfia: Temple University Press).
- Chasteen, J. C. 2004 *National Rhythms, African Roots: The Deep History of Latin American Popular Dance* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Cho, S.; Crenshaw, K. W. y McCall, L. 2013 "Toward a Field of

- Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis” en *Signs*, Vol. 38, N° 4: 785-810.
- Collier, R. B. y Collier, D. 2002 *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America* (Notre Dame: University of Notre Dame Press) Segunda edición.
- Crenshaw, K. 1991 “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color” en *Stanford Law Review*, Vol. 43, N° 6, 1.241-99.
- Costa, H. (ed.) 2009 *Fala crioulo: O que é ser negro no Brasil* (Río de Janeiro: Record) Segunda edición.
- Cowling, C. 2013 *Conceiving Freedom: Women of Color, Gender, and the Abolition of Slavery in Havana and Rio de Janeiro* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Cruces, G.; Gasparini, L. y Carbajal, F. 2010a *Situación socioeconómica de la población afrocolombiana en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio* (Panamá: PNUD).
- Cruces, G.; Gasparini, L. y Carbajal, F. 2010b *Situación socioeconómica de la población afroecuatoriana en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio* (Panamá: PNUD).
- De Carvalho Soares, M. 2011 *People of Faith: Slavery and African Catholics in Eighteenth-Century Rio de Janeiro* (Durham: Duke University Press) Trad. J. D. Metz.
- De Ferranti, D. et al. 2004 *Inequality in Latin America: Breaking with History?* (Washington: World Bank).
- de la Fuente, A. 1995 “Race and Inequality in Cuba, 1899-1981” en *Journal of Contemporary History*, N° 30: 131-168.
- de la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- de la Fuente, A. 2011 “Race and Income Inequality in Contemporary Cuba” en *NACLA Report on the Americas*, Vol. 44, N° 4: 30-33, 43.
- De Jesus, C. M. 1962 *Child of the Dark: The Diary of Carolina Maria de Jesus* (Nueva York: E. P. Dutton) Trad. D. St. Clair.
- Diagnóstico socioeconómico y cultural de la mujer afrouruuguaya* 1997 (Montevideo: Mundo Afro).
- Díaz, R. y Madalengoitia, O. 2012 *Análisis de la situación socioeconómica de la población afroperuana y de la población afrocostarricense y su comparación con la situación de las poblaciones afrocolombiana y afroecuatoriana* (Panamá: PNUD).

- Do Valle Silva, N. 1978 "Black-White Income Differentials: Brazil, 1960", Tesis de doctorado, University of Michigan.
- Do Valle Silva, N. 1985 "Updating the Cost of Not Being White in Brazil" en Fontaine, P. M. (ed.) *Race, Class and Power in Brazil* (Los Angeles: Center for Afro-American Studies, University of California-Los Angeles).
- Echeverría, E. 2010 [1871] *The Slaughteryard* (Londres: The Friday Project) Trad. N. T. di Giovanni y S. Ashe.
- Engerman, S. L. y Sokoloff, K. L. 2012 *Economic Development in the Americas since 1500: Endowments and Institutions* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Fernandes, F. 1965 *A integração do negro na sociedade de classes* (San Pablo: Dominus) 2 Vols.
- Fernandez, N. T. 2010 *Revolutionizing Romance: Interracial Couples in Contemporary Cuba* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Ferrer, A. 1999 *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Fischer, B. 2008 *A Poverty of Rights: Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio de Janeiro* (Stanford: Stanford University Press).
- Fischer, B.; McCann, B. y Auyero, J. (eds.) 2014 *Cities from Scratch: Poverty and Informality in Urban Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Frank, Z. L. 2004 *Dutra's World: Wealth and Family in Nineteenth-Century Rio de Janeiro* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- French, J. D. 2004 *Drowning in Laws: Labor Law and Brazilian Political Culture* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Frankema, E. 2009 *Has Latin America Always Been Unequal? A Comparative Study of Asset and Income Inequality in the Long Twentieth Century* (Leiden: Brill).
- Garcia de Oliveira, L. H. et al. 1983 *O lugar do negro na força de trabalho* (Río de Janeiro: Fundação IBGE).
- Gelman, J. y Santilli, D. 2013 "Movilidad social y desigualdad en el Buenos Aires del siglo XIX: El acceso a la propiedad de la tierra entre el rosismo y el orden liberal" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 93, N° 4: 659-84.
- Gobat, M. 2013 "The Invention of Latin America: A Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy and Race" en *American Historical Review*, Vol. 118, N° 5: 1.345-75.

- Golash-Boza, T. M. 2011 *Yo Soy Negro: Blackness in Peru* (Gainesville: University Press of Florida).
- Goldstein, D. 2013 *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown* (Berkeley: University of California Press) Segunda edición.
- González Zambrano, C. 2017 “Mulheres negras em movimento: Ativismo transnacional na América Latina 1980-1995”, Tesis de doctorado, Universidade de São Paulo.
- Gootenberg, P. y Reygadas, L. (eds.) 2010 *Indelible Inequalities in Latin America: Insights from History, Politics, and Culture* (Durham: Duke University Press).
- Greenman, E. y Xie, Y. 2008 “Double Jeopardy? The Interaction of Gender and Race on Earnings in the United States” en *Social Forces*, Vol. 86, N° 3: 1217-44.
- Grinberg, K. 2002 *O fiador dos brasileiros: Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Gunder Frank, A. 1967 *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Guzmán, F. 2016 “María Remedios del Valle: ‘Capitana’, ‘Madre de la Patria’ e ‘Niña de Ayohuma’: Um percurso interpretativo da sua figura singular” en Gelado, V. y Secreto, M. V. *Afrolatinoamérica: Estudos comparados* (Niterói: Mauad).
- Halperín-Donghi, T. 1993 1969 *The Contemporary History of Latin America* (Durham: Duke University Press) Ed. y Trad. J. C. Chasteen.
- Harris, M. 1964 *Patterns of Race in the Americas* (Nueva York: Walker & Co.).
- Hasenbalg, C. 1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Río de Janeiro: Graal).
- Hasenbalg, C.; Do Valle Silva, N. y Lima, M. 1999 *Cor e estratificação social* (Río de Janeiro: Contra Capa).
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hicks, A. 2017 “Hierarchies at Home: A Twentieth-Century History of Domestic Service in Cuba”, Tesis de doctorado, New York University.
- Higgins, K. J. 1999 “*Licentious Liberty*” in a Brazilian Gold-Mining Region: *Slavery, Gender, and Social Control in Eighteenth-Century Sabará, Minas Gerais*. (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Hoffman, K. y Centeno, M. A. 2003 “The Lopsided Continent:

- Inequality in Latin America” en *Annual Review of Sociology*, N° 29: 363-90.
- Holloway, T. H. 1980 *Immigrants on the Land: Coffee and Society in São Paulo, 1886-1930* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Holston, J. 2008 *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Hordge-Freeman, E. 2015 *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families* (Austin: University of Texas Press).
- Horst, J. 2016 “Sleeping on the Ashes: Slum Clearance in Havana in an Age of Revolution, 1930-1965”, Tesis de doctorado, University of Pittsburgh.
- Huber, E. y Stephens, J. D. (eds.) 2012 *Democracy and the Left: Social Policy and Inequality in Latin America* (Chicago: University of Chicago Press).
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 1956 *Brasil: Censo demográfico, 1950, Série nacional* (Río de Janeiro: IBGE).
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) 2010 *Perspectivas da política social no Brasil* (Brasilia: IPEA).
- International Public Use Microdata Series (IPUMS) 2016 en <<https://international.ipums.org/international-action/samples>> acceso 12 de agosto de 2016.
- IPEADATA 2016 en <<http://www.ipeadata.gov.br>> acceso 13 de mayo de 2016.
- Johnson, L. L. 2011 *Workshop of Revolution: Plebeian Buenos Aires and the Atlantic World, 1776-1810* (Durham: Duke University Press).
- Karasch, M. C. 1987 *Slave Life in Rio de Janeiro, 1850-1888* (Princeton: Princeton University Press).
- Kinsbruner, J. 1996 *Not of Pure Blood: The Free People of Color and Racial Prejudice in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).
- Klein, H. S. y Vidal Luna, F. 2010 *Slavery in Brazil* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Klein, H. S. y Vinson III, B. 2007 *African Slavery in Latin America and the Caribbean* (Nueva York: Oxford University Press).
- Korzeniewicz, R. P. y Moran, T. P. 2009 *Unveiling Inequality: A World-Historical Perspective* (Nueva York: Russell Sage Foundation).
- Kutzinski, V. M. 1993 *Sugar's Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism* (Charlottesville: University Press of Virginia).
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism during*

- the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Lesser, J. 2013 *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil, 1808 to the Present* (Nueva York: Cambridge University Press).
- López Ruiz, L. Á. y Delgado Montaldo, D. 2013 *Situación socioeconómica de la población afrodescendiente de Costa Rica según datos del X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011* (Panamá: PNUD).
- Lovell, P. A. 1989 "Racial Inequality in the Brazilian Labor Market", Tesis de doctorado, University of Florida.
- Lovell, P. A. 1994 "Race, Gender and Development in Brazil" en *Latin American Research Review*, Vol. 29, N° 3: 7-35.
- Lovell, P. A. 2000 "Gender, Race and the Struggle for Social Justice in Brazil" en *Latin American Perspectives*, Vol. 27, N° 6: 85-103.
- Lovell, P. A. 2006 "Race, Gender, and Work in São Paulo, Brazil, 1960-2000" en *Latin American Research Review*, Vol. 41, N° 3: 63-87.
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Nueva York: Oxford University Press).
- Mahoney, J. 2010 *Colonialism and Postcolonial Development: Spanish America in Comparative Perspective* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Manning, P. 2017 "Inequality: Historical and Disciplinary Approaches" en *American Historical Review*, Vol. 122, N° 1: 1-22.
- Márquez, G. et al. 2007 *¿Los de afuera? Patronos cambiantes de exclusión en América Latina y el Caribe* (Washington: BID).
- Martínez, M. E. 2008 *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press).
- Massey, D. 2007 *Categorically Unequal: The American Stratification System* (Nueva York: Russell Sage Foundation).
- Mattos, H. 2013 *Das cores de silêncio: Os significados da liberdade no Sudeste escravista Brasil, século XIX* (Campinas: Editora da UNICAMP) Tercera edición.
- McGraw, J. 2014 *The Work of Recognition: Caribbean Colombia and the Postemancipation Struggle for Citizenship* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Monsma, K. 2016 *A reprodução do racismo: Fazendeiros, negros e imigrantes no oeste paulista, 1880-1914* (San Carlos: EdUFSCar).
- Morrison, K. Y. 2015 *Cuba's Racial Crucible: The Sexual Economy of Social Identities, 1750-2000*. Bloomington, IN: Indiana University Press).

- Moya, J. C. 1998 *Cousins and Strangers: Spanish Immigrants to Buenos Aires, 1850-1930* (Berkeley: University of California Press).
- Needell, J. D. 1987 *A Tropical Belle Epoque: Elite Culture and Society in Turn-of-the-Century Rio de Janeiro* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Nobles, M. 2000 *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics* (Stanford: Stanford University Press).
- O'Toole, R. S. 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Otovo, O. 2016 *Progressive Mothers, Better Babies: Race, Public Health, and the State in Brazil, 1850-1945* (Austin: University of Texas Press).
- Paixão, M. y Carvano, L. M. (eds.) 2008 *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil, 2007-2008* (Río de Janeiro: Garamond).
- Paixão, M. et al. 2010 *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil, 2009-2010* (Río de Janeiro: Garamond).
- Parés, L. N. 2013 *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press) Trad. R. Vernon.
- Peria, M. y Bailey, S. R. 2014 "Rethinking Racial Inclusion: Combining Race and Class in Brazil's New Affirmative Action" en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 9, N° 2: 156-76.
- Pérez-Sarduy, P. y Stubbs, J. (eds.) 2000 *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba* (Gainesville: University Press of Florida).
- Perry, K. K. Y. 2013 *Black Women against the Land Grab: The Fight for Racial Justice in Brazil* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Piketty, T. 2014 *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge: Harvard University Press) Trad. A. Goldhammer.
- Porzecanski, T. y Santos, B. 2006 *Historias de exclusion: Afrodescendientes en el Uruguay* (Montevideo: Linardi y Risso).
- Proctor III, F. "Trey" en 2006 "Gender and the Manumission of Slaves in New Spain" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 86, N° 2: 309-336.
- Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP) 2016 en <<http://www.vanderbilt.edu/lapop/>> acceso 22 de diciembre de 2016.

- Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora 2016 en <www.mujaeresafro.org> acceso 17 de mayo de 2016.
- Reid-Vazquez, M. 2013 *Year of the Lash: Free People of Color in Cuba and the Nineteenth-Century Atlantic World* (Athens: University of Georgia Press).
- República de Cuba 1945 *Informe general del censo de 1943* (La Habana: P. Fernández y Cia.).
- Restall, M. 2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan* (Stanford: Stanford University Press).
- Rosal, M. A. 2009 *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata, siglos XVIII-XIX* (Buenos Aires: Dunken).
- Rosemberg, F. 1986 *Situação educacional de negros pretos e pardos* (San Pablo: Fundação C. Chagas).
- Russell-Wood, A. J. R. 2002 *Slavery and Freedom in Colonial Brazil* (Oxford: One world Publications) Segunda edición.
- Sanders, J. E. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Sanders, J. E. 2014 *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Sartorius, D. 2014 *Ever Faithful: Race, Loyalty, and the Ends of Empire in Spanish Cuba* (Durham: Duke University Press).
- Sawyer, M. Q. 2006 *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Scheper-Hughes, N. 1993 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press).
- Schwartz, S. B. 1985 *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, 1550-1835* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Scott, R. J. 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Scuro Somma, L. (ed.) 2008 *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay* (Montevideo: PNUD).
- Sen, A. 1992 *Inequality Reexamined* (Cambridge: Harvard University Press).
- Sen, A. 1997 *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press) Segunda edición.
- Sheriff, R. 2001 *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Soares, L. E. 2016 *Rio de Janeiro: Extreme City* (Nueva York: Penguin) Trad. A. Doyle.

- Socolow, S. M. 2015 *The Women of Colonial Latin America* (Nueva York: Cambridge University Press) Segunda edición
- Stark, D. M. 2015 *Slave Families and the Hato Economy in Puerto Rico* (Gainesville: University Press of Florida).
- Stein, S. J. y Stein, B. 1970 *The Colonial Heritage of Latin America* (Nueva York: Oxford University Press).
- Stern, S. J. 1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Stiglitz, J. E. 2013 *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers Our Future* (Nueva York: W. W. Norton).
- Stubbs, J. y Reyes, H. N. (eds.) 2006 *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina*. (Washington: Banco Mundial) 4 Vols.
- Sue, C. A. 2013 *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico* (Nueva York: Oxford University Press).
- Sussman, R. W. 2014 *The Myth of Race: The Troubling Persistence of an Unscientific Idea*. (Cambridge: Harvard University Press).
- Sweet, J. H. 1997 "The Iberian Roots of American Racist Thought" en *William and Mary Quarterly*, Vol. 54, N° 1: 143-166.
- Telles, E. 2004 *Race in another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Telles, E. y Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA) 2014 *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Teles dos Santos, J. (ed.) 2013 *O impacto das cotas nas universidades brasileiras 2004-2012* (Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais).
- Thorp, R. 1998 *Progreso, pobreza y exclusión: Una historia económica de América Latina en el siglo XX* (Washington: BID).
- Tilly, C. 1998 *Durable Inequality* (Berkeley: University of California Press).
- Turra, C. y Venturi, G. 1995 *Racismo cordial: A mais completa análise sobre preconceito de cor no Brasil* (San Pablo: Ática).
- Twinam, A. 2014 *Purchasing Whiteness: Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies* (Stanford: Stanford University Press).
- Twine, F. W. 1998 *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Urrea Giraldo, F. y Viáfara López, C. 2007 *Pobreza y grupos étnicos en Colombia: Análisis de sus factores determinantes y lineamientos*

- de políticas para su reducción* (Bogotá: Departamento Nacional de Planeación).
- Van Deusen, N. E. 2015 *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain* (Durham: Duke University Press).
- Villaverde, C. 2005 *Cecilia Valdés, or El Angel Hill* (Nueva York: Oxford University Press) Trad. H. Lane.
- Vinson III, B. 2001 *Bearing Arms for His Majesty: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press).
- Von Germeten, N. 2006 *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (Gainesville: University Press of Florida).
- VV. AA. 2016 "Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database" en <<http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>> acceso 13 de mayo de 2016.
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Wade, P. 2009 *Race and Sex in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- War Department [US] 1900 *Report on the Census of Cuba, 1899* (Washington: Government Printing Office).
- Weinstein, B. 2015 *The Color of Modernity: São Paulo and the Making of Race and Nation in Brazil* (Durham: Duke University Press).

CAPÍTULO 4

INTERACCIONES, RELACIONES Y COMPARACIONES AFROINDÍGENAS

Peter Wade

INTRODUCCIÓN

La historia y la antropología han mostrado una tendencia tradicional a tratar a los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina como categorías separadas. Dicha separación se ha basado en distinciones conceptuales entre lo rural y lo urbano, la etnicidad y la raza, la antropología y la sociología y una mayor o menor “otredad”. Esta tendencia académica tiene profundas raíces en las prácticas de gobierno de las épocas colonial y poscolonial, que daban un tratamiento diferente a los indígenas de América y a los africanos –en términos de los lugares que unos y otros ocupaban en el sistema jurídico y en la división política y económica del trabajo y en términos de su constitución físico-moral– y partían de la premisa de que había un antagonismo básico entre ellos. La práctica de las autoridades coloniales daba por sentado la separación en dos categorías y eso se reproduce en el archivo histórico, en el que todas las evidencias de intercambios e interacciones entre ambas comunidades aparecen fragmentadas y enmascaradas. La misma separación continuó de diferente manera en los regímenes de gobierno posteriores a la independencia hasta el presente. Esta divergencia ejerció influencia en el enfoque de la antropología en América Latina cuando se institucionalizó como disciplina durante el siglo XX, centrada casi por completo en los indígenas, que se consideraba vivían bajo la amenaza no solo de los blancos y mestizos, sino también de

los negros. El estudio de los afrodescendientes fue una iniciativa de historiadores y sociólogos, pero conservó la diferencia conceptual que mantenía separados a los negros de los indígenas.

En la época colonial y en la era de las repúblicas, la separación de indígenas y negros se basaba en una conceptualización de mestizaje que estaba vigente desde hacía mucho tiempo y que se estructuraba en torno de tres categorías polares: blanco/español, indígenas y negros/esclavos/africanos. Las interacciones entre estos tres polos habían dado lugar a personas racialmente mezcladas, que a menudo fueron rotuladas con términos muy genéricos, como “castas” o “libres de todos los colores”. Sin embargo, surgieron algunas subcategorías claves que funcionaron como anclas conceptuales y que estructuraron la compleja y cambiante diversidad de personas y rótulos: los “mulatos” eran el resultado de la mezcla de personas blancas y negras, mientras que se llamaba “mestizos” a la mezcla de indígenas y blancos. Por supuesto, había una tercera mezcla posible –de hecho, inevitable– entre indígenas y negros y el término que finalmente surgió para designar a esta combinación fue “zambo”. No obstante, el predominio de los blancos hizo que esas mezclas tendieran a ser consideradas en función de su relación con el polo blanco. De allí que el mestizo y el mulato fueran categorías comunes, mientras que el zambo quedó marginalizado por los observadores de la era colonial así como por observadores en tiempos republicanos, que lo veían como una mezcla racial especialmente conflictiva capaz de fomentar la insurgencia. El término “zambo” no se creó desde el principio, y la mezcla de personas negras e indígenas se incluía en la categoría de mulato; años más tarde durante el período colonial, en algunas regiones, comenzó a usarse el término “mestizos” para esa misma combinación. Asimismo, mientras que los términos racializados en general mostraban grandes variaciones según la región, la terminología correspondiente a la mezcla afroindígena fue variable desde el principio, lo que sugería el carácter no convencional de la categoría: en Brasil, era típica la palabra “cafuso”; en México podía usarse el término “lobo”, y así otros (Forbes, 1988). En suma, la idea de la mezcla entre negros e indígenas ha sido vista como anormal e “inquietante” (Whitten y Whitten, 2011: 35) porque desafía la hegemonía del polo blanco en la estructura triádica del mestizaje, que requiere que todas las mezclas raciales remitan a él.

Recientemente, esta tendencia separatista ha sido cuestionada por los historiadores que estudian las interacciones entre los indígenas y los descendientes de africanos: a pesar de la política colonial basada en la premisa de “divide y reinarás”, ambos grupos humanos

interactuaron y convivieron en armonía así como en conflicto; se mezclaron y engendraron una importante población zamba en un proceso que hoy los historiadores consideran generalizado. Los antropólogos también han revisado esta separación categórica y cada vez más incluyen a los afrolatinos dentro de su disciplina, explorando las interacciones entre ellos y los indígenas, dejando al descubierto la ambigüedad de las fronteras clasificatorias y considerando a ambas categorías similares en su condición de subordinadas a las jerarquías nacionales de raza y de clase (Greene, 2007a). En el campo de la política, ha habido también cierta alianza entre los indígenas y los negros en las movilizaciones sociales por reclamos de tierras, derechos e identidad; los gobiernos también han creado algunas convergencias entre las minorías de los negros e indígenas en materia jurídica.

En este capítulo se plantean las razones detrás de esta poderosa división conceptual entre indígenas y afrolatinos, antes de presentar sus interacciones e intercambios en el período colonial, en el republicano y en el presente. Se mostrará cómo las interacciones afroindígenas ponen el acento en la flexibilidad y ambigüedad de las categorías “raciales” en América Latina. El objetivo general de este artículo es plantear que la división conceptual entre afrolatinos e indígenas ha tenido un poder perdurable, que ha dejado huella incluso en los procesos que parecen superar dicha división y que significa que los recientes procesos de movilización política y reforma multicultural tienden, en verdad, a reinstaurar la división. La atención revisionista a las interacciones afroindígenas nos ayuda a ver cómo opera la división conceptual en la práctica, en vez de darla por sentada como hecho histórico.

ORÍGENES CONCEPTUALES

En América Latina, las diferencias respecto de cómo los africanos y los nativos de América eran considerados dentro de las “estructuras de la alteridad” predominantes se basaban en varios aspectos (Wade, 2010: cap. 2). En primer lugar, a los negros se los veía principalmente como esclavos; ya eran conocidos en la península ibérica, adonde habían sido llevados como esclavos desde los años cuarenta del siglo XV. Entre las primeras personas negras en América Latina llegaron hombres libres, pero la vasta mayoría fueron llevados a América para trabajar como esclavos y, si bien desde el principio algunos individuos obtenían o compraban su libertad, la legitimidad moral de esclavizar a los negros solo fue cuestionada cuando la institución de la esclavitud fue puesta en tela de juicio a fines del siglo XVIII. En cambio, la aceptación moral de someter a la esclavitud a los indígenas o nativos de América –un grupo

humano y sociedad antes desconocidos– fue cuestionada desde mucho antes y rechazada jurídicamente por España en 1542 y por Portugal en 1570. La esclavitud para los nativos de América era vista como injustificada porque se los consideraba vasallos de la corona (siempre que no se rebelaran) y también inapropiada, porque se los consideraba no aptos para soportar los rigores de la servidumbre forzada, comparados con los africanos, a quienes se percibía como de constitución robusta. En segundo lugar, la esclavitud de los africanos estaba moralmente justificada porque provenían de una región considerada mayoritariamente infiel en la imaginación europea. En cambio, los nativos de América eran considerados tanto caníbales como personas inocentes anteriores a los tiempos de la Caída (Pagden, 1982), pero no contaminados por el Islam. En tercer lugar, se pensaba que los africanos tenían sangre impura/sucia: los estatutos ibéricos del siglo XV sobre limpieza de sangre, sancionados durante la última etapa de la Reconquista cristiana de la península ibérica, definieron las exclusiones sociales que afectaron a las personas de raza judía o mora. Los africanos podían ser percibidos como moros; de todas maneras, en el Nuevo Mundo, las ideas sobre la impureza se expandieron rápidamente hasta incluir a todas las personas negras. En cambio, los indígenas fueron considerados inicialmente puros de sangre, aunque esta definición fue perdiendo terreno durante el siglo XVI (Martínez, 2008: 121, 146). Estas ideas sobre pureza influyeron en las reglamentaciones sobre matrimonio, que prohibían las uniones entre personas negras y de otro origen más estrictamente que entre nativos de América y blancos.

En cuarto lugar, estas diferencias se vieron reflejadas en la legislación, que definió una “república de indios” –francamente utópica–, supuestamente separada y protegida de la llamada “república de españoles”, que era el mundo de los blancos, pero que por defecto incluía ambivalentemente a los mestizos y, aún más ambivalentemente, a los negros esclavizados y libres. Las políticas de la época colonial se basaban idealmente en tres categorías separadas: a) blancos/españoles, que vivían en las ciudades y pueblos y estaban a cargo de la ley, el gobierno, la religión y otras actividades “civilizadas”; b) los indígenas, que vivían en sus comunidades y pagaban tributo a los gobernantes españoles con trabajo o en especies; c) negros/africanos, que trabajaban bajo el régimen de la esclavitud en las plantaciones, las minas y en los espacios domésticos de sus amos. En la práctica, este esquema prolijo se veía socavado por tres procesos: la manumisión de esclavos, la compra de la propia libertad y la fuga, dando lugar a una población negra libre; la migración indígena y la urbanización, y la usurpación de tierras indígenas por parte de residentes no indígenas; y el reconocimiento social

de todo tipo de mestizos. Pero “indio” siguió siendo una categoría institucionalizada en la esfera fiscal, jurídica y religiosa. Si bien “esclavo” era un término legal y administrativo específico, “negro” en general no lo era, pero formaba parte de categorías intermedias –como los libres de todos los colores, los pardos, las castas o los mestizos– que, hacia el siglo XVIII, en muchas zonas, ya conformaban una mayoría.

En quinto lugar, después de la independencia, si bien la categoría “indio” perdió algo de su andamiaje jurídico e institucional, parcialmente desmantelado por las ideologías liberales de una ciudadanía común, persistió en muchos proyectos de construcción de nación, en los que actuó como un recurso simbólico para las élites que trataban de definir y afianzar las identidades nacionales en el escenario internacional. Lógicamente, los “indios” tenían más presencia en el “indigenismo”, una ideología intelectual y una política pública que concebía a los indígenas como gloriosos ancestros de la nación e integrantes de comunidades que debían ser protegidas con la ayuda de los organismos de gobierno y a través de disposiciones jurídicas, sustentadas en la antropología académica y aplicada, aunque el objetivo último era la asimilación. En cambio, rara vez se vio a los afrolatinos después de la abolición de la esclavitud como una categoría específica de “otredad” que cumpliera un rol especial en la definición del legado de la nación o como un segmento que pudiera necesitar algún tipo de atención especial. El surgimiento en el siglo XX –sobre todo en Brasil, Cuba y Colombia– de lo que podría llamarse “negrismo” fue la tendencia contraria, que se caracterizó más por ser artística, musical y literaria y que no tuvo un apoyo institucional desde el Estado como sí sucedió con el indigenismo.

Estos son los factores clave que han creado una división conceptual entre la negritud y el indigeneidad en el contexto latinoamericano, una división que ha moldeado la investigación académica, a tal punto que historiadores y científicos sociales han tendido tradicionalmente a abordar el tema de indígenas y afrolatinos como dos categorías diferenciadas, donde los afrolatinos, en general, ocuparon el último lugar en términos de la atención que recibieron. Muchos estudios se dedican *o bien* a los nativos de América *o bien* a los negros, esclavizados o libres. Una excepción a esta tendencia es el estudio histórico sobre mestizaje, tomado desde una concepción amplia, y sobre las jerarquías de la sociedad colonial en su conjunto, que necesariamente incluían el aporte de los subalternos así como el de las clases blancas dominantes (véanse, por ejemplo, Chambers, 1999; Cope, 1994; Jaramillo Uribe, 1968; Martínez, 2008; Mörner, 1967; Silverblatt, 2004; Twinam, 1999). Pero ni siquiera estos estudios contemplaron las uniones *entre* indígenas y negros.

PERÍODO COLONIAL

Hasta hace poco, el paradigma historiográfico predominante indicaba que los nativos de América y los afrolatinoamericanos mantenían relaciones antagónicas y hostiles y estaban sujetos a continuos enfrentamientos por efecto de la legislación colonial y las tácticas del “divide y reinarás”. Esta versión de los hechos a menudo fue utilizada por los propios indígenas en sus reclamos tácticos frente a las autoridades en una búsqueda por describirse y describir a sus comunidades como víctimas necesitadas de protección y ayuda: a menudo se citaban las depredaciones de los negros libres o incluso de los esclavos, aunque lo hacían cumpliendo la voluntad de sus amos españoles (Restall, 2005b). El texto de Guamán Poma de Ayala, de principios del siglo XVII, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, incluye el dibujo de un oficial español ordenándole a un esclavo negro pegarle a un juez indígena (O’Toole, 2012: 158-59). En el norte de Perú, O’Toole (2012) revela que para presentar situaciones de conflicto que pudieran servirles a los indígenas para reforzar sus reclamos y obtener las protecciones jurídicas concedidas a la categoría “indio”, ocultaban los procesos cotidianos de convivencia e interacción con los afroandinos, y que constituían lo que Gilroy podría denominar “convivialidad”.¹ Estos relatos indígenas coincidían con las ideas de las autoridades coloniales de la América española y de Brasil sobre la necesidad de mantener separadas a las personas negras de los indígenas para evitar una forma de mezcla racial percibida como problemática, ya que se pensaba que los indígenas se perjudicarían con la sangre inferior y las peligrosas influencias morales de los negros y eso fomentaría la rebelión. Por otra parte, Carroll (2005) sostiene que las autoridades solían no prestar atención a la convivencia entre indígenas y negros en el México colonial, si era pacífica y no atraía su atención.

Los estudios revisionistas sobre negros e indígenas indican que el asunto rara vez era tan simple. Restall (2005b) argumenta que la “dialéctica hostilidad-armonía” es característica de las relaciones entre las personas negras e indígenas en América Latina (para un ejemplo temprano de esta dialéctica, véase: Schwartz, 1970). Por supuesto que los indígenas y negros entraban en conflicto, lo que puede deducirse de los registros en archivos de quejas, peleas y confrontaciones. Como se señaló anteriormente, los indígenas y negros ocupaban diferentes lugares en el orden político y económico de la colonia. Incluso si los

1 Gilroy (2004: xi) define convivialidad como “los procesos de convivencia e interacción que han hecho de la multiculturalidad una característica ordinaria de la vida urbana en Gran Bretaña”.

lugares ideales de contribuyente de impuestos y esclavo no se ajustaran completamente a la realidad –sobre todo los negros libres–, el régimen de la sociedad colonial significaba que las oportunidades y las restricciones a menudo se estructuraban de manera divergente: los indígenas podían buscar protección en formas que las personas negras no podían. Las autoridades coloniales también organizaban a los soldados indígenas y afrolatinos en milicias separadas, cuando era posible. Pero los indígenas y negros también compartían espacios, cooperaban, trabajaban, convivían y tenían hijos juntos. En el siglo XVIII, también era cada vez más frecuente encontrar tropas indígenas en milicias integradas por negros y mestizos, aunque eso sucedía, en parte, porque esos individuos indígenas decían ser “negros” o viceversa por razones tácticas personales (Vinson III y Restall, 2005). Cuando había conflictos, a menudo eran consecuencia de desacuerdos cotidianos y no de enemistades categóricas, aunque, como ya se dijo, los indígenas, al presentar un desacuerdo, podían manipular las categorías para ganar terreno frente a las autoridades. Pero a menudo se han pasado por alto las interacciones “armónicas”, en parte por la naturaleza de los registros históricos y por los sesgos que contenían a raíz de las percepciones de las autoridades y de los nativos de América (Forbes, 1988; O’Toole, 2012; Restall, 2005a, 2009).

Un primer paso para entender las complejidades de las interacciones entre indígenas y negros es comprender la terminología indeterminada y sumamente variable que se ha usado para designar la diversidad social en aquella época. Tal como se señaló anteriormente, es un lugar común entender a la sociedad colonial como una sociedad organizada en torno de tres categorías polares –español/blanco, indígena y negro/esclavo/africano– y sus tres subcategorías –mulato, mestizo y zambo. Este esquema es un atajo útil (Whitten y Corr, 1999: 226) pero es necesario ponerlo en contexto. Forbes (1988: 266) demuestra que la “tendencia europea y norteamericana moderna a obsesionarse con las relaciones entre ‘negros y blancos’” ha ocultado el hecho de que se aplicaron muchos términos (de color, negro, mulato, pardo, loro, etc.), con sus diversas variantes en las distintas lenguas europeas, a los americanos nativos durante el período colonial. Por lo tanto, estas palabras (sobre todo, el término “negro”) que aparecen en los archivos sobre América no pueden tomarse inequívocamente como referidas a los africanos. El autor muestra que el término “mulato” a menudo aludía a mestizos que tenían alguna ascendencia africana, pero no necesariamente combinada con la europea; de hecho, en la América española del siglo XVI y XVII, la mayoría de los mulatos eran personas con ascendencia indígena-africana

(véase también Lutz y Restall, 2005: 193; Schwaller, 2011). Asimismo, dice Forbes, a los nativos de América se los solía llamar “personas de color” (pardos, loros, etc.). Todo esto implica que adoptar una perspectiva absolutamente esquemática de la terminología racializada inevitablemente llevará a subestimar el grado de mezcla que hubo entre los llamados negros e indígenas.

Dicha mezcla era, ciertamente, más frecuente de lo que tradicionalmente se pensaba. Hay casos de mezcla de gente negra e indígenas que están reconocidos desde hace mucho tiempo, como los “caribes negros” –ahora conocidos como garífunas– que viven en la franja costera y las islas offshore que se extienden desde el norte de Nicaragua hasta el sur de Belice, pasando por Honduras y Guatemala. Esta población surgió en la isla San Vicente, en la región oriental del Caribe, antes de que comenzaran los asentamientos europeos a principios del siglo XVIII. A fines del siglo XVII, africanos que escapaban del sistema de esclavitud de las islas aledañas y naufragaban, se integraban social y lingüísticamente a los caribes locales. Ese proceso continuó a lo largo del siglo XVIII; durante la segunda mitad del siglo, los garífunas pelearon una serie de guerras contra los británicos, a menudo con apoyo de los franceses. Estas guerras terminaron con la victoria británica en 1793, después de lo cual 5 mil garífunas fueron deportados a la isla de Roatán, frente a las costas de Honduras, desde donde luego se diseminaron por la costa caribeña. Los deportados fueron aquellos a quienes los británicos llamaban “negros” y no “amarillos”, lo que sugiere el poder de la división conceptual afro/indígena para reaparecer en contextos que parecen trascenderla (Gonzalez, 1988). Más adelante, se analizará la situación actual de este grupo.

Los garífunas son un caso muy reconocido. Tal vez menos conocido es el grupo de los misquitos, que viven en la costa oriental de Honduras y en la mitad norte de las costas de Nicaragua (Gabbert, 2007; Gordon, 1998; Hale, 1994; Hooker, 2009). La historia de este mestizaje también comienza con un naufragio temprano del siglo XVII y la llegada progresiva de fugitivos que huían de la esclavitud y que se asentaron principalmente en la parte norte del territorio de Honduras. Se fue instalando una diferenciación entre los llamados misquitos sambo –más “afro” y más al norte– y los misquitos tawira –más “indígenas” y más al sur– que se entremezcló con las rivalidades coloniales entre los británicos y los españoles. Más tarde, si bien los misquitos de Nicaragua se mezclaron también con los criollos negros de habla inglesa, estos últimos conservaron, sin embargo, su distancia social, reafirmando su condición de superiores, y contribuyendo así a crear una imagen básicamente “indígena” de los misquitos (Hale, 1994: 40, 267; Offen, 2002).

Esto ilustra mi argumento general sobre el poder duradero de la división afro/indígena, que en los casos de los garífunas y los misquitos puede verse en la tendencia a reconsiderar a los afroindígenas como inclinados hacia los indígenas *o bien* hacia los negros. Aunque todas las categorías racializadas son intrínsecamente inestables, el zambo es considerado particularmente proteano por el dominio del polo blanco en el triángulo del mestizaje, que tiende a forzar a que todas las mezclas se relacionen con el blanco. Esta reconsideración no solo se impone desde arriba en términos simples: los misquitos suelen verse como “indígenas” –su lengua juega un rol importante aquí– y algunos incluso devalúan los rasgos fenotípicos del africano (Dennis, 2010: 63; Hale, 1994: 230).

Otros contextos de mezcla entre indígenas y personas negras han permanecido menos visibles. En la Guatemala y el Yucatán de la era colonial, las interacciones variaban considerablemente según si era un lugar rural o urbano, lo que ilustra la dialéctica hostilidad-armonía de diferentes maneras (Lutz y Restall, 2005). En las áreas rurales, los mayas a menudo desconfiaban de los negros y tenían temor de que pudieran ser bandidos dispuestos a atacarlos en el camino hacia las ciudades de Santiago, Campeche y Mérida. Los negros y mulatos (término que incluía a personas con ascendencia maya y negra) también actuaban como intermediarios y mercaderes que interceptaban a los mayas en los caminos cuando se dirigían a la ciudad y los coaccionaban para que les vendieran sus mercancías a precios bajos. También en las zonas rurales, los trabajadores mayas a menudo tenían supervisores negros y mulatos, lo que daba lugar a quejas por malos tratos. Pero incluso en las zonas rurales, había interacción y convivencia cotidiana, mayormente a través de uniones informales pero también a través del matrimonio: en el siglo XVII, la mitad de los esclavos negros casados en un pequeño pueblo guatemalteco tenía esposas mayas (Lutz y Restall, 2005: 198). En las zonas urbanas, había mucha más interacción y mestizaje, inclusive también algunos matrimonios formales: el 30 por ciento de los negros o pardos casados en Campeche entre 1688 y 1700 lo hicieron con mujeres mayas (Restall, 2009: 263). El mestizaje también tuvo lugar en las áreas rurales, aunque no tanto como en los centros urbanos: en 1779, en la Campeche urbana, el porcentaje de negros y mulatos respecto de la población total era del 17 por ciento y, en todo el territorio de Yucatán, la proporción era solo del 12 por ciento en 1791. Sin embargo, a fines del período colonial, “los mayas de Yucatán se habían convertido, en cierto sentido, afro-mayas”, lo que implica que todavía hoy “deben ser vistos” como tales (Restall, 2009: 5, 285).

Este tipo de convivencia racial prosperó en áreas que, si bien estaban razonablemente cerca de los centros económicos coloniales, escapaban al estricto control de las autoridades. La costa del norte de Nueva Granada (Colombia) estaba dominada por Cartagena, una importante ciudad y puerto de esclavos; Santa Marta, otra ciudad portuaria colonial de relevancia; y Mompo, una ciudad ubicada en las márgenes del río Magdalena, la principal arteria fluvial de Nueva Granada. En el vasto interior, con su economía basada en las haciendas, las autoridades luchaban por imponer orden más allá de las propias haciendas. Esto llevó a la formación de “palenques”, en general definidos como comunidades fundadas por esclavos fugitivos. Sin embargo, en esta región, los esclavos, indígenas y personas de color libres no solo trabajaban juntos en las haciendas, sino que vivían juntos en los asentamientos que estaban fuera de las fincas. A los ojos de los españoles, algunos de estos asentamientos eran muy parecidos a los palenques, es decir, estaban integrados por fugitivos de la esclavitud, renegados de todo tipo, indígenas, zambos, mestizos e incluso blancos pobres. A fines del siglo XVIII, las autoridades españolas alentaron nuevas uniones al “arriar” a personas diversas y de distintos lugares a las aldeas y pueblos “a son de campana” con el objetivo de crear una fuerza de trabajo controlada (Fals Borda, 1979: 62A, 71A; Wade, 1993: 82-87). El resultado fue que la población mestiza libre que representaba casi dos tercios de la población total de la región en 1778 había sido generada por un poderoso proceso de zambaje. Los famosos bogas, que manejaban balsas para transportar viajeros por el río Magdalena hacia Bogotá, eran objeto de muchas descripciones coloridas (y a menudo burlonas) que, por lo general, los caracterizaban como negros, pero muchos eran probablemente zambos (Nieto y Riaño, 2011; Peñas Galindo, 1988; Villegas, 2014).

Una situación similar se dio en el noreste de Brasil, donde las plantaciones de cañas de azúcar dominaban la economía regional pero estaban confinadas a áreas relativamente pequeñas en la costa de Bahía, Pernambuco y Sergipe. Inicialmente, la esclavitud creó un espacio para las interacciones afroindígenas porque en las plantaciones trabajaban indígenas esclavizados; hacia el año 1600, los denominados *negros da terra* superaban a los esclavos africanos por tres a uno. En este tiempo, los registros muestran algunas uniones matrimoniales entre ambos grupos (Schwartz, 1970: 325). De allí en adelante, los esclavos africanos rápidamente los superaron, pero la esclavitud de indígenas persistió durante el siglo XVII y aun después en algunas regiones; por ejemplo, la región sur del Paraná tuvo más indígenas que africanos esclavizados hasta la década de los cuarenta del siglo XVIII (Sokolow, 2003: 108-109). Más aún, Miki (2014) sostiene que, en los

alrededores del límite entre las provincias de Bahía y Espírito Santo, la esclavitud de los indígenas se expandió durante el siglo XIX, dado que esta zona de frontera fue colonizada por cafeteros hasta entonces dependientes de la población esclava predominantemente africana.

Durante el período colonial, la presencia de indígenas permaneció fuerte en el interior de la región nordestina (el *sertão*), que era visto como un territorio hostil. De hecho, se recurría sistemáticamente a los guerreros de los grupos indígenas “domesticados” –a menudo comandados por negros o mulatos libres– para que actuaran como cazadores de esclavos, como soldados en las campañas contra los *quilombos* y *mocambos* (asentamientos de esclavos fugitivos) y como defensa en las revueltas de esclavos (Schwartz y Langfur, 2005: 91). Mientras que los mocambos estaban siempre en áreas inaccesibles, en parte por la hostilidad indígena, la mayoría no estaba lejos de los centros urbanos de los que dependían económicamente. Pero, en una clara ilustración de la dialéctica hostilidad-armonía, “hay también numerosas referencias [en los archivos] sobre la incorporación de esclavos africanos y afrobrasileños escapados a las villas indígenas”, incluso en el *sertão* aparentemente tan hostil, y de hecho, “la cooperación afro-indígena para luchar contra los europeos y la esclavitud era común” (Schwartz, 1970: 324; Schwartz y Langfur, 2005: 99). Un estudio sobre la región del norte de Brasil también encontró evidencias de la cooperación y los matrimonios interraciales, así como de las “peleas” (Roller, 2014). Estos procesos fomentaron las uniones entre africanos e indígenas al punto de que se formó una población plebeya de mestizos, muchos de los cuales parecían bastante “negros” en términos brasileños, aunque algunos siguieron identificándose como indígenas y aún lo hacen hoy cada vez más, como se plantea más adelante (Warren, 2001: 28-29).

A diferencia de estos casos, la región de la costa del Pacífico de Nueva Granada, con su economía minera de zona de frontera impulsada por la esclavitud, no parece haber generado el mismo tipo de mezcla afroindígena, a pesar de las extensas áreas que quedaban fuera del control de las autoridades coloniales (Sharp, 1976; Wade, 1993: 98-103). La porción sureña de esta región, Esmeraldas (correspondiente al actual Ecuador), desde hace años reconoce tener una historia original de zambaje, basada en el relato –que circuló en otros lugares de América Latina– de un barco que encalló a mediados del siglo XVI, que dejó a todos los esclavos africanos que venían a bordo en libertad, los que fueron mezclándose con los indígenas locales (Whitten, 1986: 40; Whitten y Whitten, 2011: 40). Es muy probable que más al norte, en la zona colombiana de esta región del Pacífico, también se estuviesen produciendo uniones entre indígenas y personas negras (Lane, 2005: 171). A fines

del siglo XVIII, los esclavos eran el 40 por ciento de la población de la provincia norteña de Chocó, donde había un número casi igual de indígenas, mientras que los blancos conformaban un pequeño 2 por ciento y el restante 22 por ciento estaba formado por los llamados negros libres (incluidos mulatos y, sin duda, zambos). Hacia 1808, la población negra libre había crecido hasta llegar al 61 por ciento, mientras que la población indígena había caído al 18 por ciento. Algunos de los negros libres permanecieron asociados a los centros mineros, que eran abastecidos de comida por grupos indígenas locales, creando un espacio social para la interacción. Otros negros libres vivían por fuera del control colonial directo (por cierto muy restringido) y por ende, en principio, compartían el territorio con los indígenas. Sin embargo, en general, los negros y los indígenas ocupaban espacios diferentes, ya que los asentamientos de los negros libres típicamente iban desplazando a las comunidades indígenas, en vez de mezclarse con ellas (Losonczy, 2006: 60-65). Hay pocos datos, pero la situación en esta región fue claramente diferente a la de la región costera del Caribe, por razones que deberían ser tema de futuras investigaciones. Puede ser que la economía minera intensiva haya desalentado inicialmente esta interacción creando nichos diferenciados para los indígenas y los negros, y que este patrón haya persistido incluso cuando la mayoría de negros dejaron de ser exclusivamente mineros.

En las minas de oro de Colombia predominaban los trabajadores negros, libres y esclavizados, que vivían y a veces trabajaban junto a los indígenas. En las minas de plata de Potosí (el Alto Perú) y Zacatecas (México) predominaban los indígenas pero con presencia de esclavos africanos. Para el año 1600, 6 mil hombres indígenas andinos compartían la ciudad de Potosí con unos 5 mil hombres y mujeres de origen africano. La mayoría de los africanos no trabajaba en las minas –la opinión de la época era que no tenían una constitución apta para el trabajo duro en altitud–, pero en México, los esclavos negros representaban alrededor del 14 por ciento de la fuerza laboral del sector minero en la misma época. Mientras que las personas negras y los nativos de América vivían codo a codo en estos sitios mineros, no es seguro hasta qué punto hubo realmente una mezcla entre ellos. Lane observa que, en las minas de plata de la última época de la colonia en Guanajuato (México), los mulatos (la mayoría libre) eran más del 40 por ciento de los trabajadores mineros y que “sin duda” muchos de ellos eran de ascendencia afroindígena (Lane, 2005: 174-77).

Las autoridades coloniales temían que las interacciones entre los negros y los nativos americanos fomentaran las rebeliones; de hecho, varias insurrecciones ocurridas en los Andes involucraron estas alianzas (véase, por ejemplo, Lane, 2005: 171-72); lo mismo se aplica a

Brasil, donde hubo un caso bahiano en el que un milenarismo culto religioso ayudó a unir a rebeldes indígenas y negros (Schwartz y Langfur, 2005: 100). Las autoridades también tenían temor al poder cotidiano de la magia (Wade, 2009: 100-107). En este contexto, los indígenas y los africanos y sus descendientes recurrían a habilidades propias y ajenas de hechicería. Un caso del año 1700 en Barbacoas, un distrito de minas de oro en las costas del Pacífico de Nueva Granada, demuestra que los esclavos negros y los americanos nativos colaboraron en un acto de hechicería para vengar a un amo que había atacado sexualmente a una mujer indígena que trabajaba para él (Lane, 2005: 171). Las mujeres blancas y mestizas acusadas de brujería –a menudo en cuestiones de amor– en los Andes del siglo XVII dijeron haber sido ayudadas por cómplices indígenas y negras, quienes de hecho habían sido las principales responsables de sus actividades. Una mujer española fue acusada de trabajar con una mulata (de origen africano-portugués) que, aunque famosa por ser bruja, había recurrido a un “indio” hechicero para aumentar sus poderes (Silverblatt, 2004: 172-73). En el Yucatán del siglo XVII se dio el mismo patrón con mujeres españolas que eran clientas (y denunciadas) de mujeres principalmente mulatas, pero también mayas, que vendían sus servicios de hechiceras. Las brujas usaban un repertorio común en cuestiones de amor y tópicos curativos locales, para lo cual se nutrían eclécticamente del conocimiento indígena, africano y europeo (Restall, 2009: 265-76).

En suma, la dinámica hostilidad-armonía que resume las interacciones entre negros e indígenas también llevó –más en algunos contextos que en otros– al surgimiento de poblaciones afroindígenas. La división conceptual afro/indígena subyacente podía ser superada a través de interacciones históricas, pero esa división rara vez desaparecía del todo e incluso podía llegar a reaparecer, ya sea impulsada desde arriba o desde abajo.

DE LA INDEPENDENCIA AL SIGLO XX

La construcción de una nación es el marco clave para comprender las interacciones afroindígenas durante este período. Los grupos de élite y los intelectuales de América Latina se propusieron definir la identidad de sus respectivas naciones a nivel regional y global. Les gustara o no, los recursos simbólicos y materiales a su disposición incluían la blanquitud, la indigeneidad y la negritud, y si bien esta tríada se configuraba de diversas maneras en la región, casi nunca perdió su estructura tripartita. Incluso en la Argentina “blanca”, “los negros” han sido una categoría resiliente, e incluso en Puerto Rico, aún se venera la cultura taína, supuestamente diezmada a mediados del siglo XVI.

Los intentos por dismantelar a las comunidades indígenas y su identidad jurídica que ocurrieron con posterioridad a la independencia, inspirados en las ideas liberales, perdieron fuerza y, aunque la categoría “indio” dejó de tener algunos de sus tradicionales respaldos institucionales, persistió y logró ganar terreno en muchos países como un grupo merecedor de la atención de los padres de la nación, los políticos y los diseñadores de políticas (Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003; Gotkowitz, 2011; Graham, 1990; Larson, 2004). Este interés se cristalizó en el indigenismo, que ve a los indígenas como gloriosos ancestros de la nación y como comunidades necesitadas de protección y, en última instancia, de asimilación. Aunque el indigenismo fue más poderoso en países como México, se propagó por América Latina con sus diversas variantes ideológicas y políticas así como se arraigó también en países con poblaciones indígenas pequeñas, como Brasil. El indigenismo tuvo presencia en la Argentina, donde la población indígena había sido prácticamente exterminada tiempo atrás, mientras que en la Cuba de mediados del siglo XIX, la corriente literaria del siboneyismo glorificaba la inocencia edénica de la cultura indígena de los siboney ya extintos de Cuba (Alberto y Elena, 2016; Earle, 2007; Menocal, 1964; Ramos, 1998).

Esto es parte del contexto en el que se institucionalizó la antropología latinoamericana con una infraestructura de institutos indigenistas respaldados por el Estado, comenzando por el Instituto Indigenista Interamericano (fundado en México en 1940, con la participación de la mayoría de los gobiernos de América Latina) y seguido por organismos nacionales como el Instituto Etnológico Nacional de Colombia (1941), el Instituto Indigenista Nacional de Guatemala (1945) y el Instituto Indigenista Nacional de México (1948). Iniciativas gubernamentales anteriores, como el Servicio de Protección de Indios de Brasil (1910) o el Departamento de Asuntos Indígenas de México (1934), contrataron los servicios de un gran número de antropólogos.

En contraste con la preocupación que despertaba la población indígena—aunque a veces solo con la *idea* del “indio”/indígena—los negros en tanto categoría, una vez abolida la esclavitud, fueron menos objeto de atención especial por parte del Estado, de los diseñadores de políticas o incluso de los intelectuales abocados a la construcción de la nación. Los afrolatinos rara vez eran vistos como una categoría de la “otredad” que necesitara protección y programas especiales de asimilación, y solo en contadas ocasiones se consideró que tenían un rol especial a la hora de definir el legado de la nación. Desde la perspectiva de la eugenesia, corriente que maduraba en América Latina en las primeras décadas del siglo XX, los médicos y otros científicos

solían señalar la presencia de la población negra, tal como hacían con los indígenas y los mestizos, pero con la diferencia de que a las poblaciones negras no les asignaban un rol especial, aunque a veces eran vistos como el recurso eugénico menos valioso con el que podía contar la nación (Hochman, Lima y Maio, 2010; Schell, 2010; Stepan, 1991; Stern, 2009). La negritud nunca estuvo completamente fuera del cuadro como un contrapunto relacional en el imaginario nacional, sino que fue solo en unos pocos países –como Brasil, Cuba y Colombia– donde la negritud alcanzó estatus institucional como resultado de reevaluaciones positivas hechas por artistas e intelectuales durante el siglo XX (véanse el Capítulo 6 y el Capítulo 10 en este volumen). No obstante, esto no dio lugar a niveles de apoyo estatal o a infraestructura institucional como los que dieron respaldo al indigenismo. *Casa-grande y senzala* (1933) de Gilberto Freyre es famosa por reevaluar en términos positivos el aporte africano a la sociedad brasileña, mientras el samba se consagró como la música nacional, y las religiones y prácticas afrobrasileñas como el candomblé y la capoeira se volvieron emblemas de identidad en algunas regiones (Burke y Pallares-Burke, 2008; Vianna, 1999; véase también el Capítulo 12 en este volumen). Siguiendo con Brasil, la antropología mostró un interés temprano, aunque menor, por la cultura afrobrasileña a través de los escritos del antropólogo y psiquiatra Arthur Ramos y del etnólogo Edison Carneiro. En Cuba, el afrocubanismo tuvo repercusión en los círculos literarios y artísticos a partir de la década de los veinte (Moore, 1997). En Colombia, en la década de los cuarenta se desarrolló un negrismo literario, artístico y musical incipiente (Gilard, 1994; Wade, 2000).

Este esquema subraya el marco dentro del cual vivieron los indígenas y los negros en los siglos XIX y XX: las divisiones entre unos y otros legadas por el pasado colonial continuaron y se vieron reforzadas en el nuevo contexto. Los procesos de unión y convivencia, que también formaban parte del legado colonial, continuaron operando de manera similar, aunque en un nuevo marco legislativo e institucional. Unos pocos ejemplos servirán para ilustrarlo.

En el Chocó colombiano, la abolición significó que los esclavos negros que habían trabajado alguna vez en cuadrillas de mineros se trasladaran a la selva. Los indígenas eran desplazados gradualmente a las nacientes de los ríos, cuando los negros ocupaban los lugares bajos y medios en un patrón de asentamiento disperso. A medida que la población negra crecía, desbrozaban tierras que nocionalmente les pertenecían a los indígenas, quienes concedían su usufructo con la expectativa de obtener un rendimiento recíproco. Pero como los negros

pensaban que el trabajo de desmalezar la tierra les daba derechos exclusivos de uso, se generó cierta antipatía subyacente, que era mediada por los lazos de compadrazgo, comercio e intercambio de servicios (Losonczy, 2006: 65-73). Algunas uniones entre ambos grupos sin duda se produjeron –no es infrecuente oír que hoy día las personas negras reconocen tener raíces indígenas–, pero no fue moneda corriente como tampoco logró borrar una frontera relativamente nítida. Whitten y Whitten (2011, 40) alegan que los esmeraldanos negros que tenían una historia colonial de zambaje fueron “ennegrecidos” a fines del siglo XX, subsumiendo sus antecedentes de zambos en una identidad negra politizada; en cambio, en el marco nacional de Colombia, los habitantes afrodescendientes de la costa del Pacífico figuraban desde tiempo atrás como negros clara e inequívocamente diferenciados de los “cholos”, como se conocía a los indígenas localmente (Wade, 1993).² En la década de los setenta, De Friedemann (1975) observó la Fiesta del Indio en Quibdó, capital de la provincia del Chocó, que se celebraba desde hacía cuarenta años. Los emberás bajaban de las nacientes de los ríos a la ciudad trayendo sus mercaderías a los mercados. Recibían ropas viejas para vestirse, eran atiborrados de alimentos y alcohol y sometidos al ridículo y al paternalismo, mientras que a la vez se quedaban con sus compadres negros y participaban en los desfiles callejeros junto a la población negra. De Friedemann interpretó el festival como una forma de instaurar relaciones dominantes entre los emberás y los residentes negros locales –que manejaban las instituciones estatales del municipio (policía, bomberos, escuelas y administración de la ciudad)– y también como una forma de integrar a los emberás a las redes comerciales de la ciudad. Si bien el estudio sugiere relaciones más complejas de convivencia, el festival claramente marcaba la diferencia entre personas negras e indígenas.

En el valle del Cauca de Colombia, otrora centro colonial de poder y riqueza, imperaban las viejas divisiones coloniales, ahora en relación con una coyuntura política diferente. Sanders (2004) muestra cómo, a fines del siglo XIX, los indígenas de esta región basaban sus reclamos sobre la tierra, en parte, en las ideas de ciudadanía universal y, en parte, en los estereotipos de los indígenas como personas débiles, lerdas y desprotegidas– y, por lo tanto, merecedores del trato especial que les fuera acordado bajo el régimen colonial. Mientras tanto, los afrodescendientes de la región no se identificaban como negros o mulatos cuando reclamaban tierras, aunque ocasionalmente se

2 En los Andes, “cholo” generalmente alude a una persona indígena que vive en un centro urbano.

presentaron algunas peticiones en las que los individuos se identificaron como esclavos o ex esclavos. Esto ilustra las diferencias respecto de las formas en que los indígenas y los negros entendían que las personas en posiciones de poder podían reconocer la justicia o incluso la viabilidad de sus reclamos, lo que a su vez era resultado de cómo las identidades de personas negras e indígenas encajaban en las estructuras dominantes de la alteridad. (Además de la diferencia general, este caso nos recuerda que debemos prestar atención a factores regionales específicos: las identidades indígenas operaban como moneda de cambio en las luchas por el poder político de aquellos tiempos entre liberales y conservadores, el hecho de que las comunidades indígenas tuvieran cierto peso electoral y la estructura de relaciones paternalistas de la región).

Una vez que la mayoría de los blancos dueños de plantaciones se fue de la región de Mosquitia, en Nicaragua, en el siglo XIX, los criollos negros ganaron una posición dominante sobre el pueblo misquito: monopolizaron el comercio local de caoba y pasaron a controlar la política local. Cuando los británicos establecieron un protectorado en toda la región en el año 1844, resucitaron el antiguo “reino de Mosquitia,” reconocido por ellos en 1638 y liderado por un “rey” nativo (luego, un rey títere) que supuestamente protegía los derechos de sus súbditos misquitos. En 1860, Gran Bretaña y Estados Unidos reconocieron la soberanía de Nicaragua en la región del Atlántico y el reino fue reemplazado por la Reserva de la Costa de Mosquito, donde los “indios mosquitos” tenían derecho a su autonomía. De hecho, tanto en el reino como en la reserva, los criollos negros dominaban las instituciones de gobierno. Las divisiones étnicas y raciales que separaban a los misquitos de los negros se profundizaron. Cuando el Estado nicaragüense desmanteló el gobierno de la Reserva en 1894, la élite criolla perdió gran parte de su poder a manos de las compañías estadounidenses que invertían en la producción de bananas, pero pasaron a tener acceso a puestos medios y a ocupaciones profesionales y comerciales, que les permitió mantener un estatus de superioridad local, hasta que la élite de los misquitos puso en jaque esta situación en la década de los setenta (Gabbert, 2007: 48-49, 52-53).

Por consiguiente, cabe señalar que, en general, el cuadro es el de dos identidades bien diferenciadas, una indígena y otra negra, y no uno de superación de las diferencias. Esto puede ser en parte por falta de datos históricos. Es claro que en algunos lugares como la costa caribeña de Colombia y el nordeste de Brasil, la prolongada unión entre indígenas y personas negras que se produjo durante la era colonial y

que dio lugar al predominio de una población mestiza, rural y heterogénea antes de la independencia no desapareció durante el siglo XIX ni durante la mayor parte del siglo XX.

CONTEXTOS ACTUALES

El contexto predominante que nos permite entender las cambiantes relaciones afroindígenas de las últimas décadas ha sido la reforma y movilización política en torno de la etnicidad, la raza y el multiculturalismo. Ya hemos visto que, desde el punto de vista histórico, las poblaciones negras e indígenas colaboraron entre sí en ocasión de rebeliones, resistencias y acciones de autoliberación, aun cuando la mayoría de esos procesos siguieron trayectorias separadas para cada categoría. Durante el siglo XX predominó el patrón de separación en las movilizaciones políticas públicas. Por razones obvias, el efímero Partido Independiente de Color (1908-1912) de Cuba no se ocupó de la indigeneidad (Helg, 1995). Igualmente centrado en la negritud fue el caso de la prensa negra de Brasil, con sede en Sao Paulo durante las décadas de los veinte y los treinta, el Frente Negra Brasileira (1931-1936), el Teatro Negro Experimental de Río de Janeiro (1944-1961) y otros movimientos negros brasileños durante el período de la posguerra (Andrews, 1991; Hanchard, 1994; Mitchell, 1992). Mientras tanto, la movilización política de los indígenas siguió su propio camino, representado ya sea por líderes indígenas que en los años veinte promovían campañas de alfabetización en Perú (De la Cadena, 2000: cap. 2), por los líderes quichés de principios del siglo XX en Guatemala que lucharon por conservar un lugar para los indígenas en una nación en pleno proceso de modernización que los veía como un sector obstinado que se resistía al progreso (Grandin, 2000), o por el líder paéz, Manuel Quintín Lame, que encabezó un movimiento de resistencia a principios del siglo XX en Colombia con el objeto de recuperar tierras para las comunidades indígenas (Castillo-Cárdenas, 1987). Vale la pena señalar que como este último movimiento tenía su base en la provincia norteña de Cauca, un área donde los afrodescendientes e indígenas vivían codo a codo, uno de los primeros líderes del movimiento fue Luis Ángel Monroy, un afrodescendiente (Rappaport, 2005: 71). Esto se relaciona con la premisa general de que en los Andes, durante la primera parte del siglo XX, las revueltas populares por tierra y por justicia a menudo fueron tomadas como movimientos de campesinos con base en la lucha de clases, aun cuando en la práctica tenían fuertes raíces indígenas (Gotkowitz, 2007); las futuras investigaciones podrían explorar aún más hasta qué punto estas luchas generaron un espacio para la cooperación afroindígena (véase también más adelante, en este capítulo).

La ola de movilizaciones etnopolíticas, que comenzó en la década de los sesenta, formó parte de los “nuevos movimientos sociales”, que hicieron de la identidad étnica y racial un tema importante de movilización, desplazando a las cuestiones de clase. Estas movilizaciones fueron, en un principio, principalmente indígenas, seguidas por iniciativas dispersas de las comunidades negras en la década de los setenta, en las que Brasil llevó la delantera (Hanchard, 1994; Warren y Jackson, 2003; véase también el Capítulo 7 en este volumen). Los afrodescendientes e indígenas casi siempre se organizaban por separado en torno de diferentes agendas: si bien ambos se ocupaban de la ciudadanía y la exclusión, los movimientos indígenas se centraban en la tierra, la lengua y la cultura, lo que Greene (2007c: 345) denomina la “sagrada trinidad” del estatus de pueblo. Las reivindicaciones indígenas se fundaban en un concepto de autenticidad y alteridad cultural, en su condición de pueblos nativos y en su relación con la tierra de épocas anteriores a la conquista (Torres, 2008). Los movimientos negros recurrían muy poco a explicaciones de este tipo y, para esta época, se enfocaban en el racismo y la identidad asociada a la negritud diaspórica, para lo cual se inspiraban en las luchas por los derechos civiles de los negros en los Estados Unidos y en Sudáfrica. En muchas áreas, como en los países andinos y en México, las comunidades negras sumaron otro foco de atención: el de su “invisibilidad” en naciones sustentadas en una ideología del mestizaje entre blancos e indígenas (Andrews, 2004: 182-90; Fontaine, 1981, 1985; Rahier, 2012; Wade, 1993: 325-33, 1995). Después de Durban (2001), el interés de los movimientos negros se amplió para incluir la idea de la reparación por la esclavitud y la discriminación racial (por ejemplo, Mosquera Rosero-Labbé y Barcelos, 2007).

REFORMA MULTICULTURAL, ASIMETRÍA CONTINUA E INDIGENEIZACIÓN DE LA NEGRITUD

El proceso generalizado de reformas legislativas y políticas “multiculturales” que comenzó en la década de los noventa siguió de muchas maneras la asimetría entre afrodescendientes e indígenas ya existente y profundamente arraigada en las instituciones del Estado, la academia y las organizaciones internacionales, como la Organización Internacional del Trabajo (por ejemplo, en sus Convenios sobre Poblaciones Indígenas y Tribales, 1957 y 1989). Casi todos los países ya tenían o estaban en proceso de sancionar leyes que definían diferentes grados de derechos para los pueblos indígenas. De todos ellos, solo Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, Honduras y Nicaragua tienen leyes que otorgan derechos colectivos a los afrolatinos.

Incluso dentro de estos países existe la asimetría. Por ejemplo, en Colombia, que tiene algunas de las disposiciones más amplias de la región en favor de los afrodescendientes, la Ley 70 de 1993 permite a “las comunidades negras” elegir dos delegados para la Cámara de Diputados por circunscripción electoral especial, mientras que las comunidades indígenas pueden elegir un diputado y dos senadores. En el censo de 2005, los afrocolombianos conformaban el 10,5 por ciento de la población, mientras que la población indígena representaba el 3,5 por ciento. Las comunidades negras que viven en la costa del Pacífico podían solicitar la titularidad de sus tierras y en 2013 el número de títulos aprobados fue de 181, que abarcaba más de 5 millones de hectáreas o el equivalente al 4 por ciento del territorio nacional. En comparación, al año 2013, los “resguardos” (reservas de tierra) indígenas legalmente constituidos eran 715 (algunos anteriores a la reforma política de 1991), que representaban un área de alrededor de 32 millones de hectáreas, equivalente al 30 por ciento del territorio nacional (Salinas Abdala, 2014). Estas reservas reciben transferencias fiscales del Estado, dándoles cierta autonomía financiera. En Brasil, los indígenas ascienden al 0,4 por ciento de la población y tienen alrededor de 700 territorios demarcados (que cubren más de 117 millones de hectáreas o 14 por ciento de la superficie de todo el país), casi todos localizados en la región del Amazonas (Instituto Socioambiental, 2016). En cambio, en 2014, el Estado había reconocido oficialmente como “remanentes” de quilombos a 2.500 asentamientos, cuyos residentes pueden, según la ley, reclamar títulos de tierras colectivas (Fundação Cultural Palmares, 2014); para la misma fecha solo 129 de estos asentamientos habían logrado tener los títulos de la tierra, equivalente a apenas más de 1 millón de hectáreas (INCRA, 2014).

El efecto general de las reformas legislativas en las relaciones e identificaciones afroindígenas ha sido desparejo. Por una parte, las reformas comenzaron con marcos diferenciales para los afrodescendientes e indígenas, obedeciendo a las diferencias tradicionales en las estructuras de alteridad. Los indígenas eran concebidos como grupos étnicos rurales, arraigados ancestralmente a la tierra, con sus propias lenguas y culturas claramente diferenciadas de las de la sociedad nacional del *mainstream*. Todavía se los veía necesitados de protección; eran víctimas o al menos lo parecían. En cambio, los negros eran vistos como individuos más urbanos, más asimilados y no tan diferentes culturalmente; si bien las formas de vida de los afrodescendientes eran diferentes en muchas formas, hablaban español o portugués, y eran pocos y poco comunes los casos de aquellos que habían adoptado lenguas indígenas, como el aimara hablado por los afrobolivianos

(Lipski, 2008), o el carib hablado por los garífunas. También eran mayoritariamente católicos; incluso algunos seguidores de religiones afrobrasileñas, como el candomblé, decían ser simultáneamente católicos. Los llamados negros eran diferentes más por causa de su “raza” (definida principalmente en este contexto por su fenotipo) que por su cultura. Estas eran todas razones por las que muchos gobiernos latinoamericanos no les reconocieron derechos legales a los afrodescendientes o lo hicieron en forma reticente.

Por otra parte, en la medida en que las leyes otorgaron derechos a los afrodescendientes, estas tendieron a imponer una definición “étnica” e indígena de la negritud, que le quitaba el énfasis al color y lo ponía en la diferencia cultural, centrándose en la “comunidad negra” y los derechos sobre la tierra. La principal forma para los afrolatinos de poder reclamar derechos era pareciéndose a los grupos indígenas (Hooker, 2005; Ng’weno, 2007a; Wade, 1995). Si se revisan una serie de casos llevados por las comunidades afrodescendientes ante la Corte Internacional de los Derechos Humanos, se observa que basaron sus reclamos en combinar las figuras de la posesión colectiva y/o titularidad ancestral y/o relación especial con la tierra, sin mencionar la cuestión de la discriminación racial (Torres, 2008: 125-37). Una excepción importante a esta indigeneización de la negritud fueron las acciones afirmativas de Brasil en el área de la educación superior y la salud, que estuvieron dirigidas a la población “negra” en general (es decir, aquellos que se autoidentifican bajo el rótulo político de negro o las categorías censales de pardo y *preto*). Pero, en general, cuando la ley reconoció los derechos de los afrodescendientes, puso a los negros y a los indígenas en el mismo nivel “étnico” en relación con el Estado y, de esa manera, los colocó en una potencial situación de competencia.

En suma, el efecto de las reformas posteriores a 1990 ha sido consolidar el actual modo de institucionalización jurídica y política de las identidades indígenas, dando a la vez un fuerte impulso a la indigeneización étnica de las identidades negras frente al Estado y los organismos internacionales, sobre la base de conceptos de territorio comunitario y derechos sobre la tierra. Un molde indigenista y culturalista de este tipo corre el riesgo de dejar a un lado la desigualdad y la injusticia racial (Hooker, 2009). Sin embargo, no todas las movilizaciones de afrodescendientes tomaron este camino; otros se centraron en la identidad racial, el antirracismo y los mercados urbanos.

COLOMBIA Y BRASIL

Colombia es un rico ejemplo de estos procesos (véase también el Capítulo 7 en este volumen). En el período a la reforma constitucional

de 1991, las comunidades negras e indígenas de la región de la costa del Pacífico, que tenían una histórica relación de “hostilidad-armonía”, comenzaron a colaborar en las organizaciones locales de campesinos. El objetivo común era defender la tierra y los medios de vida contra el avance territorial de la gente de afuera alentado por procesos conocidos como de “neo-liberalización” (es decir, apertura de mercados a intereses capitalistas internacionales) (Escobar, 2008; Pardo, 1996; Wade, 1995). Este objetivo común se antepuso, en cierta medida, a los ocasionales conflictos existentes sobre la tierra, provocados por la tendencia del Estado a darles prioridad a los reclamos territoriales de los indígenas (Arocha, 1987; Arocha Rodríguez, 1998). Cuando se formó la Asamblea Constitucional, no fue elegido ningún delegado negro, pero los delegados indígenas de la región respaldaron las demandas de los afrodescendientes, lo que facilitó la inclusión de un artículo transitorio que reconocía a los afrocolombianos como “grupo étnico”, y la posterior sanción de la Ley 70 en 1993. El artículo de la ley en materia de reclamos territoriales se aplicaba solo a las comunidades negras ribereñas y rurales de la cuenca del Pacífico, lo que reforzaba fuertemente el imaginario regionalizado de la negritud que la asociaba a la cuenca del Pacífico y confirmaba el proceso de “etnización” –e indigeneización– de los negros en Colombia (Restrepo, 2013; Wade, 1995). A la luz de los desplazamientos forzosos sufridos en forma desproporcionada por las comunidades indígenas y negras –sobre todo en la región de la cuenca del Pacífico azotada por la violencia desde la década de los noventa (Oslender, 2016)–, se ha argumentado que las comunidades negras están reclamando el estatus de “víctimas”, un rol tradicionalmente ocupado por los pueblos indígenas (Cárdenas, 2012; Jaramillo Salazar, 2014). Para demostrar aún más el vínculo entre las comunidades negras e indígenas, cabe agregar que, a veces, cuando las comunidades negras reclamaban sus derechos sobre un territorio, incluían como parte de su comunidad a la persona indígena ocasional que estuviera vinculada a ella por parentesco o convivencia (Hoffmann, 2002). Por otra parte, la Ley 70 a veces llevó a un aumento de las disputas entre las comunidades indígenas y negras de la región, que históricamente se habían llevado bien, aunque también habían guardado distancia entre sí, y que habían colaborado políticamente en los años ochenta (Arocha, 1996).

La aparición de disputas se hizo evidente no solo en los lugares que técnicamente no están dentro de la cuenca del Pacífico –la región alcanzada por la Ley 70–, sino en las que son asentamientos tradicionales de comunidades negras. En la provincia norteña de Cauca, los indígenas y los negros han vivido unos junto a otros desde hace

mucho tiempo; en los resguardos indígenas, los afrodescendientes han ocupado escaños en los cabildos de los resguardos y han colaborado con el pueblo nasa, los indígenas locales, y con otros campesinos en el tema de la ocupación de la tierra y en los planes de desarrollo impulsados por los cabildos en la década de los ochenta (Rappaport, 2005: 17, 35). Por ejemplo, en la municipalidad local de Buenos Aires, habían trabajado juntos a lo largo de varias décadas para oponerse a un intento de alguien de afuera de reclamar derechos de minería en un cerro conocido como Cerro Teta; decidieron canalizar colectivamente la impugnación a través del resguardo indígena local. Los indígenas y los negros enfrentaron juntos lo que podría ser visto como una mera disputa territorial desde la perspectiva de clase, pero al mismo tiempo se vivió como un conflicto con un régimen racista y proesclavista (Ng'weno, 2007b: cap. 2). Después de las reformas de 1991, los indígenas decidieron reclamar derechos exclusivos sobre esa colina, lo que provocó la contrademanda de los afrocolombianos del lugar que, entonces, reclamaron sus derechos sobre el “territorio colectivo de las comunidades negras” conforme a lo establecido en la Ley 70. Este reclamo afrocolombiano era muy problemático porque las tierras estaban fuera de la región de la cuenca del Pacífico reconocida por la Ley 70. En un contexto histórico de cooperación intercultural y pluralismo étnico, la Ley 70 creó identidades más taxativamente opuestas y abrió las puertas a un potencial conflicto en un clima de mayor vulnerabilidad económica y política causada por la expansión capitalista y la actividad paramilitar.

En líneas generales, la Ley 70 de Colombia representa la reinstauración de la tradicional línea divisoria que había sido zanjada a través de las movilizaciones colectivas frente a alguna amenaza común. Las comunidades indígenas y negras ahora son “grupos étnicos”, pero reclaman por tierra y derechos como entidades separadas y se vinculan con el Estado a través de organismos separados, la Dirección de Asuntos para Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras y la Dirección de Asuntos Indígenas. Por otra parte, desde el punto de vista de los movimientos afrocolombianos, la etnicización impuesta por la Ley 70 no ha demostrado ser un corsé inamovible. Fue un punto de apoyo desde el cual regresar a agendas de antirracismo más amplias, que inspiraron las movilizaciones afrocolombianas de la década de los setenta y que todavía perduran. La discriminación y las jerarquías raciales eran realidades mucho más urgentes para la creciente población negra urbana que buscaba educación, empleo y poder político (Wade, 2010: 38-39, 2012). Es interesante señalar que esas preocupaciones tal vez estén generando repercusión en los

movimientos indígenas que tradicionalmente no han querido relacionarse con el concepto de racismo y, en cambio, han preferido movilizarse en torno de la cultura, a pesar de sufrir los efectos del racismo (Hooker, 2009: 71). Esto tal vez explique la creciente tendencia a la urbanización indígena: una futura línea de investigación es explorar las interacciones afroindígenas urbanas.

Los efectos paradójales de la reciente legislación pueden verse de manera diferente en la región del nordeste rural de Brasil, donde la mezcla de larga data había dado lugar a una población de ascendencia afroindígena mayoritariamente campesina, que se identificaba como “trabajadores rurales” y *caboclos* (un término aplicado a las personas de ascendencia blanca e indígena o asimilada a los pueblos indígenas) (Arruti, 2003). Por ejemplo, en el estado de Sergipe han surgido nuevas identidades en paralelo, primero la indígena (a partir de la década de los setenta) y luego la *quilombola* (a partir de la década de los noventa), cuando comunidades vecinas decidieron hacer reclamos de tierras por vías diferentes de acuerdo con disposiciones legales que abren la posibilidad de la etnogénesis –el surgimiento de nuevas comunidades étnicas– así como del reconocimiento de las existentes. En ambos casos, las formas locales de sincretismo cultural, como la música y la danza, adquirieron una renovada importancia simbólica como indicadores de identidad indígena y *quilombola* (Arruti, 2003; French, 2009). Las decisiones colectivas de las comunidades estuvieron regidas por factores que, vistos desde afuera, parecen bastante contingentes: determinados fragmentos de información histórica, relatos y recuerdos; el rol de los mediadores externos, como los sacerdotes, que tenían sus propias ideas sobre la historia local, y los antropólogos contratados por el Estado para evaluar los reclamos de las comunidades. La decisión de convertirse en un quilombo no siempre era aceptada por la comunidad (French, 2009: cap. 4) y algunas personas en Sergipe y Ceará se identifican simultáneamente como indígenas y negras (French, 2009: 90; Pinheiro 2009, 2011).

El Brasil nordestino es un ejemplo de cómo la legislación multicultural sobre la titularidad de la tierra puede superar las diferencias existentes entre indígenas y afrodescendientes (los reclamos de indígenas en esta zona comenzaron en la década de los sesenta, antes de la reforma constitucional de 1988 que dio el impulso inicial a las demandas de los quilombos) tanto como reinstaurar esas diferencias en un contexto en el que se habían desdibujado como resultado de un proceso de mestizaje de larga data. La legislación parece desalentar el mestizaje afroindígena, pero tampoco provoca una separación total entre los negros y los indígenas: algunos individuos dicen ser ambas cosas a la vez.

La misma tendencia puede observarse tal vez en Guajira, una provincia del nordeste de Colombia, donde una población integrada principalmente por mestizos afroindígenas convive con el pueblo wayúu. Aquí, las comunidades rurales que reclaman tierra y derechos (sanear el agua, por ejemplo) en su condición de afrodescendientes han tenido poca suerte en su lucha contra la compañía minera Cerrejón, cuyos abogados rechazan que estas sean “comunidades negras” en el sentido jurídico del término (Chomsky y Forster, 2006). Los abogados también rechazan los reclamos de las comunidades wayúu en las zonas que, en opinión de la compañía, no pertenecen a tierras ancestrales de los wayúu. Pero ya hay más de veinte resguardos de wayúu que ocupan más de un millón de hectáreas de la provincia, lo que coloca a los indígenas en una posición muy diferente a la de las comunidades afrodescendientes, afectadas por el hecho de que la Ley 70 se aplica principalmente en la región de la cuenca del Pacífico (*cf.* Engle, 2010: 254-73, sobre reclamos hechos por las comunidades negras isleñas cerca de Cartagena). No obstante, en la comunidad negra de Chancleta, algunas familias wayúu de la zona fueron incluidas en la demanda exitosa de la comunidad contra Cerrejón por la provisión de agua potable y el derecho a la consulta previa en relación con los planes de reubicación (Corte Constitucional, 2015). Estas distintas instancias indican que funciona una convivialidad interétnica –basadas, como en la zona norte de Cauca, en un sentido compartido de injusticia de clase y raza– que escapa a las tendencias segregacionistas de la ley. Resulta atractivo especular con que esto se debe a la larga historia de zambaje de la región.

AMÉRICA CENTRAL, MÉXICO Y PERÚ

La forma en que las recientes movilizaciones políticas y las reformas legislativas asociadas han modelado las relaciones afroindígenas se presenta de otra manera en el caso de los garífunas. Esta comunidad ocupa desde hace tiempo ese casillero anómalo denominado “indios negros”: algunos antropólogos han planteado que los garífunas reconocen su ascendencia indígena y niegan la africana; otros sostienen que siempre se han colocado en un espacio específico entre lo negro y lo indígena con algunas variaciones a lo largo del tiempo. Por ejemplo, desde la década de los veinte hasta la década de los cuarenta, a pesar de ser catalogados como negros en la nación hondureña y de reconocer esa identidad, tendían a distanciarse de otras comunidades negras y de la historia de la esclavitud; luego, desde la década de los cincuenta en adelante, comenzaron a desarrollar vínculos más fuertes con la negritud y el antirracismo (Anderson, 2009: cap. 2). A partir

de los años ochenta, los activistas garífunas adoptaron un modelo de derecho indígena y se involucraron activamente con el activismo indígena, en parte desafiando los problemas comunes de desposesión de tierras, como en el caso colombiano. Así, dieron forma a la reforma multicultural obligándola a incluir a personas racializadas como “indígenas” y como “negras”. La indigeneización de la negritud en el caso de los garífunas se vio reforzada por la clasificación de “autóctonos”, por haberse asentado como pueblo libre en sus tierras antes de la independencia de Honduras y también por su diferencia lingüística, y esta posición sirvió para avalar sus reclamos sobre la propiedad de las tierras. Al mismo tiempo, se identificaron y fueron identificados como negros, y más tarde, como “afrohondureños”, junto con los afrodescendientes no garífunas. Así nació una organización clave denominada Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH), que utilizó los símbolos e íconos de la diáspora africana y promovió una agenda antirracista (que, sin embargo, cayó en oídos sordos en la década de los noventa).

Si bien los garífunas y otros afrohondureños fueron reconocidos por el Estado y algunas tierras garífunas ya les fueron cedidas con su correspondiente título, el avance ha sido muy escaso durante el período de desarrollo neoliberal impulsado en parte por el turismo, que afectó particularmente los asentamientos costeros de los garífunas. Además, algunos activistas indígenas, aunque no negaban el estatus de pueblo autóctono de los garífunas, cuestionaban la viabilidad de la unidad interétnica: competían con las organizaciones garífunas por el acceso al financiamiento, discrepaban con ellos en la táctica política a implementar y los veían diferentes desde el punto de vista histórico y cultural (Anderson, 2007: 400, 2009: 147). Dentro del activismo de los garífunas, hay una diferencia entre OFRANEH, (que, a pesar de su nombre, insiste en su identidad simultáneamente africana e indígena y privilegia el reclamo de sus derechos sobre la tierra) y la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), que privilegia la negritud y el antirracismo. Esta divergencia se ve profundizada por el hecho de que OFRANEH adopta una política anti-neoliberal más radicalizada, lo que la coloca en una relación crítica con el Estado, mientras que ODECO tiende a ser más “participativa” y menos crítica (Anderson, 2009). El poder residual de esta divergencia conceptual subyacente entre la negritud y la indigeneidad se hace evidente una vez más en la historia de los garífunas.

Esta especie de cooperación interétnica también puede verse más al sur en la costa caribeña de Nicaragua, con su mezcla de pueblos indígenas (incluidos los misquitos afroindígenas), los garífunas, y

los criollos negros (Hooker, 2009: cap. 4). En 1997 se llevó a cabo allí un proyecto de mapeo de tierras en un contexto en el que había prácticamente desaparecido el consenso casi unánime por la lucha común de los “costeños” (habitantes de las zonas costeras) contra el gobierno Sandinista (1979-1990) por algún grado de autonomía regional (Gordon, Gurdíán y Hale, 2003). El proyecto trabajó con 130 comunidades, que al final llegó a presentar 29 reclamos de títulos de tierras, con 116 comunidades involucradas en 17 reclamos multicomunitarios, algunos de los cuales involucraban solo a la comunidad garífuna o misquito, mientras que otros eran multiétnicos. Esto fue tanto por la razón estratégica de alcanzar fortaleza numérica para determinados reclamos como para poder presentar un frente costeño unido (de negros e indígenas) frente al Estado. En alguna medida, el sentido histórico común de propiedad compartida en este territorio costero borró las divisiones étnicas. Esa solidaridad política tal vez puede verse como resultado de intereses comunes definidos por la historia y la estructura social y no por un sentido primordial de pertenencia (Hooker, 2009).

Estos casos centroamericanos muestran que existe la posibilidad de superar las divisiones étnico-raciales frente a determinadas coyunturas, pese al potencial de las políticas multicultural de institucionalizar las diferencias en modos que podrían convenirle a un Estado que usa tácticas gubernamentales de cooptación y de “divide y reinarás”. Al igual que con el ejemplo de Guajira, resulta tentador inferir que la historia del mestizaje afroindígena en estas regiones ha allanado el camino para el pluralismo étnico colaborativo y la cooperación intercultural. Al mismo tiempo, estos casos nos muestran que las piezas que componen la división conceptual entre negritud e indigeneidad –en vez de borrarse– pueden ser rearticuladas y rearmadas para luego resurgir en nuevos contextos.

Una historia local de mestizaje afroindígena en la región de Costa Chica de México, sobre la costa del Pacífico sur, también parece operar de un modo que se contrapone a la tendencia al encasillamiento del multiculturalismo institucional y la política étnica. En estas regiones costeras de los estados de Guerrero y Oaxaca, organizadas en torno de haciendas agropecuarias y pequeñas chacras de campesinos, la gente se identifica como “morenos”. De acuerdo con Lewis (2012), los pobladores de la villa de San Nicolás, en Guerrero, entienden su historia como la de un proceso mestizaje entre indígenas y africanos que dio lugar a una población local de “negros indios.” También se aferran a la noción de “indio” porque saben que eso los coloca en un estatus de auténticos mexicanos, dada la importancia que tiene

el indigenismo en el país, mientras que los afrodescendientes suelen ser vistos como extranjeros. A pesar de ello, no se identifican con discursos hegemónicos sobre los mexicanos como mestizos (mezcla de indígena y blanco) porque, en el contexto local, los mestizos tienen una posición dominante sobre los morenos en el terreno económico y político. Hoy día, las relaciones con los indígenas son ambivalentes: los morenos los desprecian por considerarlos gente atrasada, pero también se identifican con ellos como sector desfavorecido.

Por otra parte, algunos pobladores reconocen que los antropólogos y los trabajadores culturales del proyecto estatal Nuestra Tercera Raíz (dedicado desde los ochenta a visibilizar el legado africano en México) a veces llegan a buscar la negritud en este rincón de México estudiado por primera vez por el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1958). De allí que algunos pobladores actúan como “negros” para este público. Las supuestas evidencias materiales de los orígenes africanos de la villa –la casa redonda (un tipo tradicional de choza) y la artesa (un abrevadero de madera usada como plataforma para bailar las danzas tradicionales de las bodas)– fueron hechas en la década de los ochenta para el propósito explícito de servir a los buscadores de negritud y, ya a principios de la década de los noventa, la evidencia había quedado desatendida. Para los morenos, la negritud real pertenece al pasado. Del mismo modo, el Museo Nacional de las Culturas Afromestizas, fundado en 1999 en Cuijinicuilapa, a unos veinte kilómetros de distancia, despierta poco interés entre los lugareños. Según Lewis, la insistencia, entonces, de los morenos sobre sus orígenes mixtos es parte de su resistencia a ser interpelados como políticamente “negros”: las iniciativas como el museo, que han sido impulsadas por un segmento de la élite local y financiada por el municipio y el Estado federal, no han logrado reestructurar el orden racial local de un modo plenamente multicultural.

Otro antropólogo adopta una perspectiva diferente, que niega la historia de la mezcla afroindígena en el caso del pueblo de Collantes, a cien kilómetros del estado vecino de Oaxaca. Vaughn (2005) alega que los negros locales se identifican primariamente como mexicanos, pero se ven diferentes de los indígenas y de los mestizos/blancos. Se disocian de la ascendencia indígena que es tan central para el nacionalismo mexicano, pero que ellos ven como una marca de inferioridad. A pesar de verse diferentes, la negritud es un nodo ambivalente de identificación personal y no funciona bien como canal para una identidad política. Pero esto no se debe a sus ideas sobre su mestizaje afroindígena: en cambio, es el resultado del bajo estatus de la negritud en México.

Esta diferencia de opinión entre Lewis y Vaughn puede obedecer, en parte, a las distintas posiciones epistemológicas de los autores –en términos de su deseo de desafiar la división conceptual afro/indígena en la investigación académica–, pero también puede explicarse por los diferentes lugares de trabajo de ambos. El punto no es tanto que dos antropólogos puedan interpretar contextos vecinos de manera tan diferente sino, más bien, que la forma en que las relaciones afroindígenas se ponen en juego en el campo está determinada por diferencias menores en la organización económica y política, por ejemplo, el hecho de que el multiculturalismo local está más desarrollado en Oaxaca (Hoffmann, 2007).

En Perú, la división entre indígenas y afrodescendientes está más establecida, en general (Greene, 2007b), pero en las planicies de la costa del norte, hay un contexto que guarda similitud con la Costa Chica de México, y nuevamente dos antropólogos interpretan la composición de dos comunidades vecinas de manera divergente. En el pueblo rural de Yapatera, construido en torno de una plantación de caña de azúcar abandonada, muchas personas se identifican como zambos o morenos (Hale, 2014, 2015). Estos términos son principalmente descriptores del aspecto físico –sobre todo del color de la piel y del tipo de cabello–, pero indican también un reconocimiento de las uniones históricas entre negros e indígenas, sobre todo entre quienes fueron parte de la fuerza laboral de la plantación. Los locales usan el término “negro”, pero para describir a alguien con piel oscura o que, dentro de un contexto dado, tiene la piel más oscura, por ejemplo un grupo de hermanos, y no como un término para designar una identidad colectiva. De hecho, los habitantes insisten en que son mestizos y rechazan la idea –a menudo impuesta por los de afuera y por activistas de la comunidad negra o emprendedores étnicos (un puñado de los cuales son residentes del lugar)– de que Yapatera es un “pueblo negro” y que sus habitantes pertenecen a un grupo de “negros” o “afroperuanos” con conexiones ancestrales con África o con la esclavitud. Por ejemplo, un líder local “afroperuano”, que obtuvo el financiamiento internacional de una ONG para llevar adelante un proyecto de artesanías de mujeres afroperuanas, se sorprendió al ver que la gente del pueblo producía cerámicas que, a su criterio, no representaban la cultura afroperuana: se les impuso, entonces, a las productoras un conjunto de moldes cerámicos predefinidos.

Estas características de identificación no son privativas de Yapatera o incluso de Perú, ya que pueden encontrarse en México y en Colombia, entre otros países. En Yapatera, es importante el reconocimiento explícito del mestizaje entre afrodescendientes e indígenas

como base desde la cual rechazar o evitar una definición politizada y multicultural de etnicidad o raza, vistas como impuestas desde afuera (aunque el Estado se involucró menos en Perú que en México). Por otra parte, se reproduce la división afro/indígena porque las personas también hacen una diferencia entre los morenos/zambos y los cholos, estos últimos más asociados a los migrantes de la sierra andina cuyos rasgos físicos son más indígenas, por ejemplo, tienen el pelo lacio. Esta distinción se refleja en una subdivisión espacial que hay dentro del pueblo: La Hacienda y Cruz Pampa, basada en los lugares de residencia originales de los trabajadores de la plantación y los peones de campo. En la memoria de la gente, La Hacienda era más chola, mientras que Cruz Pampa era más morena/zamba, y esta inflexión racial (o de color), aunque se decía que se había borrado con el tiempo por los matrimonios mixtos, persiste como rasgo (Hale, 2014: 240). En otras palabras, mientras que el zambaje puede servir como base para escapar a la clasificación multicultural y a las políticas de la identidad en torno de la negritud, la distinción subyacente entre negros e indígenas aún opera como una fuerza residual.

Un contraste interesante es el pueblo rural de Ingenio, a escasos cincuenta kilómetros de Yapatera. Aquí (y entre los migrantes de Ingenio a Lima), de acuerdo con Golash-Boza (2010, 2011), la mayoría de las personas se identifican claramente como negros, no solo como un término que alude al color de la piel, sino como categoría racial, lo que implica una ascendencia e identidad colectiva opuesta a la de los blancos en un sentido bipolar. Este fenómeno se hizo aún más patente en Lima y entre quienes habían participado en un movimiento social afroperuano, pero también estaba presente en el pueblo. De algún modo, los hallazgos de Golash-Boza coinciden con los de Hale en el caso de Yapatera (por ejemplo, la negación de las conexiones africanas y esclavas, el uso de términos de color como descriptores), pero aquí la investigadora a) da cuenta de una identificación más clara con la negritud como categoría y la existencia de la “conciencia negra” (Sue y Golash-Boza, 2008-2009, 49), y b) apenas menciona las uniones entre indígenas y negros, excepto en casos específicos (por ejemplo, una mujer negra cuyo padre era oriundo de la sierra). Solo podemos especular sobre si la ausencia aparente de zambaje (o su reconocimiento por parte de los lugareños) se vincula a una mayor identificación con la negritud.

REPRESENTACIONES MUTUAS DE IDENTIDAD

Una expresión muy diferente de la división afro/indígena –que repite su poder a la vez que también desestabiliza y fragmenta su estructura– es

en el área de las representaciones performativas, especialmente los contextos festivos en los que los indígenas se hacen pasar por negros (y, en menor medida, al revés). En Bolivia, la “morenada” involucra a los indígenas que se disfrazan y desfilan como versiones caricaturescas de los esclavos negros, que supuestamente trabajaban en la industria minera de la Potosí de la época de la colonia (Guss, 2006). En los Andes peruanos, bailarines indígenas y mestizos desfilan como *qhapaq* negros (negros elegantes) con máscaras grotescas (Mendoza, 2000). En Latacunga, Ecuador, un hombre local se disfraza de la Mama Negra, una figura negra femenina de proporciones exageradas que desfila montada a caballo por las calles en el mes de septiembre, auspiciada por las mujeres del mercado local de cholitas (Weismantel, 2001). En los festivales de Salasaca, Ecuador, actores indígenas representan a los soldados afrodescendientes de fines del siglo XIX que acosaban a las mujeres indígenas y protegían al líder liberal, Eloy Alfaro, reverenciado como el libertador de los oprimidos, tanto indígenas como afrodescendientes (Whitten y Corr, 1999). En Pasto, en los Andes colombianos, los habitantes se pintan de negro en el Día de los Negros, que es el penúltimo día del Carnaval de Negros y Blancos. Al revés, cabe mencionar a los afrocolombianos que realizan la Danza de los Indios en el carnaval del puerto caribeño de Barranquilla, mientras que los afroecuatorianos también se disfrazan de “indios” el 7 de enero, el día de la Raza India en el Festival de los Reyes (Rahier, 2013), si bien estos casos son menos frecuentes.

Estos son todos ejemplos de un patrón más amplio de disfraces cruzados raciales y sexuales, en general en contextos festivos y carnavalescos, en los que figuras blancas, negras e indígenas intervienen en un juego de mimesis y alteridad –participando de las cualidades, los significados y los poderes que los unos perciben de los otros– gracias a la magia de la dramatización en un imaginario salón de espejos (Taussig, 1993). Dos cosas se destacan de estas situaciones. En primer lugar, las *performances* evocan una época “original” en la que solo existían las “tres razas” en su estado puro, es decir “indios”, negros y blancos, antes de que aparecieran los mestizos. Las *performances* suelen referirse al período colonial: los negros representan a los esclavos africanos, por ejemplo, y se dice que una versión de la Danza de los Indios del carnaval de Barranquilla representa a los indígenas de Faroto que, disfrazados de mujer, se vengán de los españoles que habían abusado de sus mujeres. Volver atrás en el tiempo de esta manera permite condensar la esencia de las categorías sociales involucradas y convierte a cada figura racializada en un símbolo potente de las relaciones de poder. En segundo lugar, un

tema común es la opresión y la liberación, que figuran como elementos de una historia compartida por indígenas y afrodescendientes. Whitten y Corr (1999) relatan muchos casos de indígenas que no ven a los negros reducidos a la historia de esclavitud; en cambio, asocian la negritud a la autoliberación, la creatividad, la adaptabilidad y el conocimiento del pasado. En La Paz, “los campesinos nativos camino a convertirse en mestizos de clase media se disfrazan como esclavos africanos que a su vez parodian a sus amos blancos”; este “desplazamiento racial está en el corazón de la morenada” (Guss, 2006: 319). El esclavo africano –no solo como símbolo de la opresión, sino también de intransigencia satírica– es una buena figura con la cual expresar las difíciles aspiraciones de superar los obstáculos de clase y raza. Del mismo modo, la Mama Negra –un hombre indígena que se disfraza de mujer negra sexualmente resuelta y sensualmente exuberante– expresa de manera contradictoria las aspiraciones y la imagen propia de las mujeres del mercado de cholos, emprendedoras exitosas cuya raza y género también desafían las jerarquías sociales andinas (Weismantel, 2001: 230). Estas representaciones mutuas de identidad plantean la diferencia entre la negritud y la indigeneidad, pero en formas que subrayan su interoperabilidad relacional en contextos de jerarquía de raza y clase.

CONCLUSIÓN

Los afrodescendientes e indígenas de América Latina han sido tradicionalmente tratados como categorías separadas por la historia y las ciencias sociales, definidas por su diferente relación con la categoría blanca dominante –entendida esquemáticamente como aquella que se basa en la diferencia entre “el nativo” y el “esclavo”– y también por sus uniones con la blanquitud (esquemáticamente, “mestizo” y “mulato”). Tal como hemos visto, los estudios académicos más recientes han cuestionado esta tendencia, a) explorando las interacciones entre categorías y comunidades de personas que se identifican a sí mismos como negros o indígenas (o con las variantes de estos rótulos), y b) examinando los contextos en los que esas interacciones han dado lugar a categorías intermedias y mixtas, que no encajan en ninguno de estos términos ni en la concepción dominante de mestizaje determinada en relación con la blanquitud.

Los trabajos resultantes muestran dos cuestiones. En primer lugar, subrayan la flexibilidad y ambigüedad de las categorías raciales en América Latina, pero también en general. Estas categorías cambian con el tiempo: observemos el hecho de que los “zambos” fueron llamados “mulatos” durante gran parte del período colonial, ocultando

la mezcla afroindígena en un rótulo que más tarde quedaría asociado a la unión blanco-negro. También cambian con el espacio: observemos los diferentes significados de cholo en la región del Pacífico en Colombia, donde significa persona indígena rural, y en Ecuador o Perú, donde significa persona indígena urbanizada. También varían de acuerdo con las estrategias de las personas: observemos cómo el mismo pueblo campesino de los “caboclos” en el nordeste de Brasil pueden ser “indígenas” o “*quilombolas*” dependiendo de una variedad de factores. Si los académicos ya sabían que no debían dar por sentados los rótulos y términos raciales, este material sobre las mezclas afroindígenas refuerza esta lección con suma claridad.

En segundo lugar, en este terreno movedizo, ciertos nodos conservan un rol estructurante de las relaciones: negro, indígena y blanco, con el último en un lugar claramente dominante. Los nodos no están completamente fijos: cada uno adquiere significado y fuerza solo de su relación con los demás y de su modo de funcionamiento en un contexto dado (ya hemos visto qué importantes son los contextos locales para definir el significado de categorías como negro y moreno en Perú y México). Pero la tríada opera en forma topológica: las relaciones subyacentes de poder y jerarquía entre los nodos retienen su estructura a través de distorsiones múltiples y sucesivas del terreno en el que están inscriptos. Al igual que un mapa de trenes subterráneos, no importa si la superficie en la que se asienta la estructura tiene forma circular o de un cuadrado; se puede leer como guía de cualquier manera. A diferencia de un mapa de subterráneos, la red que conecta los tres nodos, en principio, no es inmóvil ni fija en cuanto a la potencialidad de sus conexiones: negros, blancos e indígenas pueden adquirir nuevas conexiones con otros nodos –personas, instituciones y conocimiento– que cambien su significado y su relación dentro de una red que, sin embargo, está persistentemente modelada por las jerarquías raciales. Así, por otra parte, las uniones afroindígenas muestran una tendencia a quedar estructuradas por una divergencia conceptual persistente entre el negro y el “indio”, que puede ser interpretada como el resultado continuo del dominio de los blancos. Por otra parte, el significado y los efectos de esa divergencia varían con el tiempo y el espacio. En Colombia, en la región del Pacífico, la divergencia alimenta la red que incluye el multiculturalismo estatal, según el cual la negritud jurídica se define en paralelo a la indigeneidad jurídica, una indigeneización de la negritud que resulta una característica distintiva de gran parte de la legislación multicultural. En Costa Chica, la divergencia se da en el marco de su relación con una identidad local como es la del moreno, que según algunos relatos

se funda en una historia explícitamente afroindígena y se acomoda extraña y casi recalcitrantemente en el casillero correspondiente a negro, tal como lo define la política de identidad multicultural.

El material de este capítulo sugiere que el espacio para un casillero afroindígena *sui generis* tiene una existencia débil, de poca influencia en el terreno del paisaje político de hoy. Para los académicos, esto implica la necesidad de continuar prestando atención a las interacciones y mezclas afroindígenas, a pesar de su encaje ortogonal en los rótulos de las identidades dominantes. El pasado quizás puede actuar como una guía que nos explique el presente en este sentido. Hemos visto cómo en la Colombia colonial, la trayectoria de las interacciones afroindígenas fue muy distinta en las regiones del Pacífico y del Caribe; ¿cuáles son, entonces, los factores que modelan estas diferencias? También hemos visto cómo en la primera mitad del siglo XX, muchos reclamos andinos por la tierra que, en la práctica, tenían un carácter fuertemente indígena pudieron hacerle lugar a un grupo étnico más amplio, tendencia que todavía hoy exhibe algunos paralelismos ocasionales, a pesar del acoso de las políticas multiculturales. ¿Necesitamos reconceptualizar qué se considera una movilización “étnica” efectiva y acoger formas que se basen menos en la identidad y más en una coalición de “solidaridades contingentes”, para usar las palabras de Hooker (2009: 170), que surjan de compartir los espacios geográficos, sociales y políticos?

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, G. 1958 *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Alberto, P. y Elena, E. (eds.) 2016 *Rethinking Race in Modern Argentina* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Anderson, M. 2007 “When Afro Becomes (Like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras” en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, N° 2: 384-413.
- Anderson, M. 2009 *Black and Indigenous: Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil (1888-1988)* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America (1800-2000)* (Oxford: Oxford University Press).
- Appelbaum, N. P.; Macpherson, A. S. y Roseblatt, K. A. (eds.) 2003 *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill:

- University of North Carolina Press).
- Arocha, J. 1987 “Violencia Contra Minorías Étnicas en Colombia” en Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia (ed.) *Colombia: Violencia y Democracia* (Bogotá: Universidad Nacional).
- Arocha, J. 1996 “Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica” en Escobar, A. y Pedrosa, Á. (eds.) *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: CEREC).
- Arocha Rodríguez, J. 1998 “Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas” en Arocha Rodríguez, J.; Cubides, F. y Jimeno, M. (eds.) *Las violencias: inclusión creciente* (Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia).
- Arruti, J. M. A. 2003 “De como a cultura se faz política e vice-versa: Sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no nordeste contemporâneo” en *Comunidade Virtual de Antropologia*, N° 10. En <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a10-jmauricio.pdf>>.
- Burke, P. y Pallares-Burke, M. L. G. 2008 *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics* (Oxford: Peter Lang).
- Cárdenas, R. 2012 “Multicultural Politics for Afro-Colombians: An Articulation ‘without Guarantees’” en Rahier, J. M. (ed.) *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Carroll, P. J. 2005 “Black-Native Relations and the Historical Record in Colonial Mexico” en Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Castillo-Cárdenas, G. 1987 *Liberation Theology from Below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame* (Maryknoll: Orbis Books).
- Chambers, S. C. 1999 *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru (1780-1854)* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Chomsky, A. y Forster, C. 2006 “Who Is Indigenous? Who Is Afro-Colombian? Who Decides?” en *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 30, N° 4. En <<https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/colombia/who-indigenous-who-afro-colombian-who-decides>>.
- Cope, R. D. 1994 *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City (1660-1720)* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Corte Constitucional 2015 “Sentencia T 256/15, acción de tutela

- instaurada por miembros de la comunidad ancestral de negros afrodescendientes de los corregimientos de Patilla y Chancleta del municipio de Barrancas, La Guajira, contra la empresa 'Carbones del Cerrejón Limited' (Bogotá: Corte Constitucional de la República de Colombia).
- De Friedemann, N. 1975 "La Fiesta del Indio en Quibdó: Un caso de relaciones inter-étnicas en Colombia" en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 19, N° 2: 65-78.
- De la Cadena, M. 2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991* (Durham: Duke University Press).
- Dennis, P. A. 2010 *The Miskitu People of Awastara* (Austin: University of Texas Press).
- Earle, R. 2007 *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, (1810-1930)* (Durham: Duke University Press).
- Engle, K. 2010 *The Elusive Promise of Indigenous Development: Rights, Culture, and Strategy* (Durham: Duke University Press).
- Escobar, A. 2008 *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes* (Durham: Duke University Press).
- Fals Borda, O. 1979 *Mompox y Loba. Historia doble de la costa, Vol. 1* (Bogotá: Carlos Valencia Editores).
- Fontaine, P. M. 1981 "Transnational Relations and Racial Mobilization: Emerging Black Movements in Brazil" en Stack, J. F. (ed.) *Ethnic Identities in a Transnational World* (Westport: Greenwood Press).
- Fontaine, P. M. (ed.) 1985 *Race, Class, and Power in Brazil* (Los Angeles: Centre of Afro-American Studies, University of California).
- Forbes, J. D. 1988 *Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples* (Oxford: Basil Blackwell) Segunda edición.
- French, J. H. 2009 *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Freyre, G. 1933 *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (Río de Janeiro: Maia & Schmidt).
- Fundação Cultural Palmares 2014 *Comunidades quilombolas*. En <http://www.palmares.gov.br/?page_id=88>.
- Gabbert, W. 2007 "In the Shadow of the Empire - The Emergence of Afro-Creole Societies in Belize and Nicaragua" en *Indiana*, N° 42: 39-66.

- Gilard, J. 1994 "Le débat identitaire dans la Colombie des années 1940 et 1950" en *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien, Caravelle*, N° 62: 1.126.
- Gilroy, P. 2004 *After Empire: Melancholia or Convivial Culture* (Londres: Routledge).
- Golash-Boza, T. 2010 "Does Whitening Happen? Distinguishing between Race and Color Labels in an African-Descended Community in Peru" en *Social Problems*, Vol. 57, N° 1: 138-56.
- Golash-Boza, T. 2011 *Yo Soy Negro: Blackness in Peru* (Gainesville: University Press of Florida).
- Gonzalez, N. 1988 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna* (Urbana: University of Illinois Press).
- Gordon, E. T. 1998 *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community* (Austin: University of Texas Press).
- Gordon, E.T.; Gurdián, G. C. y Hale, C. R. 2003 "Rights, Resources and the Social Memory of Struggle: Reflections on a Study of Indigenous and Black Community Land Rights on Nicaragua's Atlantic Coast" en *Human Organization*, Vol. 62, N° 4: 369-81.
- Gotkowitz, L. 2007 *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952* (Durham: Duke University Press).
- Gotkowitz, L. (ed.) 2011 *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present* (Durham: Duke University Press).
- Graham, R. (ed.) 1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press).
- Grandin, G. 2000 *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation* (Durham: Duke University Press).
- Greene, S. 2007a "Entre 'lo indio' y 'lo negro': Interrogating the Effects of Latin America's New Afro-Indigenous Multiculturalisms" en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, N° 12: 2, número especial, ed. S. Greene.
- Greene, S. 2007b "Entre lo indio, lo negro, y lo incaico: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru" en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, N° 12, 2: 441-74.
- Greene, S. 2007c "Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms" en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, N° 2: 329-355.

- Guss, D. M. 2006 “The Gran Poder and the Reconquest of La Paz” en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 11, N° 2: 294-328.
- Hale, C. R. 1994 *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (Stanford: Stanford University Press).
- Hale, T. 2014 “Mixing and Its Challenges: An Ethnography of Race, Kinship, and History in a Village of Afro-Indigenous Descent in Coastal Peru”, Tesis de doctorado en Antropología, London School of Economics, Londres, Reino Unido.
- Hale, T. 2015 “A Non-essentialist Theory of Race: The Case of an Afro-Indigenous Village in Northern Peru” en *Social Anthropology*, Vol. 23, N° 2: 135-51.
- Hanchard, M. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio De Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hochman, G.: Lima, N. T. y Maio, M. C. 2010 “The Path of Eugenics in Brazil: Dilemmas of Miscegenation” en Bashford A. y Levine, P. (eds.) *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* (Oxford: Oxford University Press).
- Hoffmann, O. 2002 “Collective Memory and Ethnic Identities in the Colombian Pacific” en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 7, N° 2: 118-38.
- Hoffmann, O. 2007 “De las ‘tres razas’ al mestizaje: Diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo ‘negro’ en México (Veracruz y Costa Chica)” en *Diario de Campo*, N° 42: 98-109, Suplemento.
- Hooker, J. 2005 “Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Contemporary Latin America” en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 37, N° 2: 285-310.
- Hooker, J. 2009 *Race and the Politics of Solidarity* (Oxford: Oxford University Press).
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) 2014 “Títulos expedidos às comunidades quilombolas” en <www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/estrutura-fundiaria/quilombolas/titulos_expedidos.pdf> acceso 29 de enero de 2015.
- Instituto Socioambiental 2016 “Povos indígenas no Brasil: terras indígenas” en <<https://povosindigenas.org.br/pt/c/>>

- terras-indigenas/introducao/o-que-sao-terras-indigenas> acceso 7 de enero de 2017.
- Jaramillo Salazar, P. 2014 *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia* (Bogotá: Ediciones Uniandes).
- Jaramillo Uribe, J. 1968 *La sociedad neogranadina. Ensayos sobre historia social colombiana Vol. 1* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Lane, K. 2005 "Africans and Natives in the Mines of Spanish America" en Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Larson, B. 2004 *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Lewis, L. A. 2012 *Chocolate and Corn Flour: History, Race, and Place in the Making of "Black" Mexico* (Durham: Duke University Press).
- Lipski, J. M. 2008 *Afro-Bolivian Spanish* (Frankfurt / Madrid: Vervuert / Iberoamericana).
- Losonczy, A. M. 2006 *La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Francés de Estudios Andinos).
- Lutz, C. y Restall, M. 2005 "Wolves and Sheep?: Black-Maya Relations in Colonial Guatemala and Yucatan" en Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Martínez, M. E. 2008 *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press).
- Mendoza, Z. S. 2000 *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes* (Chicago: University of Chicago Press).
- Menocal, F. 1964 "La Piragua y el siboneyismo" en *Revista de la Biblioteca Nacional de Cuba José Martí*, N° 2: 113.
- Miki, Y. 2014 "Slave and Citizen in Black and Red: Reconsidering the Intersection of African and Indigenous Slavery in Postcolonial Brazil" en *Slavery & Abolition*, Vol. 35, N° 1: 122.
- Mitchell, M. 1992 "Racial Identity and Political Vision in the Black Press of Sao Paulo, Brazil, 1930-1947" en *Contributions in Black Studies*, Vol. 9, 1: N° 1: 729.

- Moore, R. 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Mörner, M. 1967 *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston: Little, Brown).
- Mosquera Rosero-Labbé, C. y Barcelos, L. C. (eds.) 2007 *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Ng'weno, B. 2007a "Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State" en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, N° 2: 414-40.
- Ng'weno, B. 2007b *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State* (Stanford: Stanford University Press).
- Nieto, M. C. y Riaño, M. 2011 *Esclavos, negros libres y bogas en la literatura del siglo XIX* (Bogotá: Universidad de los Andes).
- O'Toole, R. S. 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Offen, K. H. 2002 "The Sambo and Tawira Miskitu: The Colonial Origins and Geography of Intra-Miskitu Differentiation in Eastern Nicaragua and Honduras" en *Ethnohistory*, Vol. 49, N° 2: 319-72.
- Oslender, U. 2016 *The Geographies of Social Movements: Afro-Colombian Mobilization and the Aquatic Space* (Durham: Duke University Press).
- Pagden, A. 1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Pardo, M. 1996 "Movimientos sociales y relaciones inter-étnicas" en Escobar A. y Pedrosa, Á. (eds.) *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: CEREC).
- Peñas Galindo, D. 1988 *Los bogas de Mompox: Historia del zambaje* (Bogotá: Tercer Mundo Editores).
- Pinheiro, J. 2009 "Authors of Authenticity: Indigenous Leadership and the Politics of Identity in the Brazilian Northeast", Tesis de doctorado, University of Manchester.
- Pinheiro, J. 2011 "Identificação indígena e mestiçagem no Ceará" en *Cadernos do Leme*, Vol. 3, N° 2: 21-49.

- Rahier, J. (ed.) 2012 *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Rahier, J. 2013 *Kings for Three Days: The Play of Race and Gender in an Afro-Ecuadorian Festival* (Urbana: University of Illinois Press).
- Ramos, A. 1998 *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Rappaport, J. 2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Restall, M. (ed.) 2005a *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Restall, M. 2005b "Introduction: Black Slaves, Red Paint" en Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Restall, M. 2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan* (Stanford: Stanford University Press).
- Restrepo, E. 2013 *Etnización de la negritud: La invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia* (Popayán: Universidad del Cauca).
- Roller, H. 2014 *Amazonian Routes: Indigenous Mobility and Colonial Communities in Northern Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Salinas Abdala, Y. 2014 "Los derechos territoriales de los grupos étnicos: ¿Un compromiso social, una obligación constitucional o una tarea hecha a medias?" en *Punto de Encuentro*, N° 67: 1-39.
- Sanders, J. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Schell, P. A. 2010 "Eugenics Policy and Practice in Cuba, Puerto Rico, and Mexico" en Bashford, A. y Levine, P. (eds.) *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* (Oxford: Oxford University Press).
- Schwaller, R. C. 2011 "'Mulata, hija de negro y india': Afro-Indigenous Mulatos in Early Colonial Mexico" en *Journal of Social History*, Vol. 44, N° 3: 889-914.
- Schwartz, S. B. 1970 "The 'Mocambo': Slave Resistance in Colonial Bahia" en *Journal of Social History*, Vol. 3, N° 4: 313-33.

- Schwartz, S. B. y Langfur, H. 2005 "Tapanhuns, negros da terra, and curibocas: Common Cause and Confrontation between Blacks and Natives in Colonial Brazil" en Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Sharp, W. 1976 *Slavery on the Spanish Frontier: The Colombian Chocó, 1680-1810* (Norman: University of Oklahoma Press).
- Silverblatt, I. 2004 *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World* (Durham: Duke University Press).
- Sokolow, J. A. 2003 *The Great Encounter: Native Peoples and European Settlers in the Americas, 1492-1800* (Armonk: M. E. Sharpe).
- Stepan, N. L. 1991 *"The Hour of Eugenics": Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press).
- Stern, A. M. 2009 "Eugenics and Racial Classification in Modern Mexican America" en Katzew, I. y Deans-Smith, S. (eds.) *Race and Classification: The Case of Mexican America* (Stanford: Stanford University Press).
- Sue, C. A. y Golash-Boza, T. 2009 "Blackness in Mestizo America: The Cases of Mexico and Peru" en *Latino(a) Research Review*, Vol. 7 N° 12: 30-58.
- Taussig, M. 1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (Londres: Routledge).
- Torres, G. 2008 "Indigenous Peoples, Afro-Indigenous Peoples, and Reparations" en Lenzerini, F. (ed.) *Reparations for Indigenous Peoples: International and Comparative Perspectives* (Oxford: University of Oxford Press).
- Twinam, A. 1999 *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America* (Stanford: Stanford University Press).
- Vaughn, B. 2005 "Afro-Mexico: Blacks, Indígenas, Politics, and the Greater Diaspora" en Dzidzienyo, A. y Oboler, S. (eds.) *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Vianna, H. 1999 *The Mystery of Samba: Popular Music and National Identity in Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press) Trad. J. C. Chasteen.
- Villegas, Á. 2014 "El valle del río Magdalena en los discursos letrados de la segunda mitad del siglo XIX: Territorio, enfermedad y trabajo" en *Folios*, N° 39: 149-59.
- Vinson III, B. y Restall, M. 2005 "Black Soldiers, Native Soldiers: Meanings of Military Service in the Spanish American Colonies"

- en Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Wade, P. 1995 "The Cultural Politics of Blackness in Colombia" en *American Ethnologist*, Vol. 22, N° 2: 342-58.
- Wade, P. 2000 *Music, Race, and Nation: Música Tropical in Colombia* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wade, P. 2009 *Race and Sex in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Wade, P. 2010 *Race and Ethnicity in Latin America*. (Londres: Pluto Press) Segunda edición.
- Wade, P. 2012 "Afro-Colombian Social Movements" en Dixon, K. y Burdick, J. (eds.) *Comparative Perspectives on Afro-Latin America* (Gainesville: University Press of Florida).
- Warren, J. W. 2001 *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Warren, K. B. y Jackson, J. E. (eds.) 2003 *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (Austin: University of Texas Press).
- Weismantel, M. 2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes* (Chicago: University of Chicago Press).
- Whitten, N. 1986 *Black Frontiersmen: A South American Case* (Prospect Heights: Waveland Press) Segunda edición.
- Whitten, N. E. y Corr, R. 1999 "Imagery of 'Blackness' in Indigenous Myth, Discourse, and Ritual" en Rahier, J. M. (ed.) *Representations of Blackness and the Performance of Identities* (Westport: Greenwood Press).
- Whitten, N. E. y Whitten, D. S. 2011 *Histories of the Present: People and Power in Ecuador* (Urbana: University of Illinois Press).

CAPÍTULO 5

**LAS LEYES, EL SILENCIO Y LAS
DESIGUALDADES RACIALIZADAS EN LA
HISTORIA AFROBRASILEÑA**

Brodwyn Fischer, Keila Grinberg y Hebe Mattos

INTRODUCCIÓN

La relación entre los afrodescendientes y el sistema jurídico de América Latina es sumamente compleja; se remonta a la violencia de la esclavitud, complejizada por la importancia que tiene el sistema jurídico para desenmarañar el dominio ejercido por la esclavitud y empañada por cómo el derecho moderno queda atrapado en las desigualdades racializadas que han perdurado en el tiempo. Este capítulo explora la historia a través del ejemplo de Brasil, aprovechando la rica tradición de investigaciones en los cimientos jurídicos de la opresión racial, la desigualdad y la emancipación. La experiencia brasileña no debería confundirse con la de América Latina. Las prácticas jurídicas y raciales son fenómenos históricos fuertemente localizados, no susceptibles de generalización a toda una región caracterizada por su diversidad. Pero los estudios brasileños se han centrado principalmente en las dimensiones jurídicas de la experiencia de los afrodescendientes a lo largo de muchas generaciones y desde múltiples perspectivas. Esta rica tradición académica en asuntos relativos a la cuestión racial y al derecho ofrece una oportunidad única para poner el acento en la profundidad más que en la amplitud, para así explorar aquellas historias sobre las que solo puede echarse luz si se analizan investigaciones intensivas, multigeneracionales y polifónicas. Esperamos que el caso brasileño permita

ilustrar el potencial emancipador que tiene la ley así como los cruces de violencia, silencio y desigualdad institucional que han ayudado a perpetuar la injusticia racializada en toda América Latina.

Brasil fue la primera y más grande sociedad esclavista del Nuevo Mundo, y donde más tiempo perduró la esclavitud. El régimen esclavista y el temor que engendraba fueron determinantes del lugar que ocuparon los afrodescendientes en el orden jurídico de Brasil hasta su emancipación en 1888. Durante un siglo a partir de entonces persistieron las desigualdades raciales legalmente institucionalizadas, provocadas y encubiertas por el silencio racial. Ese silencio se rompió, en gran medida, a fines del siglo XX. Cuando comenzó a hablarse de racismo y en la medida en que fue denunciado más abiertamente, los legados jurídicos de la esclavitud se hicieron cada vez más patentes y, por primera vez, se esbozaron recursos jurídicos tangibles para combatir la injusticia y la desigualdad raciales. Los políticos aprobaron leyes que elevaron el racismo a la categoría de delito y reconocieron a los afrodescendientes el derecho a la memoria, al legado cultural y a la propiedad de la tierra; la acción afirmativa abrió nuevas puertas a la educación y al empleo público; la esclavitud pasó a considerarse un delito de lesa humanidad cuyas víctimas necesitaban una reparación. Sin embargo, 130 años después de la abolición de la esclavitud, su herencia jurídica más profunda perdura en formas de violencia estatal, en el prejuicio basado en el color de la piel, en el acceso diferenciado a las garantías de la ciudadanía y en las políticas socioeconómicas con impactos raciales claramente dispares. Mientras nos adentramos en la compleja trama del sistema jurídico y la cuestión racial en la historia afrobrasileña, esperamos exponer las raíces históricas de la tensa realidad de la era moderna.

LAS LEYES DE LA ESCLAVITUD

La historia del sistema jurídico y la cuestión racial en Brasil nació en la región del Mediterráneo durante la Antigüedad con los preceptos jurídicos romanos e islámicos que sentaron las bases para la esclavitud moderna en el mundo Atlántico. Durante la expansión de los imperios europeos, las estructuras jurídicas de la esclavitud fueron modificándose significativamente de región en región y de nación en nación. Las sociedades esclavistas presentaban desafíos jurídicos muy diferentes a las de las sociedades con esclavos; los basamentos racializados de la esclavitud fueron cambiando con el paso del tiempo y los diferentes espacios geográficos, y las leyes de la esclavitud a menudo eran transformadas por los esclavos a través de sus desafíos a la ley, su resistencia sistemática o directamente sus actos de rebelión (Berlin,

1988). En esta sección exploraremos estas variantes, comenzando con una breve reseña de la esclavitud en la península ibérica y el mundo atlántico para luego abordar la evolución jurídica del régimen esclavista de Brasil y su importancia para explicar la historia más general de la esclavitud y la cuestión racial.

DE IBERIA AL IMPERIO

Los europeos solían tener actitudes similares frente a la esclavitud, pero la tradición jurídica de los ibéricos era significativamente diferente de la que imperaba en Francia o Inglaterra. Para empezar, la esclavitud doméstica ocupaba un lugar permanente en la vida cotidiana de toda la península ibérica. Incluso en los períodos islámico y medieval, había un número pequeño pero significativo de personas en condición de esclavitud. Hacia fines de la Edad Media, el comercio de esclavos mediterráneos y eslavos impactó en la península ibérica con especial fuerza (Stanziani, 2013). Entre los siglos XVI y XVIII, en la península ibérica vivían como esclavos más de un millón de personas –entre eslavos, moros y “etíopes”– que representaban casi el diez por ciento de la población (Vincent, 2000). Más importante aún, el imperio portugués y el español elaboraron códigos jurídicos unificados basados en el derecho romano. Esta legislación –más tarde trasplantada y adaptada para satisfacer las necesidades del contexto de la América colonial– tuvo dos características especialmente importantes: reglamentaba al esclavo en tanto propiedad y en tanto persona, y generaba un margen jurídico amplio para la manumisión.

En el caso de España, el marco jurídico podría encontrarse en las Siete Partidas (1265). Las Siete Partidas representaban el intento del rey de Castilla Alfonso X de implantar un sistema jurídico centralizado. Después de la segunda mitad del siglo XV, cuando Castilla y Aragón iniciaron el proceso de unificación española, las Siete Partidas pasaron a ser el marco jurídico de España y del imperio español al otro lado del océano. En Portugal, el marco jurídico de la esclavitud ha de encontrarse en las *Ordenações Afonsinas*, un código jurídico del siglo XV derivado del derecho romano y canónico que buscaba unificar la práctica jurídica dentro del reino portugués. Las *Ordenações Afonsinas* (1446-1448) definieron el derecho civil, fiscal, administrativo, militar y penal. Esa compilación fue objeto de dos revisiones y de dos cambios de nombre en función de los monarcas gobernantes: *Ordenações Manuelinas* (1521) y *Ordenações Filipinas* (1603). Este código reguló la vida de todo el imperio portugués, incluido no solo Brasil sino también Santo Tomé / Príncipe, Madeira, Angola y Mozambique en África, Goa en la India y Macao en China. Muchas de

las disposiciones incluidas en las *Ordenações* cayeron en desuso con el correr de los siglos, dando paso a leyes más modernas. Pero en Brasil se mantendrían en vigencia hasta la implementación de los códigos civiles modernos en Portugal (1867) y en Brasil (1916).

Tanto las Siete Partidas como las *Ordenações Filipinas* hacían frecuente mención de los esclavos y ambas reflejaban una importante ambivalencia respecto de la naturaleza de la esclavitud. Las Siete Partidas se basaban en el principio de que la esclavitud era un régimen contrario a la Ley Natural: “por naturaleza, todas las criaturas son libres, especialmente los seres humanos”. No por casualidad, una de las referencias al trabajo esclavo más conocidas y más citadas fue la estipulación de las *Ordenações Filipinas* que “muchas cosas que van contra las reglamentaciones generales pueden ser autorizadas en favor de la libertad” (partida 4, título 11, § 4). Esto no impidió que los esclavos fueran considerados seres sin personalidad jurídica, incapaces de tener bienes separados de sus amos y pasibles de ser reesclavizados incluso si eran libertos. De cualquier modo, la legislación imponía varias restricciones al poder de los amos. El título 22 de la Cuarta Partida permitía la manumisión contra la voluntad del amo si un esclavo se casaba con una persona libre, si se hacía clérigo o si pagaba por su libertad. El mismo título impedía a los amos infligir castigos exagerados: por ejemplo, si un señor mataba a su esclavo, aun sin haber tenido la intención de hacerlo, podía ser condenado a cinco años de destierro. Así, la legislación española se asemejaba al derecho romano en cuanto a restringir el poder de los señores. Con la incorporación de los territorios del Nuevo Mundo al reino de Castilla, la ley de España –incluida la que regulaba la esclavitud– se impuso en toda la América hispana. Es difícil establecer con qué sistematicidad se aplicaron las Siete Partidas en el Nuevo Mundo, pero es claro que al menos algunas de sus disposiciones reglamentaron la vida de 2,1 millones de africanos llevados a las colonias españolas entre 1493 y 1866 (Borucki, Eltis y Wheat, 2015: 440; durante el mismo período, 4,7 millones de africanos esclavizados fueron llevados a Brasil). El hecho de que muchas de las personas esclavizadas y sus descendientes conformaran finalmente una gran masa de personas libres puede atribuirse, en gran medida, a las Siete Partidas.

Las *Ordenações Manuelinas* tenían en común con las Siete Partidas el hecho de que contemplaban cierto margen limitado en favor de la libertad, pero se centraban especialmente en establecer los principios jurídicos que habrían de regular las relaciones entre amos y esclavos, basadas principalmente en reafirmar el dominio

del señor, incluso después de la manumisión. Más allá de ello, las *Ordenações Filipinas* –a diferencia de sus versiones precedentes– concebían la esclavitud como una práctica comercial que requería control gubernamental; de hecho, el código hacía referencia en primer lugar a la esclavitud africana *per se* en su relación con el comercio. Anteriormente, las leyes relativas a la esclavitud aparecían en las secciones eclesiásticas de las *Ordenações*, cuando se hacía referencia a la esclavitud de los moros derrotados en las guerras de cristianos contra musulmanes. En las *Ordenações Filipinas*, las leyes sobre la esclavitud fueron mayoritariamente incorporadas a las secciones que regulaban el comercio y el intercambio de bienes, en una clara indicación de la importancia que había alcanzado el comercio atlántico de esclavos en la economía portuguesa. Las *Ordenações Filipinas* rigieron las relaciones entre amos y esclavos hasta la independencia brasileña en 1822. Incluso después, a pesar de la imposición gradual de nuevas leyes nacionales, muchas de las reglamentaciones en materia de esclavitud incluidas en las *Ordenações Filipinas* permanecieron vigentes.

Hacia fines del siglo XV, la expansión atlántica de los portugueses abrió una nueva frontera para el comercio de esclavos en África. Al principio, el comercio se alimentaba, en parte, de los prisioneros de las guerras moriscas y de la participación portuguesa en el mercado esclavista de la próspera región del norte de África. En 1455, la bula papal *Romanus Pontifex* amplificó la aprobación religiosa de estas prácticas y justificó el comercio de esclavos africanos por parte de la Corona portuguesa por la posibilidad de lograr su conversión y evangelización para la Europa cristiana. Considerada el “acta del imperialismo portugués”, la bula les concedía a los reyes de Portugal poderes para invadir y conquistar cualquier reino gobernado por no cristianos y reducir a sus habitantes a la esclavitud. A partir de ese momento, la toma de cautivos pasó a ser la norma *par excellence* a través de la cual el imperio portugués y la fe católica incorporaron a sus filas a individuos “salvados” del paganismo (Mattos, 2001a: 143-45). La fuente para la toma de cautivos podía ser el comercio de esclavos o “la guerra justa”; en la práctica, ambos conceptos se superponían (De Alencastro, 2000: 168-80). El carácter de “justa” de la guerra estaba determinada por el rey y estaba asociada, por lo general, a la legítima defensa, a las garantías de la libertad de predicar y evangelizar y, para algunos, a la garantía del libre comercio (Hespanha y Santos, 1993: 396). Hacia fines del siglo XV, la esclavitud africana formaba parte integral de las sociedades de la península ibérica, sobre todo en el imperio portugués (Peabody y Grinberg, 2007).

Los conceptos de cautiverio justo y guerra justa ocuparon un lugar central en el pensamiento teológico-jurídico de los imperios ibéricos, que luego se trasladaron al Nuevo Mundo. En Brasil, la tendencia en favor de la libertad natural de los amerindios no impidió que los sometieran a la esclavitud, legitimada como una guerra justa contra los indios paganos u hostiles y considerada legal en la América portuguesa al menos hasta que se introdujeron las reformas pombalinas del siglo XVIII (Perrone-Moises, 1992). Los teólogos morales del siglo XVII tenían una postura similar (controvertida) en relación con los africanos: legalmente, solo la guerra justa legitimaba la esclavitud. Ya en el siglo XVI, los jesuitas habían confrontado muchas veces a los colonizadores de América por el tema de la esclavitud y el maltrato así como surgieron otras voces católicas que denunciaban excesos cometidos en el contexto de las guerras tribales africanas o las agresiones mercantiles de los traficantes de esclavos (Gray, 1987; Hespanha y Santos, 1993: 409). Pero en la práctica resultaba difícil delimitar esas fronteras morales, y la “guerra justa” continuó justificando la esclavización hereditaria de los “bárbaros” africanos.

Así, en ambos imperios católicos, la legitimidad de la esclavitud se construyó sobre principios religiosos y bélicos más que sobre una base explícitamente racial. Sin embargo, no hay dudas de que los estigmas y las diferencias de origen y raza estaban presentes. En Portugal, las *Ordenações Afonsinas* recodificaron leyes anteriores sobre la pureza de la sangre, por las cuales el acceso a los cargos públicos y a los títulos honoríficos quedaba restringido a los cristianos “viejos” (familias que habían sido católicas por al menos cuatro generaciones) y se excluía a los descendientes de moros y judíos. Las *Ordenações Manuelinas* extendieron esas mismas restricciones a los gitanos y pueblos indígenas, y las *Ordenações Filipinas* agregaron a los negros y mulatos a la lista. Las reformas pombalinas del siglo XVIII revocaron explícitamente las restricciones a los judíos, moros y pueblos indígenas, pero se mantuvieron para los afrodescendientes, que solo fueron derogadas con la Constitución brasileña de 1824 (Carneiro, 1988: 57).

Estos estigmas racializados tuvieron implicaciones importantes para los afrodescendientes libres. La manumisión era un fenómeno relativamente frecuente en todo el mundo lusobrasileño, resultado de una tradición jurídica romana y de complejos mecanismos de disciplina y legitimación que sostenían el sistema esclavista. Pero la manumisión no era sinónimo de libertad plena. En todo el imperio portugués, siguiendo la tradición del derecho romano, los ex esclavos permanecían ligados a sus amos incluso después de la manumisión, que podía ser revocada por causa de ingratitud. Solo quienes nunca

habían sido esclavos podían considerarse completamente libres. Pero incluso entre los completamente libres persistieron las restricciones para ocupar puestos jerárquicos u obtener títulos honoríficos durante cuatro generaciones. Los descendientes de esclavos habrían de llevar la marca de su ascendencia, en su caso inscrita en su piel y ser estigmatizados a través de las jerarquías explícitas creadas y consolidadas desde entonces sobre la base del color de piel (Lara, 2000: 103-104; Lahon, 2001: 519 n. 82).

La convicción religiosa de que la herejía podía propagarse a través de la sangre “infectada” de “moros y judíos” también se extendió a los descendientes de africanos y amerindios libres a lo largo del siglo XVII. En Portugal, las *Constituições Sinodales* (1640) del arzobispo de Lisboa prohibieron ser miembro de las órdenes sagradas a quienes fueran “parte de la nación hebrea u otra nación infectada, o fuera mulato o negro”. Las *Constituições Primeiras* de 1707 del arzobispo de Bahía reprodujeron esa restricción y el estado portugués la incorporó oficialmente a través de una ley dictada el 16 de agosto de 1671.

En Portugal, y sobre todo en Brasil, la documentación colonial a menudo repetía la frase “sin rasgos de raza mora, judía o mulata” (Viana, 2007; Lahon, 2001; Carneiro, 1988). Esta repetición, irónicamente, es tal vez una señal de que las fórmulas restrictivas solían ser una excepción a la regla. En las órdenes militares, a pesar de su obsesión con la sangre judía, muchos hombres de familias de cristianos nuevos o impuros lograron altos cargos y honores, incluida la codiciada Orden de Cristo (Olival, 2001). En Brasil, el “mulatismo” pasó a ser visto como un problema que debían enfrentar quienes deseaban monopolizar los puestos de prestigio y poder. Tal como lo enfatizó John Russell-Wood, la reiterada repetición de reglas era en sí misma una señal de que los afrodescendientes libres tenían una presencia significativa en los cargos prestigiosos en tiempos de la colonia (1982).

Durante ese mismo período, se sancionaron otras leyes que se ocupaban de la presencia de una población de afrodescendientes libres con una clara marca de lengua racial. La Pragmática de 1749 prohibía a “negros y mulatos de la conquista” usar ropa y símbolos materiales que indicaran prestigio y distinción. En este caso, los afrodescendientes de raza mixta –que representaban una amenaza a los señores con expectativas de ascenso social– eran clasificados como negros, sin distinción entre libres y esclavos. Cuando buscaban ocupar un cargo público o una posición de prestigio dentro del orden colonial, el mero hecho de ser calificados como pardos o mulatos libres podía ser un impedimento (Lara, 2007: 329-42).

En la América portuguesa y española, la gran masa de afrodescendientes libres y liberados representaba un desafío para el gobierno de los funcionarios coloniales. ¿Cuál era la diferencia en términos jurídicos entre una persona liberada y una sometida a esclavitud, si las características físicas solamente no constituían un marcador suficiente y los límites entre esclavo y persona libre eran porosos? La regulación era especialmente difícil cuando involucraba prácticas como la coartación –la compra de la propia libertad en cuotas–, lo que abría espacios ambiguos entre la esclavitud y la libertad en toda la América hispana (de la Fuente, 2007). Pero abundaban otros ejemplos que fueron surgiendo a medida que la esclavitud se consolidaba y se convertía en una institución integral, y el número cada vez mayor de personas emancipadas con sus descendientes generaba nuevos desafíos para la jerarquía socio-racial, incluso donde su presencia no era una amenaza a la fortaleza institucional de la esclavitud. Aun antes de la independencia, el origen racial empezó a ser la forma más conveniente de establecer una diferenciación jurídica entre sujetos que, de otro modo, habrían sido equivalentes.

LA MONARQUÍA ESCLAVISTA BRASILEÑA

Después de la independencia de Brasil en 1822, la esclavitud siguió siendo fundamental, y de alguna manera se reforzó el orden conservador de Brasil por los temores a una revuelta revolucionaria. De todos modos, la independencia brasileña no incorporó ninguna reforma jurídica. La Constitución de 1824 negó todo derecho a los nacidos en África, pero reconoció la ciudadanía básica de los afrodescendientes libres nacidos en Brasil. También tuvo el mérito de establecer un único criterio válido para ocupar puestos civiles, militares y políticos, al otorgar –al menos formalmente– igualdad de acceso a todos los ciudadanos y al abolir finalmente las distinciones coloniales, que ya estaban muy debilitadas.

Sin embargo, la igualdad constitucional quedaba desmentida por el masivo comercio ilegal de esclavos. En 1831, Brasil cedió a los años de presión británica y proscribió formalmente el comercio de esclavos como condición previa para obtener el reconocimiento de la nueva nación. Sin embargo, en un abierto desafío a la presión británica, los brasileños continuaron traficando ilegalmente esclavos durante dos décadas más. Animados por la industria del café, los comerciantes de esclavos importaron más cautivos en la primera mitad del siglo XIX que en ningún otro momento anterior: alrededor de un millón de esclavos fueron llevados ilegalmente a la flamante nación independiente.

El fin del tráfico de esclavos, producido en el año 1850, trajo inmensas transformaciones en las estructuras económicas, jurídicas, demográficas, políticas y sociales de Brasil. El valor de los esclavos subió y se intensificó el tráfico interno, lo que produjo un masivo desplazamiento de esclavos de las zonas atrasadas del nordeste a los florecientes cafetales del centro y sur del país. Estos cambios, así como el incentivo general a la explotación de mano de obra intensiva en la región de los cafetales, representaban una ruptura fundamental respecto de las expectativas habituales de los esclavos en todo el territorio de Brasil. En un país donde los esclavos trabajaban en entornos muy dispares y donde solían superar en número a sus amos, habían surgido privilegios consuetudinarios, parapetados en las ambigüedades de las leyes que regían la vida de los esclavos y en la necesidad de contrarrestar la política de premios y castigos a fin de sostener el sistema de esclavitud. En muchos escenarios, los esclavos comenzaban a desarrollar expectativas de integridad familiar, de lograr una autonomía económica limitada (incluido el derecho a conservar sus propios ahorros), de tener la oportunidad de comprar la propia libertad y de aspirar a cierto grado de movilidad ocupacional dentro de la esclavitud. Cuando estos y otros derechos les fueron negados, menoscabando sus expectativas, las luchas de los esclavos se volvieron cada vez más públicas y contendientes.

Las formas de resistencia variaban sustancialmente. Algunas rayaban en el delito, desde robos menores y pequeños actos de violencia hasta el homicidio intencional de señores y vigilantes, llegando a insurrecciones masivas. El castigo frente a estos actos era especialmente severo: el primer Código Penal de Brasil (1830) consideraba a los esclavos una clase especial de sujeto jurídico, responsable de sus actos y sujeto de sanciones singularmente duras, que incluían la muerte. Otras formas de resistencia consistían en disminuir el ritmo de trabajo o urdir protohuelgas. Incluso otros, que se concentraban en la transición a la libertad, al huir de sus amos establecían comunidades de esclavos fugitivos (“quilombos”) a mayor escala y hacían todo lo que estuviera a su alcance para obtener la manumisión. Esto dio lugar a la proliferación y politización de juicios que usaban a los tribunales –a veces exitosamente– para cuestionar la esclavitud ilegal, obtener promesas informales de manumisión y exigir el derecho a comprar la propia libertad incluso contra los deseos del amo (Reis, 1993a y 1993b; Gomes, 2006; Chalhoub, 1990; Mattos, 1995; Grinberg, 1994, 2002; Pirola, 2015).

En respuesta parcial a esta ola de resistencia y en un esfuerzo por controlar centralmente lo que muchos consideraban la inevitable

muerte de la esclavitud, el gobierno brasileño dio el primer paso formal hacia su abolición: la llamada Ley del Vientre Libre de 1871. Además de otorgar la libertad a todos los niños nacidos de madres esclavas, la ley reconocía numerosos derechos consuetudinarios, como el de conservar los ahorros y comprar la propia libertad. Al reconocerles a los esclavos el derecho a sus derechos y al limitar la autoridad de los señores y al colocar al gobierno del imperio a la cabeza del proceso de emancipación, la Ley del Vientre Libre tuvo un inmenso impacto simbólico. Con el fin del comercio de esclavos y con cada brasileño nacido en territorio nacional considerado libre a partir de ese momento, la Ley del Vientre Libre dictaminó que los días de la esclavitud estaban contados. Una ley de 1885 emancipó a todos los esclavos mayores de sesenta años (pero también eximió a sus amos de cualquier responsabilidad sobre su manutención) y una ola de fugas masivas, rebeliones y manumisiones condicionales liberaron a muchos otros de su condición de esclavos. Para el momento en que se dictó la abolición final de la esclavitud en 1888, solo quedaban alrededor de 600.000 esclavos (Da Costa, 1966; Toplin, 1975; Conrad, 1972; Machado, 1994; Mattos, 1995).

HISTORIOGRAFÍA DEL DERECHO Y LA ESCLAVITUD

Las controversias historiográficas oscurecieron durante mucho tiempo la dinámica jurídica más profunda así como las implicaciones de tales desarrollos. En 1947, Frank Tannenbaum publicó *Slave and Citizen*, un estudio comparado sobre las relaciones entre las diferentes razas en Estados Unidos y América Latina que fue pionero en la materia. Para Tannenbaum, Brasil era el contrapunto histórico (y antagonista) del régimen jurídico duramente racializado de los Estados Unidos. En la era de la esclavitud en Brasil, el corpus jurídico de la península ibérica, el reconocimiento católico, las altas tasas de manumisión y la mezcla liberal de razas habían sentado las bases de una sociedad en la que la discriminación racial supuestamente no tenía aprobación legal. En cambio, en Estados Unidos, la manumisión estaba estrictamente restringida, se condenaba la mezcla racial y la llamada “regla de una gota” (*one-drop rule*) denegaba el ascenso social incluso a los afrodescendientes libres, lo que daba lugar a un racismo extendido y legalizado.

El trabajo de Tannenbaum inspiró toda una generación de estudios comparados, así como una serie de debates que provocaron una polarización y que finalmente dieron lugar a un retrato muy abarcador de la violencia inherente e indiscutible de la sociedad esclavista de Estados Unidos (Elkins, 1959; Genovese, 1969). Fueron muy pocos los estudios que cuestionaron las diferencias jurídicas entre Brasil y

Estados Unidos, pero el análisis crítico de las conclusiones comparadas de Tannenbaum fue devastador: siguiendo sus pasos, muchos historiadores se mantuvieron al margen de los análisis que enfatizaban la importancia de las estructuras jurídicas en la conformación de la esclavitud y de las sociedades con posterioridad a su abolición (Grinberg, 2001; de la Fuente, 2004).

Recién a mediados de la década de los ochenta, con el advenimiento de la nueva historia social, esto comenzó a cambiar. Al trabajar con fuentes judiciales que permitieron conocer la dinámica social y política de las sociedades esclavistas, los historiadores empezaron a abrir un nuevo campo de análisis en relación con el derecho civil y penal (Chalhoub, 2001; Machado, 1988, 1994; Cortez Wissenbach, 1988; Scott, 1985). Más allá de dilucidar la dimensión estructural y formal de la ley brasileña que Tannenbaum casi no había tenido en cuenta, estos estudios buscaron, sobre todo, romper la coherencia estática del análisis estructuralista resaltando la agencia, cuestionando la unidad de las categorías sociales tajantes y centrándose en las complejidades de la práctica legal cotidiana. Ahora comprendemos mucho más claramente la forma en que los códigos del siglo XIX de Brasil y las prácticas políticas sentaron las bases de los actuales patrones racializados de la justicia penal, así como hasta qué punto los esclavos operaron dentro del sistema jurídico para deslegitimar la esclavitud y escapar de ella. También podemos ver con más claridad la fragmentación de la clase dominante y hasta qué punto las leyes y las instituciones estatales se convirtieron en los instrumentos para acabar con la esclavitud. Asimismo podemos ver los límites de la hegemonía del sistema jurídico y las fragilidades de la libertad: ambos habrían de dejar importantes legados para el tema del derecho y la raza en el período posterior a la abolición de la esclavitud.

Los estudios sobre política y derecho penal en el Brasil del siglo XIX han sido especialmente fructíferos a la hora de deconstruir la dinámica racial de la autoridad pública, la condición de persona y la ciudadanía. Los códigos penales y las prácticas judiciales sentaron los cimientos del trato racialmente diferenciado hacia los acusados de delitos (Flory, 1981; Holloway, 1993; Novaes Pires, 2003; Ferreira, 2005; Freitas de Jesus, 2007; Rosemberg, 2006, 2010). El estatus ambivalente de los esclavos (personas y objetos) irritaba desde tiempo atrás a los juristas brasileños del ámbito del derecho civil (Grinberg, 2002). Pero los autores del Código Penal brasileño de 1830, siguiendo el Libro 5 de las *Ordenações Filipinas*, clasificaron a los esclavos como sujetos de derecho, personas autónomas y plenamente responsables de sus actos. Al mismo tiempo, el Código de

1830 y una importante Ley penal del 10 de junio de 1835 dejaron en claro que algunas personas eran más culpables que otras. El Código de 1830 enumeraba una serie de castigos y sanciones que solo eran aplicables a los esclavos. La Ley de 1835 imponía la pena de muerte a los esclavos en el caso de diversos delitos considerados insurreccionales, cláusula que permaneció vigente incluso después de que se aboliera la pena de muerte para el resto de los brasileños en 1870. En palabras de Ricardo Pirola, la Ley de 1835 se convirtió así “en un símbolo de la esclavitud *per se* en Brasil” (2015). Las prácticas policiales siguieron el mismo camino. Si bien el crecimiento de la policía urbana a menudo podía ofrecer caminos sorprendentes para la movilidad social y la incorporación formal de los afrobrasileños a la sociedad (Rosemberg, 2010), también es claro que las nociones racializadas del orden influyeron en la génesis temprana de esas fuerzas en Río de Janeiro y en otras ciudades. La policía solía colaborar con los propietarios de esclavos y las élites locales para imponer disciplina a los esclavos, hacer vendettas y reprimir a quienes desafiaban los modelos jerárquicos y racializados de cultura, conducta y movilización social (Holloway, 1993).

En el campo del derecho civil, hoy día se sabe que los esclavos y libertos lucharon por la libertad y los derechos jurídicos a lo largo de todo el siglo XIX. Hasta cierto punto importante, esas luchas reflejaron su participación en el Estado. Esto se observa con más claridad en las denominadas *ações de liberdade* (juicios por la libertad), con los que miles de esclavos buscaron interponer un recurso judicial –a veces con éxito– frente a la esclavitud ilegal o los acuerdos de manumisión quebrantados. Los actores en estos juicios (y los abogados que los representaban) expresaban su fe en el poder del sistema judicial para garantizar su derecho a la libertad, aun cuando esos derechos habían sido solo conferidos informalmente. El número de juicios que favorecieron la liberación apunta al rol concreto del Estado en los procesos de emancipación. Pero el rol mediador del Estado también puede verse en las apelaciones extrajudiciales hechas por los africanos y sus descendientes, que le escribían directamente al Emperador pidiéndole que mostrara compasión por sus súbditos liberándolos de los castigos, concediéndoles favores especiales o decidiendo en favor de las apelaciones a la libertad una vez agotadas las demás vías. En relación con el Estado y sus leyes, muchos esclavos actuaban con inmensa creatividad y desplegaban innumerables recursos para buscar su propio destino en formas que claramente escapaban a la falsa dicotomía de la pasividad y rebelión. En conjunto, es altamente probable que estas acciones tuvieran un

impacto estructural e individual y jugaran un rol importante en deslegitimar la esclavitud en el transcurso del siglo XIX (Russell-Wood, 1982; Chalhoub, 1990, Mattos, 1995, Grinberg, 1994).

Los juicios por la libertad ponían en discusión las costumbres establecidas, reorganizaban las relaciones entre amos y esclavos, exponían las creencias que tenían los esclavos sobre el sistema judicial y constituían una herramienta importante en manos de esclavos y abogados en procura de la manumisión. Pero también revelaban las complejidades dentro del Estado y las clases dominantes. En particular, los jueces y abogados se sentían motivados por un amplio abanico de creencias acerca de las razas, la esclavitud y sus implicaciones para la codificación, la ciudadanía y el imperio de la ley (Azevedo, 1999; Mendonça, 1999; Spiller Pena, 1999; Grinberg, 2002). En las décadas de los setenta y los ochenta del siglo XIX, cuando el abolicionismo brasileño surgió como un movimiento social de pleno derecho y el ritmo de la emancipación se aceleró rápidamente, los esclavos, abogados, jueces y políticos se comprometieron en esfuerzos cada vez más coordinados para elaborar, interpretar, aplicar y afianzar la ley brasileña en favor de la libertad. La continuidad y el poder subversivo de esas acciones han obligado a hacer una reevaluación de los viejos argumentos históricos que dividían el abolicionismo brasileño en dos fases prolijamente diferenciadas: una reformista, caracterizada por la búsqueda de la liberación dentro del sistema, y una segunda más radicalizada, caracterizada por medidas más extremas como la fuga masiva (Azevedo, 2010; Machado y Castilho, 2015). Hoyes claro que en Brasil, como en la América hispana, las últimas décadas de la esclavitud estuvieron signadas por una discusión cada vez más profunda sobre la legitimidad de los derechos de propiedad sobre las personas vivas; los juicios adquirieron nueva significación política en el contexto del abolicionismo.

Con todo, la reconsideración de la ley y la práctica judicial ha dado lugar a una nueva comprensión de la libertad dentro de la sociedad esclavista de Brasil. Hoy día reconocemos las posibles formas de liberación que existían dentro del régimen de la esclavitud, incluidas las diversas formas de manumisión (condicional, incondicional, pagada), contratos a largo plazo (*coartação*) que permitían comprar la libertad en cuotas, o los juicios por la libertad. También vemos más claramente un entramado de estrategias legales que mantenían unidos a los diversos actores en un proyecto abolicionista por la vía judicial y las conexiones entre los argumentos legales y los movimientos sociales más radicalizados.

Sin embargo, a principios del siglo XXI, surgió con fuerza una nueva corriente historiográfica –también basada principalmente en

fuentes judiciales— que comenzó a cuestionar la propia premisa de que los últimos años del régimen de esclavitud y la primera etapa del período posterior a su abolición podían analizarse a través de las lentes de la libertad y la emancipación. Cada paso hacia la manumisión era contrapuesto por prácticas de esclavización ilegal, por estrategias para preservar la dominación de la clase hegemónica y por la prolongación del comercio atlántico e interno de esclavos. Los caminos legales hacia la libertad estaban bloqueados por el débil alcance de la ley o por su profundo arraigo a los sistemas patriarcales del poder. Los libertos luchaban para mantener su libertad y lograr un estatus social firme, mientras que cientos de miles de africanos traídos ilegalmente después de la abolición oficial del comercio esclavo se encontraron en un espacio liminar especialmente vulnerable entre la esclavitud y la libertad (Chalhoub, 2012; Galotti Mamigonian, 2017).

En todos estos caminos, el universo formado por esclavos, personas ilegalmente reesclavizadas, libertos y negros libres estaba unido por lo que Sidney Chalhoub llamó “la precariedad de la libertad” (Chalhoub, 2011). Esa precariedad acotó el significado de la libertad para los africanos y sus descendientes hasta 1888 y resume acertadamente las condiciones cotidianas en las que vivieron en el período posterior a la abolición de la esclavitud. Esta nueva camada de académicos, al enfatizar la violencia de las relaciones sociales durante la vigencia de la esclavitud y durante los años posteriores a la abolición y al retomar la larga tradición de pensar sobre la durabilidad y maleabilidad histórica del paternalismo, balancean las posibilidades de la libertad con las realidades de la esclavitud ilegal, la reesclavización y las diversas formas de trabajo forzado.

La precariedad de la libertad en el siglo XIX estaba íntimamente ligada a uno de los legados jurídicos más significativos de la esclavitud: el silencio racial formal. El silencio oficial sobre los asuntos raciales surgió precozmente en Brasil como una forma de acallar las potenciales movilizaciones de afrodescendientes (Mattos, 2001b; Chalhoub, 2006; De Albuquerque, 2009). Más de cincuenta años después de la Revolución haitiana, sacudida por la Guerra Civil de Estados Unidos, los habitantes de sociedades integradas mayoritariamente por afrodescendientes eran bien conscientes de la posibilidad de que la diferencia racial formal podía catalizar la lucha violenta (Ferrer, 2014). En consecuencia, en las últimas décadas del siglo XIX, la gran mayoría de los documentos imperiales comenzó gradual pero sistemáticamente a evitar especificar la raza de las personas libres. A medida que aumentaba la presión abolicionista en las décadas de los setenta

y los ochenta del siglo XIX fue surgiendo una “ética del silencio” en relación con los afrodescendientes libres, que funcionaba en un contexto de igualdad formal aun cuando el lenguaje racial continuó estigmatizando a los esclavos y libertos (Mattos, 2004: 25). Esta ética del silencio respondía a las demandas de la gente de color que buscaba espacios de respetabilidad social, aunque se perpetuara la asociación del color de la piel con el estigma de la esclavitud. El silencio permitió que se diera un supuesto de igualdad aun cuando la libertad de las personas libres de color fuese frágil (Mattos, 1995, 2015). Después de la abolición de la esclavitud, el silencio racial habría de convertirse en la ley no escrita de la tierra.

CIEN AÑOS DE SILENCIO

Cuando terminó la esclavitud, también terminó la fuente más obvia de desigualdad jurídica que padecían los afrodescendientes: con el fin de la esclavitud, prácticamente no quedaron resabios de diferenciación racial en las leyes nacionales de los países de América Latina. Esa igualdad formal todavía era muy poco usual en las sociedades multirraciales. Para quienes vivían bajo el imperio de las leyes de Jim Crow o *apartheid*, esto era casi inconcebible. Sin embargo, en América Latina, la igualdad formal contribuyó muy poco a atenuar la desigualdad racial o a eliminar el prejuicio. Para los académicos del derecho, esto ha sido desde siempre un enigma: ¿la injusticia racial profunda ha persistido por causa de la ley o a pesar de ella? Hoy día parece claro que el impacto del prejuicio jurídico institucionalizado sobre los patrones de injusticia racial que persistieron durante el siglo posterior a la abolición de la esclavitud en Brasil fue mucho mayor que lo observado por las primeras generaciones de académicos. El *trato abiertamente dispar* era frecuente; más importante todavía era el *impacto dispar* del alcance incompleto y fragmentario que tuvieron las leyes de América Latina. Los investigadores han definido tradicionalmente la discriminación jurídica por medio de los estándares aplicados en el Atlántico Norte; por tal razón, buscaron instancias claras de discriminación decididamente racial como evidencia de las desigualdades institucionalizadas. Pero en Brasil, como en la mayor parte del resto de América Latina, fenómenos como la informalidad generalizada, la débil protección de los derechos civiles y el acceso incompleto a los derechos públicos y a los beneficios tuvieron un impacto absolutamente diferente en los afrodescendientes durante el siglo posterior a la abolición de la esclavitud, lo que actuó como un impedimento efectivo para la plena igualdad jurídica.

LA ABOLICIÓN Y LA CONSTRUCCIÓN BUROCRÁTICA DEL SILENCIO RACIAL

La *Lei Áurea* de Brasil, firmada por la princesa regente Isabel el 13 de mayo de 1888, desintegró los cimientos jurídicos de la desigualdad racial brasileña con una simplicidad falaz: “Es declarada extinta la esclavitud en Brasil: se revocan todas las disposiciones en contrario”. El decreto enfureció a quienes habían tenido esclavos por su contundente rechazo a otorgarles una compensación o asignarles mano de obra forzada por mandato legal; también decepcionó a los abolicionistas como Joaquim Nabuco y André Rebouças al no fortalecer la abolición mediante una “democracia rural”, compromisos educativos o de formación profesional (Alonso, 2015). Pero la contundencia de la ley también era su esencia. Decretada cuando la mayoría de la población afrodescendiente de Brasil ya era libre, la ley que decretaba la abolición le daba continuidad a un rasgo fundamental del proceso multiseccular de liberación. El Estado cortó el cordón con la esclavitud, pero no hizo más que eso: una vez emancipados, los libertos y sus hijos serían personas, ni marcadas ni ayudadas por ningún estatus jurídico especial.

Las subsiguientes medidas jurídicas tomadas con posterioridad a la creación de la República de Brasil en 1889 reforzaron la renuencia del Estado a diferenciar jurídicamente a los esclavos liberados. En 1890, se quemaron los registros más completos de los tiempos de la esclavitud, lo que hizo que la condición de esclavo fuera menos sencilla de acreditar (Chazkel, 2015). En 1891, la Constitución republicana consagró la igualdad jurídica y acogió a todos los residentes e hijos de padres brasileños como ciudadanos, independientemente de su origen racial o geográfico (Constitución de 1891, artículos 69 y 72). Como ya se señaló, los términos *preto* y “negro” fueron desapareciendo gradualmente de los documentos oficiales en las décadas que siguieron a la abolición: sin ellos, la marca formal de la esclavitud perdió legibilidad burocrática. La esclavitud se retiró de todo documento escrito: Brasil, como gran parte de América Latina, habría de construir un orden liberal sumamente desigual sin que mediara una discriminación jurídica explícita al respecto.

Esta omisión en los documentos atañe a la historia del derecho y de la cuestión racial, ya que a menudo se lo ha confundido con una igualdad racial incipiente. Por el contrario, esto representaba un compromiso estratégico y profundamente arraigado con la ética del silencio racial, una noción suficientemente amplia para contener en su seno tanto los sueños de igualdad como las constataciones del prejuicio. Después de la abolición, en el contexto de demandas republicanas

radicalizadas en favor de la igualdad cívica, el silencio racial se convirtió en una suerte de solución intermedia en la que el prejuicio profundo podía existir sin provocar resistencias políticas.

El silencio también era clave para las ideologías y políticas de blanqueamiento, la solución *sui generis* adoptada por Brasil y América Latina ante los dilemas presentados por el racismo científico en las sociedades conformadas mayoritariamente por población no europea (Skidmore, 1993; Azevedo, 1987; Moritz Schwarcz, 1993; Andrews, 2004; Wade, 2014). Sin negar la validez de las jerarquías raciales planteadas por Spencer, la élite intelectual de América Latina del siglo XIX argumentaba que la clave para resolver el dilema racial no estaba en la separación o expulsión, sino en el “blanqueamiento”: una gran afluencia de inmigrantes europeos habría de absorber gradualmente los rasgos afrodescendientes. Si bien las políticas de blanqueamiento se justificaban con lenguaje racista y a menudo implicaban leyes migratorias racialmente excluyentes, finalmente su éxito en los hechos –de algún modo, paradójicamente– dependió del silencio racial formal: a medida que las generaciones se fueron mezclando cruzando las líneas de color, ya no podían establecerse distinciones burocráticas.

Tanto el blanqueamiento como el silencio reflejaban un profundo prejuicio racial. Pero resultaron efectivos, porque paradójicamente estaban en consonancia con muchas estrategias populares que se usaban para lograr la emancipación y la movilidad social. La política cotidiana entre los afrodescendientes buscaba encarnar las visiones de libertad y ciudadanía centradas en la movilidad, la familia, la tierra, el trabajo o la permanencia urbana (Chalhoub, 1992; Mattos, 1995; Fraga, 2016). Esas visiones eran intensamente emancipadoras. Pero su significado racial era subterráneo: eran demasiado obvias para requerir articulación y, a la vez, demasiado subversivas para arriesgar su proclamación. En un contexto en el que la racialización se asociaba casi inevitablemente con la discriminación y el miedo a la reesclavización, los afrodescendientes en todo el territorio de Brasil a menudo –aunque por cierto, no siempre– elegían un camino silencioso y sinuoso para llegar a su ansiada libertad plena.

El blanqueamiento, la despolitización racial y el camino sereno en pos de la libertad plena incentivaron una poderosa lógica burocrática: haciéndose eco de las políticas de mediados del siglo XIX y anticipándose a una tendencia imperante en América Latina, el censo de 1920 de Brasil omitió deliberadamente la consulta de datos etnográficos (Loveman, 2014; Nobles, 2000). Muchos registros civiles y organismos de gobierno eliminaron toda pregunta sobre el origen racial de sus formularios estándares y los expedientes policiales borraron

(si no materialmente) la identificación racial de los testigos y de muchas víctimas. Hasta el incipiente movimiento brasileño de eugenesia comenzó a restarle importancia al factor de la herencia racial en el análisis del atraso que vivía el país y a poner el énfasis, en cambio, en la higiene, la nutrición y la educación (Stepan, 1991; Hochman, 1998; Hochman y Lima, 1996). Hacia la década de los treinta, cuando el sistema jurídico brasileño entró en un período de rápida expansión, el silencio racial formal ya estaba largamente extendido en los ámbitos de la política y el gobierno.

TRANSNACIONALISMO, INSTITUCIONES Y “DEMOCRACIA RACIAL”

Durante más de un siglo, este legado del silencio racial ocultó el papel del sistema jurídico en la estructuración de la injusticia racial posterior a la abolición. Numerosos académicos han tenido que lidiar con el mito ambivalente de que en Brasil y América Latina funciona una democracia racial, sobre todo al compararlos con la situación en Estados Unidos y Sudáfrica (Andrews, 1996; Alberto, 2011; Seigel, 2009; de la Fuente, 2001; Wade, 1997; Fry, 1996; Telles, 2004; véase también el Capítulo 8 en este volumen). Sin embargo, pocos han considerado el rol constitutivo que tuvo el silencio racial en la construcción de ese mito. Para la mayor parte de los observadores del siglo XX, acostumbrados a formas de violencia y discriminación racial que imponían un rótulo explícito y exhibían un trato crudamente desigual, era difícil conceptualizar la discriminación institucional o jurídica dentro de un marco regulatorio donde casi nunca se mencionaba la palabra “raza”. Si las categorías raciales no estaban estrictamente definidas o fijas y si ninguna ley sancionaba el trato desigual, ¿no era lógico pensar en América Latina como una región pionera en gobernar sin distinción de color, donde las desigualdades raciales habrían de desaparecer finalmente dado que no estaban sancionadas formalmente por ley alguna?

Esas visiones apoyaban el intercambio transnacional que proyectaba a Brasil como “paraíso racial” digno de emular (Hellwig, 1990). Theodore Roosevelt encontró en el silencio una solución curiosa al problema racial (1914). Los académicos y activistas negros –de W. E. B. DuBois y Robert Abbott a E. Franklin Frazier– construyeron en Brasil la idea de un sistema jurídico ciego a la cuestión racial como un modelo idealizado e antagonista a las leyes de Jim Crow (Du Bois, 1914; Frazier, 1942; Hellwig, 1992). Los académicos blancos de Estados Unidos y otros lugares siguieron en gran medida esta lógica comparada; tomaban nota de las instancias de prejuicio racial pero también de que no tenían figura jurídica formal.

Dentro de Brasil, las visiones de las relaciones raciales eran considerablemente más complejas (Guimarães, 2001). Académicos blancos como Gilberto Freyre y Arthur Ramos habían tenido como mentores a científicos racistas y documentaron extensamente el prejuicio racial brasileño (Ramos, 1939: 74; Freyre, 1951, 1959a, 1959b). Pero también hicieron sus carreras internacionales basándose en la vigencia de la cordialidad racial y la ausencia de una diferenciación racial institucionalizada en Brasil. Para los académicos y activistas afrobrasileños, el cuadro era más tenso. Sentían que el prejuicio racial estaba arraigado tanto en la sociedad brasileña como en los investigadores blancos (Alberto, 2011: 217-19). Buscaron dejar al descubierto las deficiencias de la igualdad “teórica” del sistema jurídico, llamando a una “segunda abolición” que pudiera zanjar la brecha entre el “negro legal” y el “negro real” y permitiera a los negros luchar por el “derecho a sus derechos” (Alberto, 2011: 171-72). Se plantearon y lograron el objetivo de criminalizar el prejuicio racial cuando se sancionó una ley pionera en la materia, la Ley Afonso Arinos de 1951 (Grin y Maio, 2013; Andrews, 2004: 178,180; Telles, 2004: 37-38). Sin embargo, los intelectuales negros eran críticamente conscientes del valor de la neutralidad jurídica y de lo que Paulina Alberto identifica como “el potencial emancipador de la reclamación de derechos” en una doctrina que prometía modelar las relaciones raciales en un mundo en el que la justicia racial había sido recientemente elevada a la categoría de derecho humano (Alberto, 2011: 179, 176).

El ideal de la democracia racial, al igual que la ética del silencio racial, resultó ser un espacio intermedio que le daba cabida al paternalismo conservador así como a la movilización racial emancipadora (Capítulo 8 en este volumen). Cabe señalar que tenía su origen en el reino falaz de la igualdad jurídica formal: lo que diferenciaba a Brasil de Estados Unidos no era la ausencia de discriminación, sino la ausencia de su convalidación jurídica, lo que dejaba un amplio margen para la predicción idealista de Frank Tannenbaum (1946: 128):

La proximidad física, el lento entrelazamiento cultural, el crecimiento de un grupo medio [...] y el despacioso proceso de identificación moral se abren camino en contra de todos los sistemas aparentemente absolutos de valores y prejuicios [...] si bien los molinos de Dios muelen con lentitud, muelen con sobrada seguridad. El tiempo [...] echará un velo sobre los blancos y los negros de este hemisferio y las generaciones futuras lanzarán una mirada retrospectiva hacia el registro de luchas [...] con maravilla e incredulidad.

LA HISTORIA JURÍDICA Y EL DESCUBRIMIENTO DEL PREJUICIO RACIAL BRASILEÑO

El optimismo de Tannenbaum demostró ser infundado. La democracia racial siempre fue un edificio frágil que se desmoronaba incluso mientras se lo construía. Una generación de estudios financiados por la UNESCO expuso la desigualdad racial generalizada en las décadas de los cuarenta y los cincuenta (Wagley, 1952; Costa Pinto, 1953; Azevedo, 1955; Bastide y Fernandes, 1955; Maio, 1999; Guimarães, 1999, 2004). El burdo alarde de la democracia racial que el gobierno militar blandió como arma contra la organización negra restringió su maleabilidad, y el movimiento por los derechos civiles norteamericanos y las corrientes anticolonialistas internacionales transformaron el contexto comparado (Dávila, 2010; Alberto, 2011: 245, 249). La igualdad jurídica formal ya no era una característica y a medida que se fue desplazando el foco de atención hacia las realidades más sutiles que presentaba el racismo, las obstinadas injusticias raciales de Brasil salieron a la luz con toda su crudeza. Los discursos modernizantes que planteaban que una sociedad de clases subsumiría la desigualdad racial demostraron ser históricamente estériles (Fernandes, 1965; Chakrabarty, 2000). Para los años noventa, los académicos brasileños e internacionales habían dejado expuesta una evidencia abrumadora de la discriminación históricamente arraigada que se registraba en el empleo, la educación, la política y las interacciones sociales diarias, y eran pocos los que argumentaban que la cordialidad o el silencio racial habían engendrado justicia racial (Fernandes, 1965; Ianni, 1966; Do Valle Silva y Hasenbalg, 1988, 1992; Hasenbalg, 1979; Adorno, 1999; Lovell, 1991; Telles, 2004; Reichman, 1999; Guimarães, 2006; Andrews, 2004; Telles, 2004; Alberto, 2012; Sheriff, 2000).

Esta generación de críticos de la democracia racial se centraba principalmente en la práctica discriminatoria más que en la estructura jurídica. Sin embargo, algunos también pusieron en tela de juicio hasta la noción de que el sistema jurídico brasileño no había jugado un papel explícito en perpetuar la desigualdad racial, sobre todo en las políticas de inmigración y en el derecho penal. Florestan Fernandes y Roger Bastide fueron los primeros en señalar el rol de las políticas de inmigración abiertamente discriminatorias a la hora de estructurar las oportunidades que tenían los afrodescendientes (Bastide y Fernandes, 1955; Fernandes, 1972). Las investigaciones subsiguientes documentaron la intrincada estructura jurídica diseñada para restringir la migración no europea hasta la década de los cuarenta y para brindar a los inmigrantes blancos un acceso desproporcionado a la asistencia estatal y a la adquisición de bienes (Skidmore, 1993; Azevedo, 1987;

Seyferth, 2002, 2007; Hernández, 2013). Las políticas de inmigración y colonización fueron la columna vertebral del blanqueamiento y en gran medida responsables de las desigualdades económicas racialmente estructuradas que caracterizaron el sudeste brasileño así como de las disparidades regionales que consolidaron las desigualdades raciales de Brasil a escala nacional.

El estudio histórico del derecho penal y sus procedimientos también ha encontrado muchas evidencias de actos de discriminación racial jurídica directa. Una curiosa divergencia entre los códigos penales formales de Brasil y el corpus de jurisprudencia que regía la práctica judicial enmascaró durante mucho tiempo los supuestos raciales en los que se basaba el derecho republicano. El Código Penal brasileño de 1890 adhería fundamentalmente a la denominada escuela clásica de criminología, según la cual todas las personas son consideradas iguales, están investidas de libre albedrío y son sujetos de represión y castigo solo en función de los actos delictivos que han cometido. Pero la jurisprudencia y la práctica posteriores a la abolición de la esclavitud estaban profundamente influenciadas por la escuela “positivista” italiana de criminología, que sostenía que los individuos tenían diferentes tendencias inherentes al delito y, por consiguiente, debían recibir un trato diferencial (e incluso disciplina preventiva) sobre la base de sus características raciales, culturales o psicosociales (Fry, 1985; Fry y Carrara, 1986; Álvarez, 2003; Fischer, 2008; Costa Ribeiro Filho, 1994). Dada esta dualidad, la evidencia de prácticas racistas en el campo del derecho penal solo se encuentra a mucha profundidad por debajo de la superficie del Código Penal oficial de Brasil, sumergida en los tratados que dieron forma a la doctrina y a los fundamentos jurídicos que modelaron la jurisprudencia y la práctica policial.

Durante muchas décadas, los académicos abocados a estudiar las relaciones raciales en Brasil no prestaron atención a estas fuentes, en parte porque muchos de los primeros defensores de la democracia racial surgieron de la tradición de una antropología criminal racista y, en parte, porque los tropos del primitivismo africano y la marginalidad cultural afrobrasileña perduraron más que el determinismo biológico (Ramos, 1939; Fernandes, 1965). A partir de la década de los setenta, esta situación empezó a cambiar y los investigadores llamaron la atención sobre tres áreas en las que el derecho penal brasileño y su práctica consentían explícitamente la desigualdad racial. La primera involucraba la criminalización y persecución de las prácticas políticas y culturales afrobrasileñas, no solo la capoeira sino también la religión, la música y los métodos de curación afrobrasileños (Holloway, 1989, 1993; Líbano Soares, 1994; Maggie, 1992; Borges, 2001; Pires,

2004; De Souza Cunha Ozanam y Guillen, 2015; De Souza Cunha Ozanam, 2013; Guillen, 2008; Butler, 1998). La segunda consistía en la racialización de ciertas categorías delictivas, aparentemente neutrales, como la vagancia y la posesión de armas (Fausto, 1984; Gomes da Cunha, 2002; Chalhoub, 1996, 2001; Fraga, 1996; Holloway, 1993; Huggins, 1984; Kowarick, 1987). Y la última comprendía las prácticas discriminatorias dentro del sistema judicial y policial de Brasil, que tenían su origen en la criminología positivista y daba lugar a una tasa más alta de arrestos y condenas entre los afrodescendientes, así como a una mayor desprotección de los afrodescendientes víctimas de delitos (Fry, 1999; Costa Ribeiro Filho, 1994; Gomes da Cunha, 2002; Carrara, 1990, 1998; Caulfield, 2000; Adorno, 1999).

Juntas, estas leyes y prácticas penales discriminatorias tuvieron un poderoso impacto en la desigualdad racial de Brasil en el siglo que siguió al año 1888, lo que obstaculizó la organización cultural afrobrasileña, estigmatizó a los afrodescendientes como “marginales” y “delincuentes”, les negó sus derechos civiles y la libertad plena y los privó de recibir la misma protección de la que gozaban los demás. El abismo que se abrió fue doblemente importante, porque las pocas leyes antidiscriminatorias sancionadas en Brasil durante el siglo XX correspondían al fuero penal. La ley Afonso Arinos de 1951 fue una de las primeras en América Latina en calificar la discriminación racial como un delito (aunque menor) sujeto a castigo y constituyó un antecedente importante de varios artículos de la Constitución de 1988 y de la Lei Caó de 1989. Sin embargo, le daba competencia inicial a la policía de investigación y a los fiscales del Estado, cuya práctica cotidiana solía estar impregnada de supuestos racistas y cuya sobrecarga de trabajo impedía la búsqueda enérgica de soluciones a la mayoría de los reclamos. Los pocos casos que prosperaban y eran elevados a juicio solían recibir poca atención de un poder judicial que tenía pocos afrodescendientes entre sus filas y que francamente cuestionaba la posibilidad de que hubiera un sesgo racial en una sociedad sin claras demarcaciones raciales (Hensler, 2006-2007: 273-74, 337). Dada esta situación y en vista de la desconfianza que esto generaba, no resulta sorprendente que la Ley de 1951 produjera tan pocas condenas (Silva Jr., 2000; Hensler, 2006-2007). Igualmente importante es el hecho de que este sistema de justicia penal imbuido de parcialidad daba a los afrodescendientes una vulnerabilidad permanente que exacerbaba los incentivos para aceptar relaciones clientelistas y neoclientelistas capaces de protegerlos de los abusos policiales y de obtener un fallo favorable en sus disputas (Fischer, 2008; De Sousa Santos, 1977).

El pensamiento racializado ejerció una gran influencia en muchas otras instituciones y en las estructuras centrales del gobierno de Brasil. Ciertas entidades públicas –el cuerpo diplomático, la armada y la fuerza aérea– hicieron de la blanquitud un requisito para ocupar cargos jerárquicos (Skidmore, 1993; Maio, 2015: 78). El racismo también inspiró, en parte, la restricción más importante que se impuso para otorgar la plena ciudadanía política: el requisito de saber leer y escribir para votar (decretado en la Ley Saraiva de 1881 e incluido en la Constitución hasta su enmienda en 1985) surgió como respuesta parcial a la perspectiva de tener una masa de votantes afrodescendientes libres y políticamente empoderados (Graham, 1990; Costa, 2013; Staudt Moreira, 2003; De Alencastro, 2014).¹ El pensamiento racista permeaba las políticas de salud pública y reforma urbana iniciadas durante la *belle-époque*, lo que explicaba por qué la fiebre amarilla se combatió mucho más vigorosamente que la tuberculosis, y por qué los residentes afrobrasileños fueron los que cargaron desproporcionadamente con los costos de las campañas urbanas de salud y de erradicación de asentamientos precarios (Chalhoub, 1996; Benchimol, 1990; Carvalho, 1987; Needell, 1987; Meade, 1997; Fische, 2008). Por todo lo expuesto, es difícil sostener cualquier argumento serio que plantee que las leyes o instituciones de Brasil fueron racialmente neutras en el siglo posterior a la abolición de la esclavitud.

IMPACTO DISPAR, INFORMALIDAD Y ESTRUCTURA INSTITUCIONAL: NUEVAS PERSPECTIVAS CRÍTICAS

De todos modos, los fantasmas de Tannenbaum persisten. Los patrones brasileños de abierta racialización aún palidecen comparados con los observados en Sudáfrica o en el sur de Estados Unidos (Marx, 1998; Cottrol, 2013). Ausentes las señales familiares de discriminación específicamente racial –una clara delineación jurídica de categorías raciales, leyes segregacionistas, prohibición de casamientos mixtos, prácticas discriminatorias, obstrucción del derecho al voto, derechos políticos y civiles flagrantemente limitados a lo largo de líneas raciales–, las preguntas aún perduran: si las instituciones de Brasil eran tanto menos explícitamente racializadas que las de Estados Unidos, ¿por qué los afrodescendientes de Brasil viven mucho peor que sus contrapartes de raza blanca de su país, e incluso que sus contrapartes negros en Estados Unidos, cien años después de haber desmantelado la institución de la esclavitud (Andrews, 1992)?

1 Murilo (2002) agrega el dato de que la Constitución de 1891 relevaba al Estado de la obligación de proveer educación primaria aun cuando exigía el requisito de la alfabetización para poder ejercer como ciudadanos políticos.

Parte de la respuesta puede encontrarse en la perdurabilidad de las desigualdades “verticales” de Brasil, profundos abismos socioeconómicos que se entrelazan con el racismo para perpetuar brechas imposibles de zanjar (Telles, 2004; véase también el Capítulo 3 en este volumen). Pero otras explicaciones cuestionan el propio supuesto de que el sistema jurídico brasileño haya amparado un sesgo racial relativamente débil. El salto analítico clave implica que hay sesgos jurídicos racializados formalmente inscriptos en términos raciales –y que abarcan la estructura tanto como la práctica–, aunque nunca explícitamente articulados en términos raciales. Esta lógica se asemeja a la de las estrategias de “impacto dispar” que influyeron profundamente en las luchas por los derechos civiles en todo el globo durante la mitad del siglo pasado. En ambos casos, el punto es dismantlar los artificios del silencio racial, dejando al descubierto las formas en que las instituciones perpetúan la desigualdad racial detrás de un velo de neutralidad lingüística o conceptual (Tushnet, Fleiner y Saunders, 2013: 319-22; Hunter y Shoben, 1998; Carle, 2011; Hensler, 2007).

Este es un argumento especialmente significativo para el sistema jurídico brasileño debido a la coincidencia del silencio racial y la diferenciación social en la construcción del orden racial brasileño posterior a la abolición. La terminología racial solía estar deliberadamente ausente de las leyes de Brasil, pero ese silencio era llenado con una cacofonía de otras distinciones. Pese a las declaraciones constitucionales sobre la igualdad, el sistema jurídico de Brasil, en la realidad, funciona sobre la base de distinciones burocráticas y categóricas aparentemente infinitas. Teóricamente, los derechos universales y los beneficios públicos se distribuyen de manera inequívoca –por ley– de acuerdo con factores como la agilidad burocrática, la educación, el sector de empleo, el estatus del empleo, el origen regional, el estado familiar y el lugar de residencia (Fischer, 2008). Las categorías que regulan esas desigualdades son aparentemente neutras desde el punto de vista racial. Sin embargo, se correlacionan en gran medida con el color de piel, a tal punto que es fácil predecir sus desproporcionados impactos raciales. Los legisladores lo saben cuando redactan las leyes, y los policías y burócratas lo saben cuando las aplican. La lógica del impacto desigual puede aplicarse así a la historia jurídica brasileña del siglo XX: independientemente de la intención, las leyes o prácticas con impactos claramente dispares en los miembros de los distintos grupos raciales deben entenderse como parte de una estructura institucional de desigualdad racial.

Las leyes laborales y de bienestar social de Brasil constituyen un muy buen ejemplo de impacto racialmente desigual. Brasil llegó relativamente tarde a los derechos sociales y económicos, incluso dentro

de América Latina (Gomes, 1979; Hochman, 2003; Carvalho, 2002). Pero después de 1930, bajo el mandato del presidente Getúlio Vargas, el proceso de incorporar leyes laborales y de seguridad social se aceleró. Hacia la década de los cuarenta, la Constitución y las distintas leyes otorgaban a los brasileños protección laboral y derechos sociales tan generosos como las de cualquier otro país del hemisferio occidental. Sin embargo, el diablo está en los detalles: la laberíntica estructura jurídica de Brasil teóricamente restringía los derechos universales a un conjunto pequeño de la población (Dos Santos, 1979; Gomes, 1988; Fischer, 2008; Cardoso, 2010). Esto se debía, en parte, a la diferenciación de categorías: el grupo de “trabajadores” con derechos reconocidos no estaba formado por todos los trabajadores, sino más bien por el sector de trabajadores formales que no estuvieran empleados en el sector rural o en tareas domésticas; y solo los miembros de familias legalmente constituidas podían reclamar derechos de pensión, vivienda, seguridad social y beneficios por fallecimiento. Los obstáculos burocráticos acotaban aún más el camino al ejercicio de los derechos: no podía reclamarse ningún beneficio si no se contaba con una partida oficial de nacimiento, matrimonio y libreta de trabajo; además, había procedimientos muy complejos que cumplir antes de lograr el pleno ejercicio de los derechos. Como en otros países (incluidos los Estados Unidos), la esfera de inclusión gradualmente se expandió, incluso durante el régimen militar que estuvo en el poder entre 1964 y 1985. Pero tal expansión coincidió con una devaluación significativa del valor real de los derechos, a la vez que la estructura que permitía a ciertas clases de trabajadores privilegiados reclamar una porción desproporcionada de los recursos públicos permanecía firme en su lugar.

Las consecuencias raciales de todo esto no fueron completamente directas: el impacto desigual podía operar en ambos sentidos. Para los hombres afrodescendientes de las zonas urbanas, la industrialización abrió oportunidades significativas para el trabajo en el sector formal, sobre todo después de que Getúlio Vargas firmó un decreto en 1932 que ordenaba que dos tercios de todos los trabajadores formales debieran ser oriundos de Brasil (Andrews, 1991, 2004: 160-64). Con los trabajos del sector formal llegaron los beneficios del sector formal; a pesar de que las leyes laborales brasileñas no suelen cumplir sus promesas, la ampliación de las regulaciones públicas en materia de bienestar social contribuyó sustancialmente a hacer realidad la percepción de una movilidad social ascendente entre los trabajadores del sector formal durante la primera mitad del siglo XX (Gomes, 1988; French, 2004; Fischer, 2008; Fontes, 2016). Incluso los formalmente excluidos de la legislación laboral y de la seguridad social se esperanzaron frente a

ese camino claro que trazaban las políticas públicas para llegar a formas más plenas de ciudadanía que no existían antes de la década de los treinta (Rios y Mattos, 2005; Cardoso, 2010: cap. 4).

Al mismo tiempo, los trabajadores afrodescendientes –y sobre todo las mujeres–, trabajaban en un porcentaje desproporcionado en sectores explícitamente excluidos de la ciudadanía económica. Aunque eran pocas las estadísticas específicas que se generaban antes de la década de los setenta, sabemos que las mujeres afrodescendientes representaban la abrumadora mayoría de empleadas domésticas urbanas entre las décadas de los cuarenta y los ochenta y que los hombres afrodescendientes constituían la mayoría del total de trabajadores informales (Pierson, 1942; Costa Pinto, 1952; Lovell, 1994: 17-18, 2000, 2006). El análisis de las estadísticas censales desde la década de los cuarenta en adelante indica que entre los trabajadores rurales se encontraba un porcentaje desproporcionado de hombres afrodescendientes; igualmente importante es que algunos estudios longitudinales sugieren que las tasas de movilidad intergeneracional han sido considerablemente más bajas en la población no blanca (Telles 2004, 143-44). Hacia la década los noventa, el porcentaje de trabajadores negros y mulatos dedicados a labores manuales y no calificadas en el sector rural era el doble que entre los hombres blancos, y su ingreso promedio era notablemente inferior (Telles, 2004: 118-119; Lovell, 1994: 17-21, 1999: 407). Los índices de matrimonios formales también tendían a ser más bajos entre los afrodescendientes, lo que significaba que las concubinas y viudas de matrimonios de hecho tenían un acceso considerablemente reducido al sistema de bienestar público antes de que se incorporara la figura legal del concubinato a mediados del siglo XX (Caulfield, 2012). Si bien es necesario hacer una investigación más profunda para documentar el alcance y el impacto del acceso diferencial a la ciudadanía social y económica de Brasil, sobre todo a través de las generaciones, parece claro que los obstáculos en términos de categorías y procedimientos desempeñaron algún papel en la persistencia de la desigualdad racializada a través de los años ochenta.

El análisis del impacto desigual también puede aplicarse a las leyes que alimentaron los patrones de desarrollo regional divergentes en Brasil, tanto a través del federalismo económico como del apoyo estatal desigual a la modernización e infraestructura económica. Desde el propio origen de la República en 1889, el federalismo favoreció a la región más rica, el sur. Estos estados controlaban los ingresos por exportaciones provenientes de sus prósperas regiones de cultivo de café y Sao Paulo era particularmente eficaz en convertir esos ingresos por exportaciones y las ganancias no tributables en encadenamientos

productivos hacia atrás (*backward linkages*), lo que facilitaba su desarrollo industrial y en lo que se basaba para reivindicar su supremacía regional (Klein y Vidal Luna, 2014: 73; Love, 1980; Weinstein, 2015). El sur también gozaba de un mayor acceso a las participaciones público-privadas para emprender obras de infraestructura; mientras que el mito liberal sostenía que la iniciativa privada y los subsidios estatales alimentaban el crecimiento económico del sur, las leyes federales en diversos puntos facilitaron la inmigración, garantizaron los préstamos internacionales para estabilizar el precio del café y aseguraron la rentabilidad de las redes de transporte privado que generaron la mayor parte de la riqueza de Brasil y las primeras inversiones industriales (Dean, 1969; Klein et al., 2014; Summerhill, 2003). A mediados del siglo XX, cuando el gobierno federal asumió un rol más activo en alentar el desarrollo industrial y la infraestructura, el sesgo regional no hizo más que profundizarse: las rutas federales, las centrales eléctricas y los subsidios se concentraron en el sur y las pocas iniciativas que priorizaban la región nordestina se destacaron por su nivel de ineficacia y corrupción. Los ingresos industriales correspondientes al nordeste cayeron del 12,1 por ciento en 1940 al 6,2 por ciento en 1970 (Merrick y Graham, 1979: 139); en ese año, su principal centro industrial (Recife) empleaba solo el 1,9 por ciento de la fuerza laboral industrial de Brasil y representaba solo el 1,4 por ciento de la producción industrial (Lacerda de Melo, 1978: 189-90). Las medidas que promovían el capital humano mostraban un desequilibrio similar, sobre todo en relación con la salud y la educación públicas. En 1980, el sudeste superó largamente al nordeste en términos de nivel de alfabetización (79,3%/47,7%), matrícula secundaria (26%/17%), agua corriente (65,9%/30,1%), servicios cloacales (56,2%/16,4%), electricidad (81,3%/42%) y esperanza de vida (56,4 años/47 años) (Wood y Magno de Carvalho, 1988: 73; Merrick y Graham, 1979: 261)

El impacto neto era el de una disparidad regional extrema, que reflejaba claramente la demografía racial de Brasil (y la ideología racial regional) (Lovell, 2000; Telles, 2004; Weinstein, 2015). La mayor región afrodescendiente de Brasil (el nordeste) se convirtió en la “capital del subdesarrollo”, mientras que la ciudad de mayor población blanca (Sao Paulo) se convirtió en el centro industrial líder de América Latina. Incluso dentro de esas regiones, las áreas rurales donde se concentraba la población afrodescendiente mostraban un importante atraso respecto de los avances en materia industrial y de infraestructura exhibidos por los centros urbanos. Este desequilibrio produjo migraciones masivas de una región a otra y de las zonas rurales a las urbanas, pero los desequilibrios basados en la cuestión

racial no desaparecieron. El nordeste siguió siendo el hogar del mayor porcentaje de brasileños afrodescendientes (Lovell, 1994: 16). Por su parte, las geografías urbanas reflejaban lo que ocurría a nivel nacional: los recursos públicos se concentraban en los barrios formales habitados por la población más blanca, mientras que los costos de desarrollo más pesados eran para las periferias y favelas. Si bien es claro que Brasil no está racialmente segregado como Estados Unidos (Telles, 2004), la población afrodescendiente está más representada en las regiones urbanas más pobres y con menos servicios y la condición de negro se ha correlacionado históricamente con un acceso deficiente a los recursos públicos urbanos (Fischer, 2007, 2008; Abreu, 1988; Marques, 2013; Petit Pinheiro, 2002; Holston, 2008: cap. 5; Rolnik, 1989). Si bien los académicos rara vez explican estos patrones geográficamente distorsionados como fenómenos de carácter específicamente jurídicos, estos estaban profundamente arraigados en las estructuras legales que regulaban la propiedad, la política tributaria y la asignación de bienes públicos. Su impacto desproporcionado sobre las poblaciones afrodescendientes debe entenderse como parte de una infraestructura jurídica de desigualdad racial.

Un último campo de análisis para evaluar el impacto dispar no atañe a la distribución de recursos públicos, sino a la distribución del estado de derecho. Los académicos de temas jurídicos han estudiado muy poco el impacto del alcance débil que ha tenido la ley en Brasil y en toda la región sur del planeta, pero también en el Atlántico Norte. La ausencia o inaccesibilidad a la ley rara vez surge como un rasgo estructural del sistema jurídico, y los analistas suelen aceptar el discurso modernizante de que el ámbito jurídico va abarcando gradualmente una proporción cada vez mayor de relaciones sociales públicas. Sin embargo, es evidente que en Brasil este patrón no se aplica. En el siglo XX, tres dimensiones reveladoras de la débil protección jurídica pasaron a ser características permanentes y especialmente significativas del sistema jurídico brasileño: la violación o inaccesibilidad de las garantías de los derechos civiles; la abrumadora inaccesibilidad a las protecciones positivas de la ley, y la tácita aceptación de una informalidad generalizada en la vivienda y el empleo. En general, no tenemos evidencias directas de que estas características fueron concebidas con una intencionalidad racial que pueda diferenciarse fácilmente de otros sesgos sociales, pero tuvieron un impacto desproporcionado sobre las poblaciones afrodescendientes y eso permitió arraigar aún más las desigualdades raciales heredadas de la esclavitud.

La debilidad de las protecciones del derecho civil es un tema perenne en los análisis recientes sobre la democracia brasileña. José

Murillo de Carvalho ha destacado la inversión de orden que hizo Brasil respecto de los patrones de ampliación de derechos observados en el Atlántico Norte, ya que todos esos derechos sociales fueron otorgados por un estado poco dispuesto todavía a garantizar la libertad personal y el estado de derecho (Carvalho, 2002). Paulo Sérgio Pinheiro ha planteado en forma insistente que una estructura de derechos civiles y humanos débiles tiene un efecto corrosivo en las posibilidades de acceder a una democracia real en Brasil (Pinheiro, 2000, 2002); James Holston y Teresa Caldeira han planteado también que el retraso en el desarrollo de la ciudadanía civil ha creado formas “disyuntivas” e incompletas de democracia (Caldeira, 2000; Holston, 2008; Caldeira y Holston, 1999). Numerosos analistas han presentado más argumentos específicos sobre las violaciones a los derechos civiles por parte de la policía, sobre todo en los ciclos de escalada de violencia que han asolado a las ciudades brasileñas desde la década los ochenta (Zaluar, 1985, 1994; Feltran, 2011; Cano, 2010b).

Todavía carecemos de un análisis histórico adecuado sobre la trayectoria de los derechos civiles brasileños y relativamente pocos académicos han considerado con rigurosidad el impacto específico del sesgo racial en su desestimación. Aun así, los estudios existentes sugieren que las poblaciones afrodescendientes han sufrido desproporcionadamente abusos por parte del poder público así como la falta de garantías de sus derechos civiles: han sufrido más asesinatos por parte de la policía, han sido arrestados ilegalmente durante períodos más largos, han estado más expuestos al acoso y abuso y han tenido menos acceso a las protecciones jurídicas contra la violencia privada (Adorno, 1999; Fry, 1999; Telles, 2004; Cano, 2010a, 2010b). Para plantearlo en términos más sutiles, parece claro que los abusos en materia de derechos civiles y la laxitud de las garantías públicas están históricamente arraigados en la idea de la jurisdicción privada sobre los subordinados, herencia directa de la esclavitud (De Albuquerque, 2009; Holston, 2008; Carvalho, 2002), y que la construcción de las categorías aparentemente neutrales de “trabajador” y “marginal” que intervienen en la violación de los derechos civiles tiene una fuerte dimensión racial (Zaluar, 1985; Fischer, 2008). Incluso en ausencia de los linchamientos y golpes explícitamente racializados que hicieron de la injusticia racial una situación tan palpable en el sur bajo las leyes de Jim Crow, las poblaciones afrodescendientes de Brasil han sufrido, en un porcentaje desproporcionado, los abusos directos del Estado y la renuencia del poder público a garantizar su integridad física, su seguridad y su libertad de expresión.

El impacto racializado del débil cumplimiento de los derechos y garantías del derecho positivo ha sido mucho menos estudiado que el

de los abusos directos sobre los derechos civiles. Los investigadores brasileños, cuando conciben la relación entre el sistema jurídico y la sociedad, con frecuencia recurren al viejo adagio: “¡para mis amigos, todo; para mis enemigos, la ley!” (Holston, 2008; Da Matta, 1991) En esa línea, muchos activistas y académicos han argumentado que la ley brasileña opera sistemáticamente para oprimir a sus ciudadanos más pobres. El punto es válido pero incompleto. La ley brasileña a menudo ha servido históricamente para preservar las jerarquías y perpetuar la violencia. Pero, paradójicamente, también abrió ventanas de oportunidad. Para las poblaciones que dejaban atrás su condición de esclavos, la igualdad ante la ley era una de las únicas rutas concebibles hacia una libertad más plena; y a medida que se multiplicaron las leyes, los derechos conferidos por ellas se fueron ampliando como nunca antes (Fischer, 2008). El obstáculo a la igualdad no estaba en las leyes, sino en un sistema jurídico que hacía casi imposible el acceso a los derechos y garantías públicas.

El problema del acceso legal radica en la estructura tanto como en la práctica. Al igual que en muchos otros sistemas de derecho civil, los ciudadanos comunes de Brasil han tenido históricamente grandes dificultades para reclamar en base a las garantías constitucionales. Sin una legislación específica, los individuos solo pueden reclamar garantías constitucionales cuando un funcionario del Estado las viola. Hasta el año 2004 no existía lo que se conoce como el precedente vinculante (*súmula vinculante*), lo que significaba que los reclamos constitucionales tenían que ser juzgados caso por caso, situación que congestionaba los tribunales e imponía altos costos. Las demandas colectivas eran prácticamente desconocidas en Brasil antes de 1985, lo que limitaba las repercusiones de los fallos judiciales sobre un derecho constitucional (Gidi, 2003). Y si bien las demandas por parcialidad racial han logrado recientemente cierto éxito en los tribunales laborales (Hensler, 2007), durante la mayor parte del siglo XX, la inexistencia de precedentes y demandas colectivas ha incidido fuertemente en otros ámbitos del derecho civil, aun sin tener en cuenta otros factores como el cúmulo de casos atrasados, la burocracia y los altos costos que también dificultan el acceso. Y en el terreno del derecho penal –al que acceden los ciudadanos comunes y también uno de los únicos lugares adonde pueden denunciarse directamente las situaciones de racismo–, todos esos problemas se han visto agravados por el sesgo judicial, los abusos policiales y la sobrecarga que ha llevado a que la mayoría de las demandas ordinarias sean ignoradas (Racusen, 2002; Hensler, 2007). El resultado es que los derechos jurídicos positivos han actuado como herramientas aspiracionales, pero no como

garantías universales. Incluso si dejamos a un lado la cuestión del sesgo racial en las sentencias judiciales, la propia estructura del sistema jurídico de Brasil no ha contribuido a que las personas que más necesitan del poder igualador de la ley puedan hacer pleno uso de ella. En términos generales, los afrodescendientes no se han beneficiado de las protecciones específicas contra el racismo y, en cambio, han sufrido desproporcionadamente la falta de acceso a las garantías civiles, políticas y económicas.

Otra área en la que el débil alcance del derecho ha tenido un impacto desigual en los afrodescendientes de Brasil se relaciona con la abrumadora centralidad que ocupa la informalidad en los sistemas políticos y económicos del país (Fischer, 2008; Holston, 2008; Gonçalves, 2013; Cardoso, 2016). Como en gran parte de América Latina, la informalidad en Brasil está generalizada desde hace tiempo, enraizada en gran parte en las aspiraciones irreales de la estructura jurídica. Muchas de las leyes que rigen el empleo, la vivienda, la salud pública y la seguridad han requerido recursos que los brasileños pobres no tienen y que los brasileños más ricos no aportan; a menudo también supone niveles de autoridad pública sobre la vida privada que para muchos brasileños resulta intolerable. En ese contexto, la informalidad surgió históricamente como una alternativa atractiva a la esfera jurídica, generando otra zona intermedia donde las aspiraciones populares coexisten con la explotación de las élites. Para los pobres, la vivienda y el empleo informales han facilitado su migración de las áreas rurales a los centros urbanos así como su movilidad social, permitiéndoles poner el pie en las geografías de la oportunidad, que de otro modo les habrían resultado inaccesibles. Para la élite económica, la informalidad les ha ofrecido oportunidades de mayores ganancias y la posibilidad de evitar las regulaciones vigentes en materia laboral y de seguridad; al mismo tiempo, les ha permitido apropiarse de las estructuras regulatorias y jurídicas más sofisticadas aun cuando los recursos requeridos son demasiado escasos para asegurar su cumplimiento efectivo. Para los políticos, la vivienda informal genera formas de vulnerabilidad que acaban siendo minas de oro políticas, ya que reducen los costos de la urbanización y permiten que la protección de la ley sea una moneda de cambio en tiempos electorales. En Brasil y en la mayor parte de América Latina, la informalidad pasó a ser un síntoma de la brecha entre las ideologías idealistas en materia jurídica y las realidades pragmáticas y jerárquicas de la práctica cotidiana (Fischer, 2008, 2014).

La informalidad nunca ha pertenecido a la esfera estrictamente racial ni ha sido siquiera una cuestión de clase: ha existido en todos los niveles de la economía de Brasil y en cada barrio de cada ciudad

brasileña. Tampoco se ha basado necesariamente en el prejuicio: la legalidad era costosa y la mayoría de los brasileños pobres preferían las oportunidades y las vulnerabilidades de la informalidad a las exclusiones del cumplimiento de la ley. Pero un siglo después de la abolición de la esclavitud, el porcentaje de afrodescendientes que vivían en la informalidad era desproporcionado, y así contribuyeron a padecer desproporcionadamente sus costos a largo plazo. En la transición de la esclavitud a la libertad, los afrodescendientes tenían más probabilidades de acceder a la tierra a través de la ocupación ilegal o de los arreglos clientelistas informales; los migrantes europeos, por el contrario, tuvieron más chances de gozar de derechos contractuales (Andrews, 2004: 131-35). En las ciudades, los afrodescendientes (y sobre todo las mujeres) trabajaban, en un porcentaje desproporcionado, en tareas informales y la mayoría vivía informalmente en favelas, en la periferia y en conventillos. Todas estas opciones informales les facilitaban la vida diaria e incluso la movilidad social, pero también los volvía especialmente vulnerables a los significativos costos de la informalidad: brutales expulsiones de sus hogares y tierras, dependencia económica y política, vulnerabilidad ante los abusos, menos ganancias a partir de sus bienes y menos beneficios laborales. La informalidad tenía su origen en numerosas fuentes y servía a demasiados intereses para considerarla solo como una fuente de desigualdad racial. Sin embargo, la informalidad está profundamente racializada en la imaginación brasileña y ha perpetuado los patrones de diferenciación sociopolítica tan sutiles como poderosos que pueden llegar lejos a la hora de explicar las profundas desigualdades raciales de Brasil.

FINAL DE UN SIGLO DE LIBERTADES DISPARES

Estos eran los legados que debieron enfrentar los activistas y legisladores de Brasil a mediados de la década de los ochenta cuando se dispusieron a reconstruir la democracia brasileña casi un siglo después de la abolición de la esclavitud. Después de más de dos décadas de régimen militar (1964-1985) y en medio de una reforma constitucional e institucional de gran alcance, los activistas por la justicia racial eran profundamente conscientes de dos desafíos imperiosos que tenían por delante. El primero era acabar con el silencio racial que había permeado la vida institucional de Brasil desde el siglo XIX y se había convertido en un mantra nacional durante el régimen militar (Guimarães, 2002; Dávila, 2003; Alberto, 2011). El segundo era transformar la estructura jurídica de Brasil para hacer que las desigualdades raciales fuesen más visibles, susceptibles de llevar a juicio e incompatibles con un gobierno democrático.

Cuarenta años después, muchas cosas han cambiado. Con la sanción de la Constitución de 1988 y sobre todo con la Conferencia Internacional contra el Racismo en Durban, celebrada en 2001, proliferaron las denuncias que evidenciaban el mito de la democracia racial en todos los organismos gubernamentales. Los activistas y funcionarios desarrollaron políticas de acción afirmativa que confirmaban la importancia de la identidad racial y quebraban el silencio institucional que imperaba en Brasil sobre el legado de la esclavitud y el racismo. Los legisladores fortalecieron las sanciones penales contra el racismo, y los abogados han llevado adelante con éxito causas civiles y laborales contra la discriminación laboral. Otros activistas han ido aún más lejos, al solicitar una reparación de injusticias históricas y sistemáticas como el comercio de esclavos y el etnocidio indígena. En 2006, cuando Tianna Paschel comenzó su investigación sobre las políticas sobre la cuestión racial en Colombia y Brasil, “no encontró el silenciamiento de la crítica racial” observado por investigadores anteriores y tomó nota de que “la identidad negra era considerada una categoría política legítima” (Paschel, 2016: 4; véase también el Capítulo 7 en este volumen).

Pero ha sido más fácil exponer la desigualdad racial que reducirla en el plano institucional. A pesar de que se reconoce el racismo como tal y se condena la violencia oficialmente, los casos de muerte a manos de la policía u otras formas de violencia letal sistemática han escalado en las zonas afectadas por el tráfico de drogas y por los conflictos por la tierra, lo que ha impactado desproporcionadamente a los afrodescendientes y las poblaciones indígenas (Cano, 2010; Americas Watch, 1987; Human Rights Watch / Americas, 1997; Human Rights Watch, 2009, 2016a, 2016b, 2017). La informalidad permanece vigente tanto como estrategia de supervivencia como fuente de poder. Muchas de las estructuras profundas del sistema jurídico y de las políticas de bienestar social de Brasil que perpetúan el impacto de la desigualdad racial han permanecido obstinadamente intactas. Entrados en el siglo XXI, el desafío de crear una infraestructura jurídica que pueda promover un orden racial más genuinamente democrático sigue siendo monumental.

LA RUPTURA DEL SILENCIO INSTITUCIONAL

Los debates que llevaron a la sanción de la Constitución de 1988, que institucionalizaron la democratización posterior al fin de la dictadura militar en Brasil, fueron cruciales para resquebrajar la fachada de la democracia racial. La Constitución no solo puso legalmente fin a más de dos décadas de gobierno militar; también surgió en medio de una inmensa ola de celebraciones y movilizaciones en torno del centenario

de la abolición de la esclavitud. La Constitución adoptó como principio rector la valorización de la diferencia étnica y cultural, alentando la sanción de leyes en las que la referencia explícita a la raza y la etnicidad se volvieran una condición necesaria para lograr la igualdad.

El impacto del activismo político negro e indígena en el proceso constitucional requiere la realización de estudios más profundos (Pereira, 2013). Pero el trabajo de los activistas dejó una marca indeleble en la ley constitucional. Por primera vez, la Constitución de 1988 consagró específicamente la igualdad racial. El artículo 5 declaró la discriminación racial como delito. Los artículos 215 y 216 dieron protección a todas las expresiones de la cultura popular indígena y afro y lleva la noción de derechos al campo de la práctica cultural. Como ocurrió en la vecina Colombia tres años antes, la Constitución brasileña también asoció los reclamos de tierra a la reparación racial (Paschel, 2016; Gnecco y Zambrano, 2000; Rosero-Labblé y Barcelos, 2007). Garantizó los derechos territoriales a las poblaciones indígenas y prometió en el artículo 68 de las disposiciones transitorias que “a las comunidades de quilombos que estén ocupando sus tierras se les reconoce sus derechos de titularidad definitiva y el Estado debe emitir los títulos respectivos”.

Llevó siete años que el gobierno de Brasil comenzara a articular una estructura jurídica para aplicar las garantías otorgadas a los quilombos en el artículo 68; aún así, la regulación resultó ser muy restrictiva, limitando la condición de quilombo a las comunidades que pudieran probar en términos jurídicos que eran descendientes de esclavos. Durante el transcurso de la década de los noventa hasta principios del siglo XXI, los activistas trabajaron junto a antropólogos, historiadores y juristas para ampliar considerablemente esa definición y avanzar hacia una interpretación étnica más amplia que hiciera virtualmente referencia a cualquier comunidad rural que se autoidentificara como negra (Mattos, 2008; French, 2009). En 2005, después de más de diez años de intensa presión política y lucha jurídica, el gobierno del presidente Luíz Inácio Lula da Silva finalmente dictó una disposición regulatoria que convertía la autoidentificación de quilombo en derechos de tierra concretos para miles de comunidades rurales negras. Como resultado, en 2016 más de 2.600 comunidades autoidentificadas como antiguos quilombos fueron reconocidas por la Fundação Palmares, si bien solo una pequeña fracción recibió los títulos de propiedad de las tierras.² La legislación de 2003 también estableció una serie de pro-

2 Para un listado actualizado de certificaciones de quilombos y títulos de tierra, véase <www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>.

gramas sociales y educativos para beneficio de los quilombos. Uno de los impactos más significativos de esta legislación ha sido el notable proceso de etnogénesis; los académicos han identificado numerosos procesos de formación identitaria con las nuevas políticas públicas, lo que ofrece una prueba convincente de la conexión que existe entre los incentivos jurídicos y el debilitamiento del silencio racial (Pacheco Oliveira, 1998; Arruti, 2006; French, 2009; O'Dwyer, 2001).

La Constitución de 1988 orientó las discusiones sobre identidad racial y racismo que habrían de expandirse y fortalecerse durante la década de los noventa, que finalmente dieron lugar a un corpus sólido de iniciativas políticas a la altura del siglo XXI que colocaron la cuestión racial y la voz de los afrodescendientes en el centro de los debates nacionales sobre justicia social, igualdad y ciudadanía. Los pasos legales se aceleraron después del año 2000, primero en los últimos años del gobierno de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) y luego, especialmente, durante el mandato de Luíz Inácio Lula da Silva (2003-2010).

En respuesta directa a las demandas de un creciente movimiento de la población afrodescendiente, muchas de estas leyes ordenaron que se reconocieran oficialmente las formas culturales y contribuciones históricas afrobrasileñas. El Decreto 3.551/2000 permitió que las formas culturales afrobrasileñas se instituyeran como patrimonio cultural, una iniciativa que llevó al reconocimiento oficial de tradiciones musicales como el samba de roda y el jongo e incluso herencias culinarias como el *acarajé*. En enero de 2003, la Ley 10.639 introdujo la enseñanza de la historia y la cultura afrobrasileña como asignatura obligatoria en los planes de estudio de las escuelas privadas y públicas, y estableció las “Directivas culturales nacionales para la educación sobre las relaciones etnorraciales y la enseñanza de la historia y la cultura afrobrasileñas”. En 2008, la Ley 11.645 hizo extensivo ese mandato educativo multicultural a la historia y la cultura del Brasil indígena (Abreu y Mattos, 2008; Lima, 2013).

Al tomar nota de las esperanzas que generan estas leyes, las fronteras entre la investigación y el activismo a menudo se han desdibujado, sobre todo porque los académicos afrodescendientes han asumido un papel más protagónico en las universidades brasileñas. Algunos han escrito nuevos libros de texto que destacan la historia y la cultura afrobrasileñas (De Albuquerque y Fraga Filho, 2006) y muchos han escrito monografías (Abreu, Mattos, y Vianna, 2010). En asociación con los movimientos de negros y residentes de quilombos, los académicos han trabajado con las propias comunidades para filmar documentales que relatan el impacto colectivo de los afrobrasileños en

la vida nacional de Brasil, con el foco puesto en prácticas culturales como el jongo, la capoeira y el maracatú (Cicalo, 2012, 2015; Saillant, 2010; Mattos y Abreu, 2012). En todos estos casos, los investigadores han ayudado a redireccionar recursos institucionales que alguna vez pudieron haber promovido únicamente las formas eruditas de aprendizaje del Atlántico Norte hacia el rescate y el reconocimiento jurídico de la memoria histórica afrobrasileña. También han ayudado a multiplicar los procesos de visibilidad étnica y formación identitaria como los que se registraron en el caso de los quilombos (Arruti, 2006; Mattos, 2006, 2008).

Este nuevo lenguaje jurídico sobre el tema racial fue mucho más allá del simbolismo a la hora de alentar a los brasileños a afirmar su origen afrobrasileño. En 1996, Fernando Henrique Cardoso respondió a una movilización masiva de afrobrasileños convirtiéndose en el primer presidente brasileño en reconocer el significado histórico del racismo en Brasil y al sugerir iniciativas de acción afirmativa a modo de reparación. Si bien al principio fue poco lo que se logró concretar a nivel federal, la década de los noventa fue testigo de una oleada de iniciativas de acciones afirmativas en el ámbito tanto público como privado (Andrews, 2004; Telles, 2004). Después de la conferencia de Durban, durante la presidencia de Lula da Silva, las acciones a nivel federal se aceleraron. El Decreto 4.228/2002 instituyó el Programa Nacional de Acción Afirmativa en la burocracia federal y desencadenó una larga serie de leyes federales progresistas. En 2003, el Decreto 4.886 creó la Secretaría Especial de Políticas para la Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR) para coordinar nuevas iniciativas a nivel federal. En 2010, después de mucha controversia, el gobierno aprobó el Estatuto de la Igualdad Racial, que usó la autoidentificación racial como base para una serie de políticas antidiscriminatorias y exigió que en todo documento público se incluyera la información sobre raza y color de piel para facilitar las medidas de reparación y acción afirmativa (Hernández 2013).³

En 2012, después de una década de experimentación, los cupos etnoraciales fueron ley en todas las universidades federales (Telles y Paixão, 2013). Los programas pilotos, comenzando con la Universidad

3 El Estatuto de Igualdad Racial fue objeto de gran controversia entre los académicos brasileños. Algunos creían que el estatuto sería un gran paso en favor de romper el silencio racial (Abreu y Mattos, 2008; Saillant, 2010), mientras que otros pensaron que exacerbaría la división racial (Maggie y Barcelos Rezende, 2002; Fry et al., 2007). El conflicto suscitado en el Congreso Nacional en torno de la sanción de la Ley en 2010 se presenta en el documental *Raça*, dirigido por Joel Zito Araújo y Meg Mylan (2013).

estadual de Río de Janeiro en el año 2000 y expandiéndose a 49 universidades federales y estatales en 2010, ya habían triplicado la representación negra en la educación superior brasileña entre 2001 y 2011, que pasó de 10,2 a 35,8 por ciento (Corbucci, 2014). Pero después de la Ley de 2012, el 50 por ciento de todas las vacantes de las universidades federales fueron gradualmente reservadas para estudiantes negros o para graduados de escuelas públicas. De acuerdo con los datos de la Secretaría Nacional de Igualdad Racial (SEPPIR), esta nueva política permitió el acceso a la universidad a aproximadamente 15.000 estudiantes negros entre 2013 y 2015. Para 2016, los funcionarios esperaban poder cumplir con la mitad del cupo total (SEPPIR, 2016). A pesar de que las reparaciones no recibieron un respaldo jurídico equivalente (Saillant, 2010), la Asociación Nacional de Abogados brasileños en 2015 aprobó la decisión de formar una Comisión de la Verdad sobre la Esclavitud y aún resta por conocerse las recomendaciones en esa materia.

La acción afirmativa, por propia definición, introdujo forzosa-mente el lenguaje racial y el tema de la identidad en el *mainstream* sociopolítico. La autoidentificación de afrodescendiente es fundamental para la implementación de estas políticas y es un prerrequisito para acceder a los nuevos derechos y oportunidades. Este requerimiento movió el espectro tradicional de identidades de color de Brasil reducido a la dicotomía negro-blanco y esto, sumado a la movilización afrobrasileña, permitió dar lugar a un claro aumento de la autoidentificación de afrodescendiente (Nobles, 2000; Loveman, 2014). En el censo de 2010, Brasil oficialmente se convirtió en una nación de mayoría negra, con un 43,1 por ciento de la población (82 millones) que se identifica como *parda* y 7,6 por ciento (15 millones) que se identifica como *preta*. La población que se declara blanca cayó del 53,7 por ciento en 2000 a 47,7 por ciento (91 millones) en 2010. Estos porcentajes han continuado aumentando: en 2013, el 8,6 por ciento de la población se autodeclaraba *preta* y el 45,0 por ciento *parda* (IBGE, 2014). Las políticas públicas y las movilizaciones de las bases han confluído para crear una población brasileña más dispuesta a asumirse como afrodescendiente.

CONCLUSIÓN: LOS LÍMITES INSTITUCIONALES DE LA VOZ RACIAL

Desde mediados de la década de los ochenta, la combinación de activismo y gobierno progresista ha erradicado muchas formas obvias de racismo institucionalizado de la vida pública brasileña. Los analfabetos votaron durante tres décadas y su participación política ha tenido un impacto decisivo en promover la inclusión racial y social. Hace ya

tiempo que la política inmigratoria ha dejado de ser una herramienta obvia de blanqueamiento y la acción afirmativa es la única política de contratación basada en la raza con estatura legal. Los que practican candomblé y maracatú siguen siendo amenazados por casos de intolerancia religiosa (Saillant, 2010), pero la idea de que las prácticas culturales afrobrasileñas puedan ser perseguidas o penalizadas por el Estado hoy parece casi inconcebible.

Muchas iniciativas han buscado, asimismo, eliminar formas más sutiles de sesgo institucional. Los procedimientos para acceder a los derechos públicos se simplificaron, las instituciones públicas extendieron su presencia en los barrios urbanos carenciados y en las regiones alejadas, y los trabajadores domésticos y rurales obtuvieron un acceso sin precedentes a los beneficios laborales y al sistema de seguridad social. El ámbito jurídico también comenzó a trabajar –muy lentamente– en pos de otorgar reparaciones y protección contra la discriminación de manera más sistemática. El trato diferencial basado en cuestiones raciales hoy se considera inconstitucional y un delito, y la nueva política de visibilizar la raza en las estadísticas oficiales ha hecho más fácil la tarea de exponer la discriminación racial. Las demandas colectivas y la ampliación del precedente vinculante han aumentado la cantidad de fallos progresistas. Los afrodescendientes han ido gradualmente aumentando (aunque todavía resulta un proceso muy lento) su representación entre los legisladores y profesionales letrados; los tribunales civiles y laborales han demostrado tener capacidad para responder a las demandas por sesgo racial, y los jueces de los tribunales superiores han dado un fuerte respaldo a las acciones afirmativas.

Las medidas económicas también han llevado a un progreso significativo. Debido a la estrecha correlación entre raza y clase, las iniciativas jurídicas que apuntaron a la pobreza y la exclusión social han mejorado sustancialmente al conjunto de la población afrodescendiente de Brasil. En un breve período al principio de los años dos mil, se produjo una rápida expansión económica que llegó de la mano de inversiones en el lanzamiento de empresas regionales que expandió el bienestar a los muy pobres, incrementó el salario mínimo y aumentó el acceso a la vivienda, los servicios de salud y los servicios urbanos y educativos. Como resultado, Brasil abandonó su largo reinado como el país más desigual del mundo: el hambre extremo y el analfabetismo casi desaparecieron, la mortalidad infantil cayó en picada, diez millones de personas salieron de la pobreza, la tasa de escolaridad se disparó a niveles altísimos, el mercado de trabajo formal se expandió y los sectores más pobres de la población comenzaron a disfrutar del

acceso al consumo. Aun si se tienen en cuenta las tendencias políticas progresistas y la severa crisis económica de mediados de la década actual, la mayoría de los afrobrasileños hoy tienen mejor acceso a los recursos públicos que nunca antes. También sufren menos severamente los devastadores impactos intergeneracionales de la exclusión social y la desigualdad extrema.

Sin embargo, todos estos logros se apoyan en cimientos muy frágiles. La crisis política de 2016, en la que Dilma Rousseff fue interpelada en medio de una enorme controversia, marcó un viraje importante hacia el conservadurismo en el paisaje político de Brasil. Desde entonces, los políticos que se oponen a la legislación progresista que ayudó a disminuir la desigualdad racial después del año 2000 han asumido la dirección de los organismos encargados de hacerla cumplir (Bessone, Galotti Mamigonian y Mattos, 2016). Esto, junto con la deslegitimación general del Estado agobiado de acusaciones de corrupción y patrimonialismo, ha puesto la acción afirmativa así como las leyes que promueven la igualdad social y cultural en riesgo.

Incluso más allá de la coyuntura política inmediata, hay muchas razones para creer que algunas de las formas más profundas de la exclusión jurídico-racial han persistido obstinadamente incluso en las mejores épocas. Uno de los problemas más complicados radica en la infraestructura jurídica de Brasil. El acceso a los derechos y a las garantías jurídicas positivas sigue siendo limitado en formas que impactan desproporcionadamente en los afrobrasileños. Los tribunales están atestados de expedientes, los abogados son caros y los individuos a menudo carecen de firmeza para impugnar las leyes inconstitucionales o reclamar los beneficios constitucionales que les caben. El sesgo judicial y la resistencia a los juicios por casos de desigualdad siguen siendo un problema, junto con el acceso al conocimiento necesario y a la representación letrada. Las personas que más necesitan reclamar por sus derechos y protecciones a menudo son las que menos acceso a ellos tienen.

Hay un problema más grave que involucra políticas inadecuadas, discriminatorias y abusivas (Telles, 2004: 166-69). Las poblaciones afrodescendientes continúan teniendo un acceso desproporcionadamente insuficiente a la protección policial y sus comunidades siguen sufriendo desproporcionadamente la violencia producto de las drogas y la extorsión de las fuerzas de seguridad. Tiempo después de que la Constitución de 1988 prohibiera la discriminación racial, la policía todavía (e incluso cada vez más) somete a los afrobrasileños pobres a un acoso injustificado, a abusos de sus derechos civiles y a la muerte. En 2015, sin contar los asesinatos ocasionados

por las milicias privadas, los policías de Río de Janeiro y Sao Paulo admitieron haber cometido dos muertes por día en cada una de las ciudades. En todo el territorio de Brasil un total de 3.320 personas murieron a manos de la policía. La gran mayoría de las víctimas eran hombres afrodescendientes (Fórum Brasileira de Segurança Pública, 2016: 19). En un año promedio, las fuerzas de la policía brasileña matan muchas veces a más personas que las que fueron asesinadas durante los 21 años que duró la dictadura en Brasil y su tasa de letalidad es mayor que el de países con una incidencia más alta del crimen violento (Americas Watch, 1987, 1993; Human Rights Watch / Americas, 1997; Human Rights Watch, 2009, 2016, 2017; Brinks 2003, 2005; Caldeira, 2000). El hecho de que podamos identificar la injusticia racial en estos asesinatos es una consecuencia de la ruptura del silencio racial en las prácticas estadísticas de Brasil (Waiselfisz, 2016). Pero esto es poco consuelo ya que la violencia estatal racializada continúa viva. La desconfianza que genera la policía hace que para las poblaciones afrobrasileñas pobres resulte prácticamente imposible reclamar plenamente su protección cotidiana y tal vez esto explique bastante las tasas relativamente bajas de causas abiertas por el delito de racismo, tal como se definió en la Ley Caó de 1989.

También ha sido muy desafiante transformar el rol esquivo que ha cumplido la informalidad en (des)ordenar la ciudadanía brasileña y perpetuar las jerarquías raciales. La vivienda subsidiada y los planes innovadores de regularización de la titularidad de la tierra no han logrado, en muchos lugares, acabar con la informalidad habitacional de los pobres, mientras que las disposiciones estrictas para formalizar a los trabajadores domésticos y de otros ámbitos han tenido un éxito relativo. Si bien el boom económico disminuyó el porcentaje de informalidad en el mercado laboral y habitacional, hay indicios de que esto fue meramente una variación cíclica. En la crisis de mediados de la década actual, al igual que lo que ocurrió históricamente, la informalidad es un refugio para quienes no pueden acceder al universo de la formalidad, lo que los expone a la explotación privada a cambio de encontrar canales viables de trabajo y vivienda. Hay todavía una estrecha correlación entre raza e informalidad: la amplia mayoría de los habitantes de favelas son afrodescendientes y aquellos que no lo son *quase pretos de tão pobres* (“casi negros de tan pobres”). De hecho, la condición de la favela o la periferia urbana sirve como metáfora del Afrobrasil moderno; dinámico, visible, movilizad, de alguna manera nacionalmente emblemática, pero todavía no integrado plenamente o en igualdad de condiciones en el ámbito jurídico. Casi 500 años después de que la esclavitud echara

raíces en suelo brasileño, la justicia racial tiene una voz y un conjunto de herramientas jurídicas, pero aún resta que logren modificar las profundas estructuras institucionales que promueven la desigualdad racial en todos los niveles de la sociedad brasileña.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, M. 1988 *Evolução urbana do Rio de Janeiro* (Río de Janeiro: IPPUR / J. Zahar) Segunda edición.
- Abreu, M. y Mattos, H. 2008 “Em torno das diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana: Uma conversa com historiadores” en *Estudos Históricos*, N° 21: 5-20.
- Abreu, M. y Mattos, H. y Vianna Dantas, C. 2010 “Em torno do passado escravista: As ações afirmativas e os historiadores” en *Antíteses*, Vol. 3, N° 5: 21-37.
- Adorno, S. 1999 “Racial Discrimination and Criminal Justice in São Paulo” en Reichman, R. (ed.) *Race in Contemporary Brazil* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in 20th Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alberto, P. 2012 “Of Sentiment, Science and Myth: Shifting Metaphors of Racial Inclusion in Twentieth-Century Brazil” en *Journal of Social History*, Vol. 37, N° 3: 261-96.
- Alonso, A. 2015 *Flores, votos e balas: O movimento abolicionista brasileiro (1868-1888)* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Álvarez, M. C. 2003 *Bacharéis, criminologistas e juristas: Saber jurídico e nova escola penal no Brasil* (San Pablo: Método).
- Americas Watch 1987 *Police Abuse in Brazil: Summary Executions and Torture in São Paulo and Rio de Janeiro* (Nueva York: Human Rights Watch).
- Americas Watch 1993 “Urban Police Violence in Brazil: Torture and Police Killings in São Paulo and Rio after Five Years” en *News from Americas Watch*, Vol. 5, N° 5: 1-30.
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 1992 “Racial Inequality in Brazil and the United States: A Statistical Comparison” en *Journal of Social History*, Vol. 26, N° 2: 229-264.
- Andrews, G. R. 1996 “Brazilian Racial Democracy, 1900-90: An American Counterpoint” en *Journal of Contemporary History*, Vol. 31, N° 3: 483-507.

- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nueva York: Oxford University Press).
- Araújo, J. Z. y Megan, M. 2013 *Raça: Um filme sobre a igualdade* (Brasil / Estados Unidos: Príncipe Productions / Casa da Criação).
- Arruti, J. M. 2006 *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola* (Bauru: EDUSC).
- Azevedo, T. 1955 *As elites de cor numa cidade brasileira: Um estudo de ascensão social* (San Pablo: Companhia Editora Nacional).
- Azevedo, E. 1999 *Orfeu de Carapinha: A trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo* (Campinas: Editora da Unicamp).
- Azevedo, E. 2010 *O direito dos escravos* (Campinas: Editora da Unicamp).
- Azevedo, C. M. M. 1987 *Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites - século XIX* (San Pablo: Paz e Terra).
- Bastide, R. y Fernandes, F. 1955 *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (San Pablo: Anhembi).
- Beattie, P. 2001 *The Tribute of Blood: Army, Honor, Race and Nation in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Benchimol, J. L. 1990 *Pereira Passos: Um Haussmann tropical* (Río de Janeiro: Biblioteca Carioca Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro).
- Berlin, I. 1988 *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America* (Cambridge: Harvard University Press).
- Bessone, T.; Galotti Mamigonian, B. y Mattos, H. 2016 *Historiadores pela democracia: O golpe de 2016 e a força do passado* (San Pablo: Alameda).
- Borges, D. 2001 "Healing and Mischief: Witchcraft in Brazilian Law and Literature, 1890-1922" en Aguirre, C.; Joseph, G. y Salvatore, S. (eds.) *Crime and Punishment in Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Borucki, A.; Eltis, D. y Wheat, D. 2015 "Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America" en *American Historical Review*, Vol. 12, N° 2: 433-461 [DOI: 10.1093/ahr/120.2.433].
- Brinks, D. 2003 "Informal institutions and the rule of law: The judicial response to state killings in Buenos Aires and São Paulo in the 1990s". *Comparative Politics*, Vol. 36, N° 1: 1-19.
- Brinks, D. 2008 "Inequality, Institutions and the Rule of Law: The Social and Institutional Bases of Rights" (Notre Dame: Kellogg Institute - Working Paper Series) Working Paper 351.
- Butler, K. 1998 *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador* (New Brunswick: Rutgers University Press).

- Caldeira, T. P. R. y Holston, J. 1999 “Democracy and Violence in Brazil” en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, N° 4: 691-729.
- Caldeira, T. 2000 *City of Walls: Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo* (Berkeley: University of California Press).
- Cano, I. 2010a “Racial Bias in Police Use of Lethal Force in Brazil” en *Police Practice and Research*, Vol. 11, N° 1: 31-43.
- Cano, I.; Ribeiro, L. y Meireles, E. 2010b “Race Crime and Criminal Justice in Brazil” en Kalunta-Crumpton, A. (ed.) *Race Crime and Criminal Justice: International Perspectives* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Cardoso, A. 2010 *A construção da sociedade do trabalho no Brasil* (Río de Janeiro: FGV / Faperj).
- Cardoso, A. 2016 “Informality and Public Policies to Overcome it: The Case of Brazil” en *Sociologia e Antropologia*, Vol. 6, N° 2: 321-49.
- Carle, S. 2011 “A Social Movement History of Title VII Disparate Impact Analysis” en *Florida Law Review*, Vol. 63, N° 1: 251-300.
- Carneiro, M. L. T. 1988 *Preconceito racial no Brasil Colônia* (San Pablo: Brasiliense).
- Carrara, S. L. 1990 “A ciência e doutrina da identificação no Brasil” en *Religião e Sociedade*, Vol. 15, N° 1: 83-105.
- Carrara, S. L. 1998 *Crime e loucura: O aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século* (Río de Janeiro: UERJ).
- Carvalho, J. M. 1987 *Os bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Carvalho, J. M. 2002 *Cidadania no Brasil. O longo caminho* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira) Tercera edición.
- Caulfield, S. 2000 *In Defense of Honor: Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth-Century Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Caulfield, S. 2012 “The Right to a Father’s Name: A Historical Perspective on State Efforts to Combat the Stigma of Illegitimate Birth in Brazil” en *Law and History Review*, Vol. 30, N° 1: 1-36.
- Chakrabarty, D. 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press).
- Chalhoub, S. 1990 *Visões da liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Chalhoub, S. 1996 *Cidade febril: Cortiços e epidemias na corte Imperial* (San Pablo: Companhia das Letras).

- Chalhoub, S. 2001 *Trabalho, lar e botequim: O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque* (Campinas: Editora da Unicamp) Segunda edición.
- Chalhoub, S. 2006 “The Politics of Silence: Race and Citizenship in Nineteenth-Century Brazil” en *Slavery and Abolition*, Vol. 27, N° 1: 73-87.
- Chalhoub, S. 2011 “The Precariousness of Freedom in a Slave Society Brazil in the Nineteenth Century” en *International Review of Social History*, Vol. 56, N° 3: 405-439.
- Chalhoub, S. 2012 *A força da escravidão: Ilegalidade e costume no Brasil escravista* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Chazkel, A. 2015 “History Out of the Ashes: Remembering Brazilian Slavery after Rui Barbosa’s Burning of the Documents” en Aguirre, C. y Villa-Flores, J. (eds.) *From the Ashes of History: Loss and Recovery of Archives and Libraries in Modern Latin America* (Raleigh: A Contracorriente).
- Cicalo, A. 2012 *Urban Encounters: Affirmative Action and Black Identities in Brazil* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Cicalo, A. 2015 “From Public Amnesia to Public Memory: Re-Discovering Slavery Heritage in Rio de Janeiro” en Araujo, A. L. (ed.) *African Heritage and Memory of Slavery in the South Atlantic World* (Amherst: Cambria Press).
- Conrad, R. E. 1972 *The Destruction of Brazilian Slavery 1850-1888* (Berkeley: University of California Press).
- Corbucci, P. R. 2014 *Evolução do acesso de jovens à educação superior no Brasil* (Brasília: IPEA).
- Cortez Wissenbach, M. C. 1998 *Sonhos africanos, vivências ladinas: Escravos e forros em São Paulo 1850-1880* (San Pablo: Hucitec).
- Costa, H. 2013 “Era junho de 1880: Notas acerca da discussão da reforma eleitoral e os libertos” en *Anais do 60: Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional* (Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina).
- Costa Pinto, L. de A. 1953 *O negro no Rio de Janeiro: Relações raciais numa sociedade em mudança* (San Pablo: Companhia Editora Nacional).
- Costa Ribeiro Filho, C. A. 1994 “Clássicos e positivistas no moderno direito penal brasileiro” en Herschman, M. y Pereira, C. A. (eds.) *A invenção do Brasil Moderno* (Rio de Janeiro: Rocco).
- Cottrol, R. J. 2013 *The Long, Lingering Shadow: Slavery, Race, and Law in the American Hemisphere* (Athens: University of Georgia Press).

- Da Costa, E. V. 1966 *Da senzala à colônia* (San Pablo: DIFEL).
- Da Matta, R. 1991 "Do You Know Who You Are Talking To? The Distinction between Individual and Person in Brazil" en Da Matta, R. (ed.) *Carnivals, Rogues and Heroes* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- Dávila, J. 2003 *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Dávila, J. 2010 *Hotel Trópico: Brazil and the Challenge of African Decolonization, 1950-1980* (Durham: Duke University Press).
- De Albuquerque, W. 2009 *O jogo da dissimulação: Abolição e cidadania negra no Brasil* (San Pablo: Companhia das Letras).
- De Albuquerque, W. y Fraga Filho, W. 2006 *Uma história do negro no Brasil* (Salvador: CEAQ/Fundação Palmares).
- De Alencastro, L. F. 2000 *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul* (San Pablo: Companhia das Letras).
- De Alencastro, L. F. 2014 "As cotas raciais na UNB: Um parecer apresentado ao Supremo Tribunal Federal contra a ADPF 186" en Gomes, F. y Domingues, P. (eds.) *Políticas da Raça* (Rio de Janeiro: Selo Negro).
- de la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- de la Fuente, A. 2004 "Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited" en *Law and History Review*, Vol. 22, N° 2: 339-69.
- de la Fuente, A. 2007 "Slaves and the Creation of Legal Rights in Cuba: *Coartación and Papel*" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 87, N° 4: 652-92.
- De Souza Cunha Ozanam, I. 2013 *Capoeira e capoeiras entre a guarda negra e a educação física no Recife* (Recife: Universidade Federal de Pernambuco).
- De Souza Cunha Ozanam, I. y Guillen, I. 2014 "Com a licença da polícia: Maracatu e capoeira no Recife no primeiro carnaval do século XX" en Gomes, F. y Domingues, P. (eds.) *Políticas da raça: Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil* (San Pablo: Selo Negro).
- Dean, W. 1969 *The Industrialization of São Paulo, 1880-1945* (Austin / Londres: University of Texas Press).
- De Sousa Santos, B. 1977 "The Law of the Oppressed: The Construction and Reproduction of Legality in Pasargada" en *Law and Society Review*, Vol. 12, 1: 5-126.

- Do Valle Silva, N. y Hasenbalg, C. A. 1988 *Estrutura social, mobilidade e raça* (Rio de Janeiro: Vértice).
- Do Valle Silva, N. y Hasenbalg, C. A. 1992 *Relações raciais no Brasil contemporâneo* (Rio de Janeiro: Rio Fundo).
- Dos Santos, W. G.. 1979 *Cidadania e justiça* (Rio de Janeiro: Campus).
- Du Bois, W. E. B. 1914 “Brazil” en *The Crisis* 7 de abril, pp. 286-87.
- Elkins, S. 1959 *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (Chicago: University of Chicago Press).
- Feltran, G. 2013 “Sobre anjos e irmãos” en *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Nº 56: 43-72.
- Feltran, G. 2011 *Fronteiras de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo* (San Pablo: Editora Unesp / CEM).
- Fernandes, F. 1965 *A integração do negro na sociedade de classes* (San Pablo: Dominus).
- Fernandes, F. 1972 *O negro no mundo dos brancos* (San Pablo: DIFEL).
- Ferreira, R. A. 2005 *Senhores de poucos escravos: Cativo e criminalidade num ambiente rural, 1830-1888* (San Pablo: Editora da Unesp).
- Ferrer, A. 2014 *Freedom’s Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fischer, B. 2007 “Partindo a cidade maravilhosa” en Gomes, F. y Gomes da Cunha, O. (eds.) *Quase cidadão: Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora da Fundação G. Vargas).
- Fischer, B. 2008 *A Poverty of Rights: Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio de Janeiro* (Stanford: Stanford University Press).
- Fischer, B. 2014 “A Century in the Present Tense: Crisis, Politics and the Intellectual History of Brazil’s Informal Cities” en Fischer, B.; McCann, B. y Auyero, J. (eds.) *Cities from Scratch* (Durham: Duke University Press).
- Flory, T. 1981 *Judge and Jury in Imperial Brazil, 1808-1871: Social Control and Political Stability in the New State* (Austin: University of Texas Press).
- Fontes, P. 2016 *Migration and the Making of Industrial São Paulo* (Durham: Duke University Press).
- Fórum Brasileiro de Segurança Pública 2016 *100 Anuário Brasileira de Segurança Pública* (San Pablo: FBSP).
- Fraga, W. 1996 *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX* (Salvador: EDUFBA).

- Fraga, W. 2016 *Crossroads of Freedom: Slavery and Post-Emancipation in Bahia, Brazil (1870-1910)* (Durham: Duke University Press).
- Frazier, E. F. 1942 "Brazil Has No Race Problem" en *Common Sense* 11: 363-65.
- Freitas de Jesus, A. L. 2007 *No sertão das Minas: Escravidão, violência e liberdade no norte de Minas, 1830-1888* (San Pablo: Editora Annablume).
- French, J. 2009 *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's North-east* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- French, J. 2004 *Drowning in Laws* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Freyre, G. 1951 *Sobrados e mucambos*. Segunda edición (Rio de Janeiro: J. Olympio).
- Freyre, G. 1959a *Ordem e progresso* (Rio de Janeiro: J. Olympio).
- Freyre, G. 1959b *New World in the Tropics* (Nueva York: Random House).
- Fry, P. 1985 "Direito positivo versus direito clássico: A psicologização do crime no Brasil no pensamento de Heitor Carrilho" en Figueira, S. A. (ed.) *Cultura e psicanálise* (San Pablo: Brasiliense).
- Fry, P. 1996 "O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a política racial no Brasil" en *Revista USP*, N° 28: 122-35.
- Fry, P. 1999 "Color and the Rule of Law in Brazil" en Méndez, J.; O'Donnell, G. y Pinheiro, P. S. (eds.) *The (Un)Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* (Notre Dame: Notre Dame University Press).
- Fry, P. y Carrara, S. 1986 "As vicissitudes do liberalismo no direito penal brasileiro" en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 1, N° 2: 48-54.
- Fry, P. et al. (eds.) 2007 *Divisões perigosas: Políticas raciais no Brasil contemporâneo* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Galotti Mamigonian, B. 2017 *Africanos livres: A abolição do tráfico de escravos no Brasil* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Genovese, E. 1969 *The World the Slaveholders Made: Two Essays in Interpretation* (Nueva York: Pantheon).
- Gidi, A. 2003 "Class Actions in Brazil: A Model for Civil Law Countries" en *American Journal of Comparative Law*, Vol. 51, N° 2: 311-408.

- Gnecco, C. y Zambrano, M. 2000 *Memorias hegemónicas, memórias dissidentes: El pasado como política de la historia* (Bogotá: Universidad del Cauca/Afro Editores Ltda).
- Gomes, A. M. C. 1979 *Burguesia e trabalho: Política e legislação social no Brasil, 1917-1937* (Rio de Janeiro: Campus).
- Gomes, A. M. C. 1988 *A invenção do trabalhismo* (San Pablo: Vértice).
- Gomes, F. S. 2006. *Histórias de quilombolas: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Gomes, F. S. y Gomes da Cunha, O. (eds.) 2007 *Quase-cidadão: Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil* (Rio de Janeiro: FGV).
- Gomes, F. S. y Domingues, P. 2014 *Políticas de raça: Experiências e legados da abolição e da pós-abolição* (San Pablo: Selo Negro).
- Gomes da Cunha, O. 2002 *Intenc ão e gesto: Pessoa, cor e a produc ão cotidiana da in)diferenc a no Rio de Janeiro, 1927-1942* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Gonçalves, R. S. 2013 *Favelas do Rio de Janeiro: História e Direito* (Rio de Janeiro: Pallas / PUC-Rio).
- Graham, R. 1990 *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Gray, R. 1987 "The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenço da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office" en *Past and Present*, Vol. 115, N° 1: 52-68.
- Grin, M. y Maio, M. C. 2013 "O antirracismo da ordem no pensamento de Afonso Arinos de Melo Franco" en *Topoi*, Vol. 14, N° 26: 33-45.
- Grinberg, K. 1994 *Liberata, a lei da ambigüidade: As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX* (Rio de Janeiro: Relume Dumará).
- Grinberg, K. 2001 "Freedom Suits and Civil Law in Brazil and the United States" en *Slavery and Abolition*, Vol. 22, N° 3: 66-82.
- Grinberg, K. 2002 *O fiador dos brasileiros: Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Guillen, I. C. M. 2008 "Maracatus-Nação, uma história entre a tradição e o espetáculo" en Guillen, I. (eds.) *Tradições e traduções: A cultura imaterial em Pernambuco* (Recife: Editora da UFPE).
- Guimarães, A. S. 1999 "Baianos e paulistas: Duas 'escolas' de relações raciais?" *Tempo Social*, Vol. 11, N° 1: 75-95.

- Guimarães, A. S. 2001 “Democracia racial: O ideal, o pacto e o mito” en *Novos Estudos*, N° 61: 147-62.
- Guimarães, A. S. 2002 *Classe, raças e democracia* (San Pablo: Editora 34).
- Guimarães, A. S. 2004 “Preconceito de cor e racismo no Brasil” en *Revista de Antropologia*, Vol. 47, N° 1: 9-43.
- Guimarães, A. S. 2006 “Depois da democracia racial” en *Tempo Social*, Vol. 18, N° 2: 269-87.
- Hasenbalg, C. 1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Río de Janeiro: Graal).
- Hellwig, D. 1990 “Racial Paradise or Run Around? Afro-North American Views of Race Relations in Brazil” en *American Studies*, Vol. 31, N° 2: 43-60.
- Hellwig, D. 1992 *African American Reflections on Brazil's Racial Paradise* (Filadelfia: Temple University Press).
- Hensler, B. 2007 “Não vale a pena? (Not Worth the Trouble?) Afro-Brazilian Workers and Brazilian Anti-Discrimination Law” en *Hastings International and Comparative Law Review*, Vol. 30, N° 3: 267-346.
- Hernandez, T. K. 2013 *Racial Subordination in Latin America* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Hespanha, A. M. y Santos, M. C. 1993 “Os poderes num Império oceânico” en Hespanha, A. M. (ed.) *História de Portugal*, Vol. 4 (Lisboa: Editoria Estampa).
- Hochman, G. 1998 *A era do saneamento: As bases da política de saúde pública no Brasil* (San Pablo: Hucitec / ANPOCS).
- Hochman, G. 2003 “Previdência e assistência social nos anuários estatísticos do Brasil” en Dos Santos Wanderley, G. y De Paiva Abreu, M. (eds.) *Estatísticas do século XX* (Río de Janeiro: IBGE).
- Hochman, G. y Lima, N. T. 1996 “Condenado pela raça, absolvido pela medicina: O Brasil descoberto pelo movimento sanitário da Primeira República” en Maio, M. C. y Santos, R. V. (eds.) *Raça, ciência e sociedade* (Río de Janeiro: FIOCRUZ / CCBB).
- Holloway, T. 1989 “A Healthy Terror: Police Repression of Capoeiras in Nineteenth Century Rio de Janeiro” en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 69, N° 4: 637-76.
- Holloway, T. 1993 *Policing Rio de Janeiro: Repression and Resistance in a 19th-Century City* (Stanford: Stanford University Press).
- Holston, J. 2008 *Insurgent Citizenship* (Princeton: Princeton University Press).

- Huggins, M. 1984 *From Slavery to Vagrancy in Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Human Rights Watch / Americas 1997 *Police Brutality in Urban Brazil* (Nueva York: Human Rights Watch).
- Human Rights Watch 2009 *Lethal Force: Police Violence and Public Security in Rio de Janeiro and São Paulo* (Nueva York: Human Rights Watch). En <www.refworld.org/docid/4b1fc9322.html> acceso 9 de abril de 2017.
- Human Rights Watch 2016a “Good Cops are Afraid: The Toll of Unchecked Police Violence in Rio de Janeiro” en <www.refworld.org/docid/577fc5304.html> acceso 9 de abril de 2017.
- Human Rights Watch 2016b “Informe Mundial 2016: Brasil” en <www.hrw.org/world-report/2016/country-chapters/brazil> acceso 9 de abril de 2017.
- Human Rights Watch 2017 “Informe Mundial 2017: Brasil” en <www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/brazil> acceso 9 de abril de 2017.
- Hunter, R. y Shoben, E. W. 1998 “Disparate Impact Discrimination: American Oddity or Internationally Accepted Concept?” *Berkeley Journal of Employment and Labor Law*, Vol. 19, N° 1: 108-52.
- Ianni, O. 1987 [1966] *Raças e classes sociais no Brasil* (San Pablo: Brasiliense) Tercera edición.
- IBGE 2014 “Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios PNAD” en <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2014/defaultxls.shtm>>. acceso 9 de abril de 2017.
- Klein, H. y Vidal Luna, F. 2014 *The Economic and Social History of Brazil since 1889* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Kowarick, L. 1987 *Trabalho e vadiagem: A origem do trabalho livre no Brasil* (San Pablo: Brasiliense).
- Lacerda de Melo, M. 1978 *Metropolização e subdesenvolvimento: O caso de Recife* (Recife: UFPE).
- Lahon, D. 2001 *O negro no coração do Império. Uma memória a resgatar. Séculos XV-XIX* (Lisboa: Casa do Brasil).
- Lara, S. 2000 *Legislação sobre escravos africanos na América Portuguesa* (Madrid: Fundación Historica Tavera / Digibis).
- Lara, S. 2007 *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América Portuguesa* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Líbano Soares, C. E. 1994 *A negregada instituição: Os capoeiras no Rio de Janeiro* (Río de Janeiro: Biblioteca Carioca, Municipalidad de Río de Janeiro).

- Liberac Cardoso Simões Pires, A. 2004 *A capoeira na Bahia de Todos os Santos* (Porto Nacional: Fundação Federal de Tocantins / NEAB).
- Lima, M. 2013 "The Sound of Drums: Teaching and Learning African History and the History of Africans in Brazil" en Lovejoy, P y Benjamin Bowser, B. (eds.) *The Transatlantic Slave Trade and Slavery: New Directions in Teaching and Learning* (Trenton: Africa World Press).
- Love, J. 1980 *São Paulo in the Brazilian Federation* (Stanford: Stanford University Press).
- Lovell, P. A. (ed.) 1991 *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo* (Belo Horizonte: CEDEPLAR / FACE / UFMG).
- Lovell, P. A. 1994 "Race, Gender and Development in Brazil" en *Latin American Research Review*, Vol. 29, N° 3: 7-35.
- Lovell, P. A. 1999 "Persistence of Racial Inequality in Brazil" en *Journal of Developing Areas*, N° 33: 395-418.
- Lovell, P. A. 2000 "Race, Gender and Regional Labor Market Inequalities in Brazil" en *Review of Social Economy*, Vol. 58, N° 3: 277-293.
- Lovell, P. A. 2006 "Race, Gender, and Work in São Paulo, Brazil, 1960-2000" en *Latin American Research Review*, Vol. 41, N° 3: 63-87.
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Nueva York: Oxford University Press).
- Machado, M. H. 1988 *Crime e escravidão* (San Pablo: Brasiliense).
- Machado, M. H. 1994 *O plano e o pânico: Os movimentos sociais na década da abolição* (San Pablo: EDUSP).
- Machado, M. H. y Castilho, C. (eds.) 2015 *Tornando-se livre: Agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição* (San Pablo: EDUSP).
- Maggie, Y. 1992 *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil* (Río de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Maggie, Y. y Barcellos Rezende, C. (eds.) 2002 *Raça como retórica* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Maio, M. C. 1999 "O projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50" en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, N° 14: 41, 141-45.
- Maio, M. C. 2015 "Guerreiro Ramos interpela a Unesco: Ciências sociais, militância e antirracismo" en *Cadernos CRH*, N° 28: 73, 77-89.
- Marques, E. 2013 "Governing São Paulo: Governance Patterns in a Highly Unequal Metropolis", Presentado en *Lemann Dialogue* (mimeo).

- Marx, A. W. 1998 *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Mattos, H. 1995 *Das cores do silêncio: Os significados da liberdade no sudeste escravista -Brasil século XIX* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Mattos, H. 2001a "A escravidão moderna nos quadros do Império português: O Antigo Regime em perspectiva atlântica" en Fragoso, J.; Bicalho, M. F. y Gouvêa, M. de F. (eds.) *O Antigo Regime nos trópicos: A dinâmica imperial portuguesa séculos XVI-XVIII* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Mattos, H. 2001b *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico* (Rio de Janeiro: J. Zahar).
- Mattos, H. 2004 "Prefácio" en Cooper, F.; Holt, T. y Scott, R. *Além da escravidão: Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Mattos, H. 2006 "Remanescentes das comunidades dos quilombos: Memórias do cativo e políticas de reparação no Brasil" en *Revista USP*, N° 68: 104-11.
- Mattos, H. 2008 "Terras de Quilombo: Land Rights, Memory of Slavery, and Ethnic Identification in Contemporary Brazil" en Sansone, L.; Soumon, E. y Boubacar, B. (eds.) *Africa, Brazil, and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities* (Trenton: Africa World Press).
- Mattos, H. 2015 "The Madness of Justina and Januário Mina: Rethinking Boundaries between Free and Enslaved Labor in Nineteenth-Century Brazil" en *Quaderni Storici*, N° 1: 175-200.
- Mattos, H. y Abreu, M. 2012 "Stories of Jongsos: Hidden Memories and Public History in Brazil" en Diptee, A. y Trotman, D. (eds.) *Remembering Africa and its Diasporas: Memory, Public History and Representation of the Past* (Trenton: Africa World Press).
- Meade T. 1997 *Civilizing Rio: Reform and Resistance in a Brazilian City, 1889-1930* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Mendonça, J. 1999 *Entre a mão e os anéis: A lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil* (Campinas: Editora da Unicamp).
- Merrick, T. W. y Graham D. 1979 *Population and Economic Development in Brazil* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Moritz Schwarcz, L. 1993 *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930* (San Pablo: Companhia das Letras).

- Needell, J. 1987 "The Revolta Contra Vacina of 1904: The Revolt Against 'Modernization' in Belle-Époque Rio de Janeiro" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 67, N° 2: 233-69.
- Nobles, M. 2000 *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics* (Stanford: Stanford University Press).
- Novaes Pires, M. de F. 2003 *O crime na cor: Escravos e forros no alto sertão da Bahia 1830-1888* (San Pablo: Annablume / FAPESP).
- O'Dwyer, E. C. 2001 *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade* (Río de Janeiro: Fundação G. Vargas).
- Olival, F. 2001 *As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, mercê e venalidade em Portugal 1641-1789* (Lisboa: Estar Editora).
- Pacheco Oliveira, J. 1998 *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo* (Río de Janeiro: Contracapa).
- Paschel, T. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Peabody, S. y Grinberg, K. 2007 *Slavery, Freedom, and the Law in the Atlantic World* (Boston: Bedford / St Martin's).
- Pereira, A. A. 2013 *O mundo negro: Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil* (Río de Janeiro: Pallas / FAPERJ).
- Perrone-Moises, B. 1992 "Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)" en Carneiro da Cunha, M. (ed.) *História dos índios no Brasil* (San Pablo: Companhia da Letras).
- Petit Pinheiro, E. 2002 *Europa, França e Bahia: Difusão e adaptação de modelos urbanos* (Salvador: UFBA) Segunda edición.
- Pierson, D. 1942 *Negroes in Brazil* (Chicago: University of Chicago Press).
- Pinheiro, P. S. 2000 "Democratic Governance, Violence, and the (Un) Rule of Law" en *Daedalus*, Vol. 129, N° 2: 119-43.
- Pinheiro, P. S. 2002 "The Paradox of Democracy in Brazil" en *Brown Journal of World Affairs*, Vol. 7, N° 2: 113-22.
- Pirola, R. 2015 *Escravos e rebeldes nos tribunais do Império: Uma história social da lei de 10 de junho de 1835* (Río de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Racusen, S. 2002 "A Mulatto Cannot be Prejudiced: The Legal Construction of Racial Discrimination in Contemporary Brazil" en Tesis doctoral, Massachusetts Institute of Technology.
- Ramos, A. 1939 *The Negro in Brazil* (Washington: Associated Publishers).

- Reichman, R. (ed.) 1999 *Race in Contemporary Brazil* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Reis, J. J. 1993a "A greve negra de 1857 na Bahia" en *Revista USP*, N° 18: 6-29.
- Reis, J. J. 1993b *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore: J. Hopkins University Press) Trad. A. Brakel.
- Rios, A. L. y Mattos, H. 2005 *Memórias do cativo: Família, trabalho e cidadania no pós-abolição* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Rolnik, R. 1989 "Territorios negros nas cidades brasileiras" en *Estudos Afro-Asiáticos*, N° 17: 29-41.
- Roosevelt, T. 1914 "Brazil and the Negro" en *The Outlook*, N° 21: 409-11.
- Rosemberg, A. 2006 *Ordem e burla: Processos sociais, escravidão e justiça em Santos, década de 1880* (San Pablo: Alameda).
- Rosemberg, A. 2010 *De chumbo e festim: Uma história da polícia paulista no final do Império* (San Pablo: EDUSP/Fapesp).
- Rosero-Labbé, C. M. y Barcelos, L. C. (eds.) 2007 *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Russell-Wood, A. J. R. 1982 *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil* (Nueva York: St. Martin's).
- Saillant, F. 2010 *Le mouvement noir au Brésil 2000-2010: Réparations, droits et citoyenneté* (París: L'Harmattan).
- Scott, R. 1985 *Slave Emancipation in Cuba* (Princeton: Princeton University Press).
- Seigel, M. 2009 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).
- SEPPPIR 2016 *Em 3 anos, 150 mil negros ingressaram em universidades por meio de cotas* (Brasilia: SEPPPIR). En <<http://www.sepppir.gov.br/central-de-conteudos/noticias/2016/03-marco/em-3-anos-150-mil-negros-ingressaram-em-universidades-por-meio-de-cotas>> acceso 29 de noviembre de 2017.
- Seyferth, G. 2002 "Colonização, imigração e a questão racial no Brasil" en *Revista USP*, N° 53: 117-49.
- Seyferth, G. 2007 "Imigração, ocupação territorial e cidadania" en Gomes, F. y Da Cunha, O. G. (eds.) *Quase cidadão: Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora da Fundação G. Vargas).

- Sheriff, R. 2000 "Exposing Silence as Cultural Censorship: A Brazilian Case" en *American Anthropologist*, Vol. 102, N° 1: 114-32.
- Silva Jr., H. 2000 "Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa" en Guimarães, A. S. A. y Huntley, L. W. (eds.) *Tirando a máscara: Ensaio sobre o racismo no Brasil* (Río de Janeiro: Paz e Terra).
- Skidmore, T. 1993 *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (Durham: Duke University Press) Segunda edición.
- Spiller Pena, E. 1999 *Pajens da Casa Imperial: Jurisconsultos e escravidão no Brasil do século XIX* (Campinas: Editora da Unicamp).
- Stanziani, A. 2013 "Slavery, Debt and Bondage: The Mediterranean and the Eurasia Connection from the Fifteenth to the Eighteen Century" en Campbell, G. y Stanziani, A. (eds.) *Debt and Slavery in the Mediterranean and Atlantic World* (Londres: Pickering & Chatto).
- Staudt Moreira, P. R. 2003 *Os cativos e os homens de bem* (Porto Alegre: EST Edições).
- Stepan N. L. 1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press).
- Summerhill, W. R. 2003 *Order Against Progress: Government, Foreign Investment, and Railroads in Brazil, 1854-1913* (Stanford: Stanford University Press).
- Tannenbaum, F. 1946 *Slave and Citizen* (Boston: Beacon Press).
- Telles, E. 2004 *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Telles, E. y Paixão, M. 2013 "Affirmative Action in Brazil" en *LASA Forum*, Vol. 14, N° 2: 10-11.
- Toplin, R. 1975 *The Abolition of Slavery in Brazil* (Cambridge: Atheneum).
- Tushnet, M.; Fleisner, T. y Saunders, C. (eds.) 2013 *Routledge Handbook of Constitutional Law* (Nueva York: Routledge).
- Viana, L. 2007 *O idioma da mestiçagem: As irmandades de pardos na América portuguesa* (Campinas: Editora da Unicamp).
- Vincent, B. 2000 "Les Confréries de Noirs dans La Péninsule Ibérique (XVe. XVIIIe Siècles)" en Gonzales Cruz, D. (ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica* (Huelva: Universidad de Huelva y Centro de Estudios Rocieros).
- Wade, P. 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Wade, P. 2014 "Race, Multiculturalism and Genomics in Latin America" en Wade, P. et al. (eds.) *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America* (Durham: Duke University Press).

- Wagley, C. 1952 *Race and Class in Rural Brazil* (París: UNESCO).
- Waiselfisz, J. J. 2016 *Mapa da violência 2016: Homicídios por armas de fogo no Brasil* (Río de Janeiro: FLACSO).
- Weinstein, B. 2015 *The Color of Modernity: São Paulo and the Making of Race and Nation in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Wood, C. H. y Magno de Carvalho, J. A. 1988 *The Demography of Inequality in Brazil* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Zaluar, A. 1985 *A máquina e a revolta: As organizações populares e o significado da pobreza* (San Pablo: Brasiliense).

II

POLÍTICA

CAPÍTULO 6

CORRIENTES DE PENSAMIENTO SOCIOPOLÍTICO AFROLATINOAMERICANO

Frank Guridy y Juliet Hooker

El Partido Independiente de Color –fundado en 1909 por afrocaribeños veteranos de la guerra de independencia que continuaban enfrentando situaciones de discriminación racial en su vida diaria y de desigualdad en el acceso a los empleos públicos mejor pagados en la nueva república– planteaba lo siguiente: “No aspiramos a la supremacía del negro sobre el blanco, pero tampoco aceptamos, ni aceptaremos nunca, la del blanco sobre el negro” (citado en Helg, 1991: 110). El Partido Independiente de Color fue brutalmente reprimido por el Estado cubano, pero su existencia y las posiciones políticas que adoptó sirven para ilustrar temas claves del pensamiento político afrolatinoamericano, sobre todo en relación al desafío de cómo movilizarse contra el racismo en sistemas sociopolíticos en los que existe discriminación racial, pero cuya ideología oficial niega la importancia de la raza, en el sentido de que toda organización negra es considerada racista y antipatriótica. Los pensadores afrolatinoamericanos debieron luchar, durante mucho tiempo, con el problema del racismo “sin raza”: cómo exponer las prácticas de exclusión racial cuando el Estado nacional niega la existencia del racismo (Bonilla-Silva, 2009). Si bien el Partido Independiente de Color fue una organización que se adelantó a su tiempo en cuanto a abogar por la igualdad racial y criticar el racismo científico que predominaba en ese entonces y que justificaba la supremacía blanca, también estaba comprometido con lo que hoy se llamaría una “política de

respetabilidad negra”, que abarcaba la subordinación de la mujer, la plena integración de los afrodescendientes a la sociedad cubana y la adopción de normas culturales europeas. Al igual que la mayoría de los movimientos negros de entonces, definitivamente “no reivindicaba una cultura afrocubana separada” (Helg, 1991: 109). Más aún, algunos de los legisladores e intelectuales afrocubanos más destacados de la época, por temor a generar mayor represión contra los afrocubanos, no estuvieron de acuerdo con la creación del partido y fueron cómplices de su proscripción y la persecución a sus afiliados.

Decidimos empezar nuestra reseña del pensamiento político afro-latinoamericano con el Partido Independiente de Color porque es un buen ejemplo para mostrar dos características de este corpus que consideramos clave y que deseamos enfatizar en este capítulo. El pensamiento afro-latinoamericano no ha sido monolítico como tampoco ha sido suficientemente reconocido en la mayoría de las reseñas sobre el pensamiento latinoamericano. Los intelectuales afro-latinoamericanos no tenían una postura única respecto a cuál era la mejor manera de movilizarse para oponerse a las desigualdades sociopolíticas que enfrentaban ellos mismos y el resto de las personas de ascendencia africana en las sociedades latinoamericanas. También diferían en sus análisis sobre las causas de estas desigualdades y discrepaban sobre si los negros debían actuar como un grupo conjunto en Cuba y en otros países en la región. Sin embargo, a pesar de la riqueza y la complejidad del pensamiento afro-latinoamericano y a pesar de la creciente atención que ha recibido por parte de los investigadores (en particular, los historiadores del pensamiento), esta sigue siendo una tradición poco estudiada. Por ejemplo, el Partido Independiente de Color fue uno de los primeros partidos políticos negros que se constituyeron en América. Fue fundado en 1908, un año antes de que W. E. B. Du Bois y otros intelectuales afroamericanos crearan la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color (NAACP) en Estados Unidos en 1909. A pesar de su corta existencia, el Partido Independiente de Color constituye un ejemplo importante de las primeras organizaciones políticas negras que surgieron en el siglo XX en América. De hecho, junto con el Partido Autóctono Negro (1936-1944) en Uruguay y el FNB (Frente Negra Brasileira) (1931-1937), en Brasil, los afro-latinoamericanos fundaron algunas de las primeras instituciones políticas del hemisferio integradas exclusivamente por negros. Parte del trabajo que resta por hacerse en este campo entonces es rescatar las contribuciones de los pensadores afro-latinoamericanos y expandir el canon del pensamiento político latinoamericano y afroamericano (entendido en términos hemisféricos) para darles cabida. El objetivo de este capítulo

es reparar así la exclusión de los pensadores afrolatinoamericanos de los cánones del pensamiento latinoamericano y el pensamiento político negro (en el que ciertos intelectuales caribeños, como Frantz Fanon y C. L. R. James, son incluidos sistemáticamente).

Debido a la relación tensa que los pensadores afrodescendientes tuvieron con los Estados naciones en América Latina, el pensamiento afrolatinoamericano ofrece una visión diferente de las sociedades latinoamericanas y aborda en forma directa cuestiones que habrían quedado de otro modo poco exploradas por el pensamiento político latinoamericano. Desde la independencia, los pensadores afrolatinoamericanos (al igual que sus contrapartes indígenas) han puesto en tela de juicio los nacionalismos oficiales de la región que se proclamaban racialmente inclusivos (véase el Capítulo 8 en este volumen). De igual modo, en el período posterior a la independencia, a principios del siglo XIX, los pensadores afrolatinoamericanos lucharon por tener un lugar en las nuevas naciones de las que ahora formaban parte y a las que, en muchos casos, habían ayudado a fundar. Aunque después de la emancipación actuaron en el resquicio de lo que Jossiana Arroyo (2013: 23) ha llamado la “libertad sojuzgada”, los pensadores afrolatinoamericanos participaron e hicieron contribuciones importantes a los principales debates intelectuales que se dieron en América Latina en los siglos XIX y XX sobre el carácter de la patria poscolonial, la validez del racismo científico, la amenaza del imperialismo estadounidense y las formas de lograr una genuina democracia política y social, entre otros. Los intelectuales afrolatinoamericanos participaron así en la construcción y refutación de los discursos de inclusión y de “racismo sin raza” que coexistían con prácticas constantes de exclusión racial y modos informales y extrajurídicos de segregación y explotación.

Los intelectuales afrolatinoamericanos han participado, rechazado y adaptado una amplia diversidad de fuentes e ideas. Participaron en debates centrales de la política latinoamericana: en los esfuerzos por definir el significado de libertad y ciudadanía, así como las formas de comunidad política que mejor servían a los intereses de las nuevas naciones en el período poscolonial. La mayoría, aunque no todos, se sintieron atraídos por los movimientos políticos que abogaban por visiones racialmente inclusivas de la comunidad política. Otros defendían distintas versiones de posturas más conservadoras sobre el pensamiento racial, algunas de las cuales incluso replicaban las jerarquías coloniales. También hubo quienes, sobre todo en el siglo XX, influyeron y fueron influenciados por el pensamiento marxista y anti-imperialista que luchaba por generar formas de comunidad opuestas a los marcos nacionalistas liberales.

Valiéndonos de la tipología de Michael Dawson sobre las diferentes corrientes del pensamiento político negro, clasificamos las ideas formuladas por los pensadores afrolatinoamericanos de la siguiente manera: proyectos igualitarios de izquierda, liberalismo negro, marxismo negro, nacionalismo negro, feminismo negro y conservadurismo negro (Dawson, 2001). Por ejemplo, los pensadores afrolatinoamericanos conservadores, en general, ponían el énfasis en las acciones de autoayuda así como en el progreso económico o social individual y solían rechazar las iniciativas de organizarse por separado basándose en razones de raza o identidad negra. Por su parte, los pensadores afrolatinoamericanos liberales criticaban el racismo, pero a la vez promovían la asimilación a los Estados nacionales existentes, a los que por lo general consideraban capaces de estar a la altura de sus ideologías oficiales de inclusión racial. Los partidarios de las ideologías igualitarias radicales respaldaban el ideal de la democracia multirracial y a la vez subrayaban la necesidad de la organización política por separado de los afrodescendientes con visibilidad y fuerza de voz suficientes para presionar al Estado a trabajar activamente por la justicia y la reparación racial. Los nacionalistas negros rechazaban su asimilación a los Estados nacionales existentes y, en cambio, favorecían las alianzas diaspóricas de la población negra a nivel global y abogaban por diversas formas de autonomía negra. Por último, los pensadores afrolatinoamericanos marxistas privilegiaban la crítica al capitalismo al tiempo que intentaban responder a la falta de atención a cuestiones raciales por gran parte de la izquierda latinoamericana, mientras que, por su parte, las feministas afrolatinoamericanas han realizado un análisis interseccional en respuesta a la falta de atención a los temas de género en los movimientos negros, así como a los temas raciales en el *mainstream* feminista de América Latina. Aunque muchas veces estas posturas se superponen y convergen incluso en la obra de determinados intelectuales, nos resulta útil el marco de Dawson para resaltar las tendencias dominantes del pensamiento afrolatinoamericano.¹

Así, las orientaciones ideológicas y políticas de los distintos pensadores afrolatinoamericanos han sido bastante diversas. Los conservadores, como el activista de la independencia, abogado y político Antonio Pereira Rebouças (1798-1880), buscaban distanciarse de toda identidad

1 La forma en que Dawson entiende cada una de estas corrientes de pensamiento político negro se basa casi exclusivamente en la historia y la política afroamericana en los Estados Unidos. Por lo tanto, adaptamos sus categorías para describir las variantes del pensamiento negro que se desarrollan en un contexto específicamente latinoamericano.

negra y apoyaban las ideas de la asimilación, mientras que los liberales, como el líder de la independencia afrocubana, periodista y político Juan Gualberto Gómez (1854-1933), contribuyeron a la formulación de un discurso nacional de inclusión racial en Cuba.² Otros abrazaron proyectos políticos más radicales, como el intelectual afrobrasileño Abdias do Nascimento, que pasó de adherente del *mestiçagem* brasileño, a ser un proponente de la negritud y a ser un pensador panafricano y crítico de la democracia racial. La evolución de las ideas políticas de Do Nascimento a través del tiempo demuestra la fluidez de estas categorías y la diversidad ideológica del pensamiento afrolatinoamericano.

Analizar el pensamiento político negro en América Latina plantea varias cuestiones metodológicas. Una de ellas es quién cuenta como pensador, un tema estrechamente relacionado con los lugares en donde se producen las ideas políticas. En este capítulo hemos elegido centrarnos en pensadores individuales que dejaron su huella en un corpus suficientemente importante de trabajos publicados, de tal modo que sus ideas políticas pueden analizarse con detenimiento. No obstante, hay implicaciones de género en la elección de centrarnos en personas que dejaron un corpus significativo por escrito, ya que los desafíos que debieron enfrentar las mujeres negras para acceder a los sitios tradicionales de producción intelectual fueron todavía mucho más grandes que en el caso de los hombres negros. Esta elección podría también dar la impresión errónea de que el pensamiento afrolatinoamericano está formado por un corpus significativamente menor de lo que es en realidad. Esto se debe, en parte, a que las ideas políticas afrolatinoamericanas fueron formuladas en lugares no habituales. Históricamente, los pensadores afrodescendientes tendían a ser marginados del *mainstream* de las instituciones académicas, literarias y culturales de América Latina.³

2 Reboças fue hijo de un esclavo emancipado que buscó distanciarse lo más posible de África y la esclavitud; estaba comprometido con una versión totalmente desracializada del liberalismo, que rechazaba toda identificación por el color de la piel. Por tal razón, lo identificamos como un pensador afrolatinoamericano conservador. Para más información sobre Reboças, véanse Grinberg (2002) y Spitzer (1989). Gómez, mientras tanto, forjó una posición más complicada, razón por la cual lo consideramos un pensador afrolatinoamericano liberal. Presidió el Directorio Central de Sociedades de la Raza de Color en la última década del siglo XIX, que luchó por la ampliación de los derechos civiles de los afrocubanos y obtuvo importantes victorias sobre las autoridades coloniales españolas al obligarlas a prohibir las restricciones al matrimonio interracial y a poner fin a la segregación impuesta por el gobierno en las escuelas y otros espacios públicos; sin embargo, después de la independencia, también fue un opositor del Partido Independiente de Color.

3 El novelista, poeta, dramaturgo y escritor de cuentos brasileño Joaquim Maria Machado de Assis parece haber sido una excepción importante a esta regla, ya que

En el período colonial y principios del poscolonial, muchos pensadores afrolatinoamericanos emergieron de las clases medias urbanas conformadas por artesanos, un sector algo marginado de la economía política debido a que tenían ocupaciones manuales. Como han demostrado los historiadores y críticos literarios, las hermandades religiosas, los templos masónicos, las sociedades literarias, sociales y recreativas y la prensa negra activa fueron los repositorios del pensamiento afrolatinoamericano (Alberto, 2011; Andrews, 2010; Arroyo, 2013; de la Fuente, 2001; Geler, 2010).⁴ Las comunidades afrodescendientes crearon instituciones culturales e intelectuales sólidas en todo el hemisferio que se convirtieron en foros de discusión y movilización política. Por tal razón, en este capítulo usamos una definición amplia de pensamiento político. No nos restringimos a ensayos filosóficos o a textos explícitamente políticos, como constituciones o plataformas partidarias, sino a una variedad amplia de textos escritos por intelectuales que no pertenecían a la élite y que escribieron diferentes géneros, como poesía, memorias, ficción, etc., porque estos eran los foros en los que los pensadores afrolatinoamericanos volcaban sus ideas políticas. Tampoco limitamos nuestro análisis a los textos escritos, ya que también incluimos películas, por ejemplo, por entender que es otro medio en el que se articula el pensamiento político.

Abordar el pensamiento afrolatinoamericano no solo exige que amplíemos nuestra comprensión respecto de quién es un pensador, sino que también significa que necesitamos ser explícitos en cuanto a cómo entender el término “negro”. Nuestra contribución es explorar el tema del pensamiento afrolatinoamericano desde la perspectiva de los pensadores (la mayoría hombres y algunas mujeres) que se autoidentificaban, eran o son ahora considerados de ascendencia africana. Esto no niega la importante contribución a de los pensadores no negros a la evolución

fue uno de los fundadores de la Academia Brasileña de Letras y su primer presidente. Sin embargo, Machado, hijo de mulato y nieto de esclavos emancipados, ilustra, de hecho, cómo la inclusión negra se relaciona con el tipo de ideas políticas respaldadas por los intelectuales de ascendencia africana. A Machado, por ejemplo, se lo asociaba, al principio de su carrera, con la figura de un mulato pero “blanqueado” a medida que iba ganando prestigio; durante su vida, nunca abogó abiertamente por la abolición de la esclavitud. Sin embargo, ahora es considerado negro sin lugar a ambigüedad. Su identificación racial fue cambiando con el tiempo.

4 La marginación histórica de los pensadores afrolatinoamericanos continúa reproduciéndose hoy día en la política relativa a las traducciones, es decir, en las decisiones sobre qué textos y pensadores están disponibles para ser leídos fuera de su lengua original. Uno de los desafíos para los lectores que no son de habla hispana o portuguesa cuando tratan de ahondar en el pensamiento afrolatinoamericano es que la gran mayoría de estos textos no han sido traducidos al inglés.

del pensamiento afrolatinoamericano. Figuras como Gilberto Freyre en Brasil, Fernando Ortiz en Cuba y Gonzalo Aguirre Beltrán en México fueron fundacionales para la comprensión de la experiencia negra en la América Latina del siglo XX. Sin embargo, esa élite de “padres fundadores” de los estudios afrolatinoamericanos ya ha recibido mucha atención (Burke y Pallares-Burke, 2008; Arroyo, 2003; de la Fuente, 2010). Los pensadores afrolatinoamericanos abordaron el tema necesariamente desde una perspectiva diferente que los intelectuales de la élite a quienes se les reconoce el mérito de haber sido los primeros en celebrar las raíces africanas en las culturas y sociedades de Brasil, Cuba y México.

Dada la atención mucho más acotada que se les ha prestado a los pensadores negros, queremos poner el acento en las contribuciones que han hecho y que hasta ahora, en muchos casos, han sido pasadas por alto. Reconocemos los importantes debates que se han dado en América Latina sobre identidad racial y autoidentificación, en particular vinculados a la negritud (véanse Bourdieu y Wacquant, 1999; Hanchard, 2003). No obstante, la mayoría de los pensadores analizados en este capítulo abordaron directamente la cuestión de lo que significaba ser negro y latinoamericano, aun cuando utilizaron diferentes concepciones de negritud. Esto se refleja en las diversas nomenclaturas de negritud que utilizan en sus trabajos, por ejemplo: mulato, negro, afro, etc. De hecho, la riqueza de este corpus consiste precisamente en que nos ayuda a entender la complejidad del pensamiento negro porque los pensadores afrolatinoamericanos planteaban directamente lo que significaba ser negro a medida que pasaban por las diferentes categorías de mulato, negro, etcétera.

Nuestro capítulo también subraya la naturaleza masculina de gran parte del corpus del pensamiento afrolatinoamericano. En contextos donde el acceso a la educación era un privilegio escasamente posible para la mayoría de los afrolatinoamericanos, los hombres de ascendencia africana debieron hacer grandes esfuerzos para forjar una identidad como “*hombres cultos de color*” y exhibir su dominio de los conocimientos que a menudo los sojuzgaban. En este sentido, las tradiciones intelectuales afrolatinoamericanas reflejan las tendencias masculinas del pensamiento latinoamericano en términos más generales. Damos cuenta de esta brecha prestando especial atención al género y a la sexualidad en nuestro análisis sobre diferentes pensadores y tendencias y destacando las contribuciones de las feministas afrolatinoamericanas.

Nuestra concepción de América Latina también es amplia, y está especialmente consciente de los flujos transnacionales de ideas y personas a través del hemisferio. Como ocurre con cualquier resumen,

nuestro trabajo no abarca todo el arco geográfico posible y algunos países inevitablemente reciben más atención que otros, lo que refleja las importantes diferencias nacionales a la hora de preservar el archivo del pensamiento afrolatinoamericano. Si bien nos centramos en pensadores de Brasil y de la América hispana, también consideramos los vínculos entre pensadores negros de diferentes partes de América. El impacto de los encuentros y las conexiones transnacionales sobre el trabajo de los intelectuales negros en el hemisferio se hace evidente en las iniciativas antiimperialistas por lograr la unidad caribeña (como es la idea del nacionalista puertorriqueño Ramón Emeterio Betances de crear una Confederación Antillana en la segunda mitad del siglo XIX), y en la relación entre los movimientos panafricanos del Caribe anglófono, la Négritude del Caribe francófono y los movimientos negros en Estados Unidos y el continente latinoamericano a principios del siglo XX (Davis, 2007). De hecho, las investigaciones recientes han subrayado la centralidad de los diálogos en la diáspora y los encadenamientos transnacionales en la conformación del pensamiento afrolatinoamericano (Guridy, 2010; Andrews, 2010; Seigel, 2009; Landers, 2010), así como la ruta de influencia intelectual mucho menos reconocida por la que fuentes e ideas latinoamericanas pesaron sobre intelectuales afroamericanos estadounidenses (Hooker, 2017; Pereira Araujo, 2013).

La complejidad de las raíces y rutas del pensamiento afrolatinoamericano queda ejemplificada en figuras afrodiaspóricas como Maymie de Mena, la activista nacida en Nueva Orleans que a través del matrimonio pasó a ser parte de una comunidad afronicara-güense y luego se convirtió en una prominente líder de la UNIA o Universal Negro Improvement Association (Morris, 2016), y Arturo Schomburg, el intelectual afropuertorriqueño que se convirtió en un gran bibliófilo afroamericano y que pasó gran parte de su vida en la ciudad de Nueva York (Hoffnung-Garskof, 2001). De Mena y Schomburg han sido recuperados por los investigadores de hoy como dos afrolatinos (afrolatinoamericanos residentes en Estados Unidos) pioneros (véanse Jiménez Román y Flores, 2010 y el Capítulo 15 en este volumen). Las trayectorias y el movimiento a través de los espacios diaspóricos de estas figuras sugieren no solo que las fronteras entre la negritud latinoamericana y la estadounidense eran porosas, sino también que ideas y cuerpos viajaron por complicadas rutas hemisféricas (Rivera-Rideau, Jones y Paschel, 2016; Seigel, 2009). De allí que delinear los contornos del pensamiento afrolatinoamericano exige que pongamos atención a las complejidades de lo local, lo transnacional, y la traducción.

LA ESCLAVITUD Y LA LUCHA POR LA LIBERTAD

La esclavización funcionó como una forma de gobierno racial que sojuzgaba a la población de origen africano en América Latina, la que resistió a través de múltiples y creativas estrategias de autoemancipación. La lucha por la libertad de hombres y mujeres esclavizados en América Latina tomó una amplia variedad de formas, incluyendo: formas cotidianas de resistencia (como trabajar a ritmo lento, simular enfermedades, planear sabotajes, etc.), iniciar acciones legales contra los abusos de los amos, urdir huidas masivas para escapar de la esclavitud y llevar adelante revoluciones y levantamientos de esclavos contra los estados colonialistas. Como plantea Bryant (2004: 10), en vez de ver una dicotomía entre las acciones legales (que muchas veces son vistas como una forma más pasiva de acomodarse al sistema) y los métodos de resistencia supuestamente más radicales destinados a dismantlar la esclavitud, se observan continuidades entre las dos estrategias porque “aun cuando ‘actuaran dentro del sistema’, los esclavos, de hecho, cuestionaban y desafiaban los propios cimientos sobre los que este descansaba”.

Las estrategias de autoemancipación de los esclavos han constituido un sitio generativo desde el cual concebir el significado de la liberación negra para el pensamiento afrolatinoamericano. Por ejemplo, los movimientos políticos y culturales negros del siglo XX se inspiraron en la historia de fuga y resistencia de los esclavos, como lo refleja la nomenclatura del grupo Quilombhoje, fundado en 1980 en Brasil, y la organización afrocolombiana Movimiento Nacional Cimarrón, creado en 1982.⁵ En esta sección nos ocupamos principalmente de algunos temas centrales que surgen en la larga lucha por abolir la esclavitud en América Latina, incluyendo las dificultades de interpretar el archivo histórico existente para rastrear las ideas políticas de los esclavos, el impacto de la Revolución haitiana, la influencia de comunidades cimarronas de esclavos fugitivos sobre las sociedades esclavistas y la relación entre esclavitud y republicanismo.

Los análisis de la esclavitud y la abolición en América Latina comenzaron hace muy poco tiempo a centrarse en recuperar las experiencias y el pensamiento de los esclavos. Los académicos de

5 Comparable al Black Arts Movement de los años sesenta y setenta en los Estados Unidos, el grupo Quilombhoje es conocido por su publicación de los *Cadernos Negros* (cuadernos negros), que reunían poesía, ficción y ensayos de escritores, artistas e intelectuales afrobrasileños para refutar las imágenes estereotipadas de la negritud y formular un contradiscurso basado en el orgullo negro y el panafricanismo. Para una discusión sobre el surgimiento y activismo del movimiento Cimarrón en Colombia, véase el Capítulo 7 en este volumen.

principios y mediados del siglo XX, pioneros en destacar las contribuciones de los africanos a las culturas e identidades nacionales, como Gilberto Freyre en Brasil y Fernando Ortiz en Cuba, tendían a presentar la esclavitud como un punto de contacto donde se forja el sincretismo nacional. Freyre no negaba la violencia de la esclavitud, pero también atribuía las relaciones raciales ostensiblemente más armoniosas en América Latina al mestizaje generalizado producto de los encuentros sexuales entre amos y esclavas (Freyre, 1946). Sin embargo, ha habido un cambio en la historiografía de la esclavitud y la abolición desde estos primeros textos, como bien lo presenta el Capítulo 5 en este volumen. Los académicos contemporáneos están más conscientes de la posibilidad de recuperar el “recuerdo vivo de la esclavitud” y de la necesidad de trazar las visiones opuestas que existían sobre la libertad al momento de la abolición (Peabody y Grinberg, 2007; Machado, 1988; Chalhoub, 1990; Mattos, 1995). Igualmente, han prestado más atención al desafío de cómo usar creativamente los archivos para recuperar las ideas políticas de los esclavos (véase, Ferrer, 2009).

A diferencia de los Estados Unidos, donde esclavos fugitivos publicaron muchas de sus memorias, solo hay dos autobiografías conocidas publicadas por esclavos latinoamericanos, ambas escritas por hombres que tuvieron un nivel de acceso a la educación fuera de lo común. La autobiografía de Mahommah Gardo Baquaqua relata los dos años que vivió como esclavo en Brasil después de haber sido capturado de joven en África, donde fue criado como musulmán. Baquaqua escapó de su condición de esclavo en 1847 en Nueva York con la ayuda de abolicionistas negros y blancos y vivió sucesivamente en Haití, Canadá y el norte de Estados Unidos. Escribió su autobiografía (Baquaqua, 2006) en inglés y fue publicada en Estados Unidos en 1854; no fue hasta mucho después que fue traducida al portugués y publicada en Brasil. El otro relato de un esclavo latinoamericano es el del poeta Juan Francisco Manzano, *Autobiografía de un esclavo* (1996), que detalla la brutalidad de la esclavitud en la Cuba del siglo XIX.⁶ El texto de Manzano es una narración devastadora de los efectos psicológicos de la esclavitud y del modo en que algunos esclavos se sentían obligados a adaptarse a la hegemonía cultural de los blancos en su búsqueda por la libertad. Manzano describe el abuso físico al que fue sometido como esclavo: “Sufria por la mas leve maldad propia de muchacho, enserrado en una carbonera

6 Manzano ganó renombre como poeta mientras aún era esclavo; su poesía aparece compilada en Mullen (2014).

sin mas tabla ni con qe taparme mas de beinte y quatro oras... despues de sufrir resios azotes... Esta penitensia era tan frecuente qe no pasaba semana en qe no sufriese de este genero de castigo do o tres veses” (Manzano, 1996: 57, 59).

Las autobiografías de Manzano y de Baquaqua tienen temas en común. Ambas están sujetas a preguntas sobre su autoría y el grado de autonomía de la voz autoral que son comunes al género narrativo de las autobiografías de esclavos (pero véase la discusión del significado del uso estratégico del silencio en el caso de Manzano en el Capítulo 9 en este volumen). La autobiografía de Manzano fue escrita a pedido de su mentor y patrocinador cubano Domingo del Monte y fue publicada originalmente en Inglaterra gracias a la ayuda del abolicionista británico Richard R. Madden; por su parte, el relato de Baquaqua fue dictado a un ministro unitario abolicionista, Samuel Downing Moore. Sobre todo en el texto de Baquaqua hay pasajes en los que claramente la persona que habla es Moore y no Baquaqua. Otra similitud aún más importante es que la concepción de libertad que surge de ambos textos tiene un carácter individualista e integracionista en el sentido de que Manzano aspira a asimilarse a la sociedad cubana y Baquaqua, a regresar a África como misionero cristiano; sus relatos no hablan de la liberación colectiva de los esclavos. Es más, ni Manzano ni Baquaqua cuestionan las premisas eurocéntricas sobre la superioridad de la cultura europea y, en ambos textos, la cristiandad juega un papel fundamental, mientras que las tradiciones religiosas africanas son consideradas supersticiones. Esto último representa un contraste notable con el rol que han desempeñado las tradiciones religiosas africanas en fomentar y sostener la movilización política de los negros en la diáspora. Otro punto de encuentro es que con excepción de sus madres, las esclavas rara vez aparecen mencionadas en los textos de Manzano y Baquaqua, omisión que opaca el papel central que ocuparon las esclavas en las iniciativas de resistencia (véase Finch, 2015). Sin embargo, el texto de Manzano presenta un retrato interesante de la masculinidad. En muchos momentos describe sentirse embargado por la emoción, estar a punto de romper en llanto, sentir temor, etc. Si bien esta representación de la vulnerabilidad es coherente con el retrato del esclavo como víctima que no representa una amenaza y merece compasión, capaz de apelar a la empatía de los blancos liberales, constituye también un contraste a los relatos estándares sobre la masculinidad heroica negra.

Además de las memorias que documentan los horrores de la esclavitud, el pensamiento afrolatinoamericano incluye relatos importantes sobre la lucha por la libertad. Tal vez el evento más significativo

por sí mismo en el canon de la resistencia negra a la esclavización en América Latina es la Revolución haitiana, la única revolución anticolonialista llevada a cabo por esclavos para lograr su libertad (a diferencia del uso de la esclavitud como metáfora de la inhabilitación política por parte de las élites criollas revolucionarias en Estados Unidos y América Latina). Si bien el tema de la abolición de la esclavitud se planteó en el contexto de muchas de las guerras por la independencia en las Américas, fue solo en Haití donde no se postergó la emancipación hasta después de obtener la independencia política del colonialismo europeo. Aunque Haití ha quedado históricamente relegada a la periferia de los estudios latinoamericanos, su historia ha influido profundamente y de diversas maneras sobre los pensadores afrolatinoamericanos. A partir del trabajo fundamental de Julius Scott y otros, la historiadora Ada Ferrer ha mostrado cómo Haití ayudó a catalizar a los insurgentes afrocubanos, como José Antonio Aponte, a imaginar “un reino negro en este mundo” el cual bosquejó en su famoso “libro de pinturas” que fue confiscado y desaparecido por los funcionarios coloniales españoles (Ferrer, 2014).

El profundo impacto que ejerció la Revolución haitiana no puede soslayarse. Los líderes de la independencia latinoamericana incorporaron a soldados negros en sus ejércitos y les prometieron la libertad a cambio de su servicio militar, motivados, en parte, por el temor a que en sus países se produjera una insurrección de esclavos similar a la de Haití. Más allá de su influencia como ejemplo que debía rechazarse (Fischer, 2004), el legado de la Revolución haitiana perdura en el pensamiento que surgió de ella, como es el caso de los aspectos novedosos de la Constitución de Haití de 1805, que instituyó la noción de negritud política y prohibió a los blancos la ciudadanía y el derecho a propiedad sobre la tierra en Haití (Roberts, 2015). En un esfuerzo por superar las diferencias basadas en el mestizaje y el colorismo, esta Constitución declaró que “a partir de ahora los haitianos solo serán conocidos bajo la denominación genérica de negros” (Dubois y Garrigus, 2006: 193). La Revolución haitiana también fue la manifestación más radical de la democracia liberal en el siglo diecinueve, al expandir las fronteras de la ciudadanía más allá de los límites raciales imaginados por la mayoría de los pensadores políticos de la época (Dubois, 2006).

La Revolución haitiana fue un argumento en vivo de la capacidad política de los negros y un modelo de transformación revolucionaria. La figura de Toussaint Louverture, por ejemplo, se volvió un símbolo del éxito de la resistencia violenta a la esclavitud y al colonialismo, así como de las aspiraciones negras al liderazgo. El estatus icónico de

Louverture como jefe militar capaz de derrotar a los ejércitos europeos se convirtió en un poderoso símbolo de la masculinidad marcial antiesclavista que otros propulsores de la libertad negra en el hemisferio habrían de adoptar y celebrar en las siguientes décadas (Scott, 2005). Para generaciones de intelectuales negros de las Américas, como W. E. B. Du Bois y C. L. R. James (el pensador marxista nacido en Trinidad), Louverture y otros esclavos rebeldes haitianos fueron modelos de cambio revolucionario para la lucha panafricana por la liberación en el siglo XX (James, 1963).

La Revolución haitiana fue una fuente de inspiración no solo para los intelectuales panafricanos anglófonos, sino también para los afrodescendientes de las ex colonias de la América ibérica, como puede observarse en las invocaciones retóricas a Haití en Gran Colombia durante conflictos entre ex esclavos y élites locales después de la independencia (Lasso, 2001). También se evidencia en las acusaciones contra el líder afrocubano de la independencia Antonio Maceo de intentar emular a Haití o aliarse con ese país y contra el intelectual afrobrasileño Antonio Rebouças de fomentar la hostilidad contra los blancos por haber señalado que los negros y mulatos podían llegar a generales (Geggus, 2007: 26).

Sin embargo, los afrolatinoamericanos, tanto esclavos como libres, no necesitaban mirar a Haití para encontrar ejemplos de resistencia violenta a la esclavitud. La abolición de la esclavitud en América Latina fue un proceso largo y lento en gran parte de la región que respondió en gran parte a la iniciativa de los esclavos. Los afrolatinoamericanos participaron en sus propias luchas por la autoemancipación, incluyendo acciones legales, huidas y fugas. Durante la era colonial y en la época posterior a la independencia en lo que hoy es Ecuador, por ejemplo, “los esclavos fueron agentes activos en la búsqueda por ponerle fin a la esclavitud”, no simplemente por obtener su propia libertad individual (Townsend, 2007: 39). La existencia de comunidades cimarronas formadas por esclavos fugitivos en toda la región funcionaba como un incentivo para darles un mejor trato a quienes continuaban esclavizados con el objetivo de evitar más fugas. También funcionaban como sitios de resistencia activa y armada contra la esclavitud. Africanos y afrodescendientes fugitivos en muchas partes de América Latina forjaron comunidades cimarronas fuera de –pero coexistentes– con las sociedades esclavistas coloniales y poscoloniales en América. La existencia de palenques en Colombia y quilombos en Brasil les proporcionaba a las personas de origen africano la oportunidad de tomar la iniciativa política y desarrollar un orden político basado en sus propias concepciones de libertad y gobierno,

como fue el cacicazgo electo en el quilombo Palmares, la comunidad cimarrona más numerosa y duradera de América (Kent, 1979; Reis y Dos Santos Gomes, 1996; Cheney, 2014). Eduardo Silva también ha señalado la existencia de lo que él llama “quilombos abolicionistas” (para diferenciarlos de los quilombos separatistas), como fue el quilombo de Leblon, que sirvió como símbolo y epicentro del movimiento abolicionista radical en Brasil (Silva, 2007).

Los afrolatinoamericanos también fueron líderes y activistas prominentes en los movimientos abolicionistas de la región, como es el caso del esclavo fugitivo y poeta Luiz Gama (1830-1882) en Brasil, último país del hemisferio en abolir la esclavitud en 1888. Gama ha sido llamado el Frederick Douglass brasileño. Hijo de madre africana libre, nació en Bahía pero fue ilegalmente vendido como esclavo por su padre portugués cuando era niño. Tras aprender a leer y escribir, Gama escapó, estudió derecho y más tarde trabajó como periodista en Sao Paulo, donde escribió para varios periódicos y fundó una revista satírica. Gama era un ferviente republicano (fue uno de los fundadores del Partido Republicano de São Paulo) y tenía firmes ideas anticlericales. En 1859, publicó una colección de poemas, *Primeiras trovas burlescas* (Gama y Fonseca Ferreira, 2011), poemas que condenan la esclavitud, celebran a la mujer negra y a África y conmemoran las prácticas culturales africanas que Gama experimentó durante su niñez en Bahía. Estos poemas también se burlaban de los brasileños de raza mixta que aspiraban a la blanquitud y renegaban de su pasado africano con miras a formar parte de la élite. Gama pensaba que el uso de la violencia para resistir la esclavitud era legítimo, pero también fue sumamente efectivo valiéndose de la ley para liberar a cientos de esclavos. Como “abogado de los esclavos”, Gama convenció a los tribunales a hacer cumplir el decreto de 1831, muchas veces ignorado, el cual establecía que los africanos que ingresaban al país después de esa fecha eran libres (Fonseca Ferreira, 2007: 273). Gama se cuenta entre varios abolicionistas negros destacados en Brasil, junto a André Rebouças (hijo de Antonio), José Carlos do Patrocínio y Maria Firmina dos Reis, quien publicó una novela abolicionista, *Úrsula*, en 1859 (Dos Reis, 1859). Sin duda, entonces, los afrolatinoamericanos desempeñaron un papel fundamental en el desmantelamiento de la esclavitud en América Latina, ya sea a través de los testimonios en contra de la esclavitud en las autobiografías de Manzano y Baquaqua, o las causas llevadas a los tribunales por mujeres esclavas (Bryant, 2004), o el desempeño de la masculinidad marcial antiesclavista de Toussaint y otros generales haitianos, o por medio del activismo político y jurídico de abolicionistas negros como Gama, Rebouças (hijo) y Do Patrocínio.

CONCEPCIONES AFROLATINOAMERICANAS DE CIUDADANÍA A INICIOS DE LA ERA REPUBLICANA

La abolición de la esclavitud fue un aspecto de una problemática mayor que debieron enfrentar los afrolatinoamericanos en el siglo XIX: la cuestión de su relación con los sistemas de gobierno, primero coloniales y luego republicanos, que surgieron en América Latina. Las personas libres de origen africano durante la era de la esclavitud fueron participantes activos en los debates que se suscitaron en las épocas colonial y republicana sobre la naturaleza de la comunidad política. Algunos participaron en las guerras por la independencia y se convirtieron en héroes de las revoluciones criollas contra España en Sudamérica y Cuba. Como puede verse en el caso de los líderes afroestizos José María Morelos y Vicente Guerrero (Vincent, 2001), esta dinámica se dio incluso en áreas con menor población afrodescendiente, como México. En Nueva Granada (Colombia), los pardos (personas libres de ascendencia africana) fueron atraídos por los ideales republicanos de las guerras por la independencia. A pesar del temor a la “pardocracia” (gobierno por personas de color libres) que sentían los líderes de la élite criolla de las guerras de independencia, como Simón Bolívar, generales pardos como José Prudencio Padilla insistieron en la equidad política para los afrodescendientes en el sistema de gobierno republicano en ciernes. Padilla, quien fue ejecutado por –supuestamente– haber intentado asesinar a Bolívar, descubrió, al igual que muchos otros afrodescendientes, que si amenazaban el poder de la élite criolla serían acusados de fomentar una “guerra de razas” (Lasso, 2007). Para los afrolatinoamericanos, entonces, la abolición y emancipación no necesariamente equivalieron a la libertad. Los esclavos recién liberados tuvieron que pugnar con cual habría de ser su lugar en las sociedades post-esclavistas. Para muchos, esto significó encontrarse en el nivel más bajo de un sistema económico en el que seguían siendo explotados, ahora como trabajadores “libres”.

En el curso del siglo XIX, los afrolatinoamericanos siguieron elaborando sus propias nociones de libertad e igualdad bajo el paraguas del republicanismo. Este período, que anteriormente era visto por los historiadores como marcado principalmente por la inestabilidad política y el caudillismo, hoy es visto como un período en el que poblaciones subalternas articularon visiones diferentes de la nación y la comunidad política. Los pensadores afrolatinoamericanos jugaron un rol fundamental en estas luchas. Los historiadores han documentado minuciosamente los esfuerzos de intelectuales y activistas plebeyos, tanto afrodescendientes como indígenas, por ampliar el sufragio más allá de las élites terratenientes. Este liberalismo “popular” e incluso

“negro” expandió los parámetros de las visiones republicanas de ciudadanía en las décadas posteriores a la independencia (Andrews, 2004; Sanders, 2004, 2014). En Colombia, desde las guerras por la independencia hasta durante el periodo nacional, los intelectuales orgánicos formularon sus propias visiones de liberalismo. Una de estas figuras fue otro poeta, Candelario Obeso, cuyos escritos articularon sucintamente las concepciones afrocolombianas del liberalismo popular. En *Cantos populares de mi tierra*, Obeso escribió:

A cambio de mi amistad
Solo una cosa le pido...
Diga cómo ciudadanos
Son el negro, el blanco, el indio...
Si alguno intenta
Subir a lo alto,
¡Busque escalera!
Ya pasó el tiempo
De los esclavos;
Somos hoy tan libres
Como los blancos [...]

(McGraw, 2014: 1)

Para el historiador Jason McGraw, la concepción de Obeso de una “ciudadanía multicolor” se enraizaba en un discurso y prácticas más amplias de “ciudadanía vernácula” en el Caribe colombiano del período posterior a la emancipación (McGraw, 2014: 1). Al equiparar ciudadanía con amistad, Obeso también estaba ofreciendo su visión de una democracia equitativa en la que la riqueza y el estatus ya no podían construirse sobre la explotación de afrodescendientes e indígenas. Las concepciones de emancipación y de pertenencia multirracial articuladas por Obeso en el lenguaje de los sectores populares de la región, tal y como los bogas, presagia subsiguientes intentos de poetas negros de las Américas por expresar las experiencias y aspiraciones de la población negra en lenguas vernáculas durante las décadas de los veinte y los treinta.

Otro letrado afrodescendiente destacado del siglo XIX fue Jacinto Ventura de Molina, un zapatero negro libre que fue un prolífico escritor en los primeros años de la República uruguaya. Molina llegó a ser abogado y a menudo lo que escribía eran peticiones a favor de la población negra pobre y vulnerable. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, que tendían a valorizar aquellos espacios negros que emulaban

modelos occidentales de organización, él era un ferviente defensor de las sociedades locales basadas en las costumbres africanas. Si bien el Estado permitía la existencia de estas sociedades, las organizaciones negras semiautónomas a menudo eran vistas con recelo por las élites y las autoridades políticas. Como sucedió en otras partes de América Latina, las sociedades religiosas y de recreación fueron incubadoras del pensamiento afrolatinoamericano. Las actividades de Molina demuestran esto claramente: actuaba como un “negro humilde” ante las autoridades uruguayas a la vez que tomaba muy en serio su rol de defensor de las sociedades afrouruguayas. “A través de mi asociación con el Estado uruguayo, me han delegado el rol de defender a los negros”, escribió en una petición hecha en nombre de los congos de Gunga, una “nación” local africana que solicitaba un lugar de encuentro en Montevideo. “Vuestra Eminencia”, continuaba, “sería usted muy gentil y digno si permitiera que la nación Congos de Gunga tenga su casa para bailar al ritmo de su tambor los domingos y días festivos”. En estas peticiones, Ventura buscaba legitimar el valor cívico y cultural de las sociedades afrouruguayas (Acree, 2009: 50; Andrews, 2010: 30). Sin embargo, como un afrodescendiente que osaba presentarse como escritor, era mirado con desdén y burla. Un interlocutor anónimo respondiendo a una de sus peticiones expresó sin tapujos su disgusto con Ventura:

Aparta negro, loco y asqueroso,
no seas impertinente y majadero.
Trabaja en tu oficio de zapatero,
no seas holgazán y perezoso:
déjate de escribir temeridades
que no sirve a todo más que de gran risa
un amigo que te ama te lo avisa
a ver si así enmiendas tus barbaridades

(Andrews, 2010: 30).

A medida que fue avanzando el proceso de emancipación de los esclavos y de independencia nacional durante el siglo XIX, los intelectuales afrolatinoamericanos imaginaron comunidades políticas menores (quilombos, palenques, etc.) Y mayores que el Estado nación. Como en otras partes de las Américas, los intelectuales negros y mulatos han imaginado numerosos proyectos políticos supranacionales, desde el panafricanismo al panamericanismo. El antillanismo panaribeño fue una de las concepciones exploradas por intelectuales negros y mulatos que buscaban crear sociedades post-esclavistas anticolonialistas.

Ramón Emeterio Betances, un intelectual nacido en Puerto Rico, fue de los pensadores panregionales más elocuentes del Caribe del siglo XIX. Betances fue un mulato de piel clara cuyo padre probó “limpieza de sangre” para poder casar a su hija con un hombre perteneciente a una familia criolla blanca. Betances ha sido leído como un pensador negro, pero él solo se autoidentifica como negro en una carta privada y nunca fue atacado por sus contemporáneos como mulato (Baerga Santini, 2009: 82). Sin embargo, en sus escritos, Betances desarrolla un concepto de comunidad transracional que pone en primer plano a las poblaciones de color libres y esclavas de la región. Si en la década de los veinte del siglo XIX la noción de libertad americana respecto de los gobiernos coloniales estaba mayoritariamente dominada por los intereses de la élite criolla, ya para la década de los setenta del siglo XIX las ideas insurgentes anticolonialistas estaban firmemente asociadas con la liberación de los esclavos en los escritos y discursos de la época. Betances se volvió en quizás el principal exponente de la Confederación antillana. Su política pancaribeña estaba clara en su *nom de plume*, “El Antillano”, que usó en muchos de sus artículos. En el texto reveladoramente titulado, “A Cuba libre, ensayo sobre Alexandre Petión”, Betances elogió los esfuerzos del líder haitiano por hacer del Estado nación de Haití un modelo de liderazgo político que podría imbuir una identificación pancaribeña más amplia. Esta visión del antillanismo, como lo demuestra Arroyo, era una concepción de comunidad masculina que se nutría de los lazos fraternales forjados en el movimiento masón integrado por destacados intelectuales afro(y euro)descendientes:

Las Antillas están enfrentando un momento que nunca han enfrentado antes en la historia; ahora tienen que decidir si “ser o no ser”. Rechazamos esta propuesta perturbadora. Ahora es el momento preciso para que nosotros presentemos un frente unido defensivo [...]. Unámonos. Amémonos unos a otros. Juntos construyamos una sociedad de verdaderos masones y solo entonces podremos construir un templo con cimientos tan sólidos que ni siquiera la fuerza unida de las razas sajonas y españolas puedan sacudirnos; un templo que consagraremos a la independencia y, sobre el frontispicio, grabaremos esta inscripción, tan imperecedera como la propia tierra natal: “Las Antillas para los antillanos” (Arroyo, 2013: 96).

Sin embargo, como sabemos, esta visión del antillanismo no fue implementada y los intelectuales afrolatinoamericanos participaron en la elaboración de nuevos discursos nacionales que aspiraban a trascender las divisiones raciales de la esclavitud.

En Cuba, donde la abolición de la esclavitud también estuvo motivada por la lucha por la independencia de España, los activistas e intelectuales afrocubanos asociaban la abolición de la esclavitud y la igualdad racial con la causa de la liberación nacional. Junto con José Martí, quien formuló la noción de “Cuba con todos y para todos”, Antonio Maceo, el famoso general mulato, fue uno de los defensores más elocuentes de la emancipación y la independencia nacional. Aunque reconocido casi siempre por su habilidad militar (como Toussaint) y su firme compromiso con el patriotismo cubano, Maceo, aun siendo un hombre de color libre que nunca fue esclavo, veía la independencia cubana como inextricablemente ligada a la abolición de la esclavitud. En una carta dirigida al general haitiano Joseph Lamothé mientras se encontraba en el exilio en 1879, Maceo explica la necesidad de liberar a la población esclava de Cuba:

Esos esclavos, General, cansados del látigo y de las cadenas y demasiado débiles para romperlas por sí solos, tienden la vista a su alrededor y al vernos, a nosotros, hombres de color que hemos tenido la fortuna de no nacer en la esclavitud o de habernos librado de ella, nos piden nuestro auxilio. Nuestro deber es concedérselos, negarlo sería un crimen [...]. Soy el emisario de un pueblo esclavo que lucha por conseguir su independencia, vecino de otro pueblo de su mismo origen que goza ya de vida propia, y que es demasiado generoso para no continuar tendiendo una mano protectora a sus hermanos (Foner, 1977: 99).

Si bien otros independentistas afrocubanos se tomaron muchas molestias para rechazar cualquier conexión con Haití por temor a ser acusados de promover una guerra de razas, Maceo apoyaba la idea de vincular la república negra con la nación cubana en formación (Zacaïr, 2005). Pero el nacionalismo transracial, como lo llegaron a comprender Maceo y sus contemporáneos, podía ser un terreno peligroso. Esto fue particularmente cierto para los intelectuales afrocubanos que sobrevivieron a las guerras de independencia y vivieron durante los primeros años de la República cubana.

Ricardo Batrell fue uno de los pocos afrodescendientes cubanos que escribió sobre la transición de las guerras de independencia a la república neocolonial bajo supervisión estadounidense. Nacido en el seno de una familia pobre en Sabanilla, Matanzas, corazón de la economía centrada en las plantaciones de azúcar en la Cuba del siglo XIX, Batrell escribió acerca de sus experiencias como soldado negro en el Ejército de Liberación. En *Para la historia: Apuntes autobiográficos de la vida de Ricardo Batrell Oviedo*, recientemente traducido y publicado en inglés,

él simultáneamente subraya los triunfos del ejército de liberación multirracial cubano así como las promesas incumplidas de los primeros años de la república. “No había preocupación ni razas”, Batrell escribe sobre la Cuba que conoció al final de la guerra. “¡Todo era alegría y confraternidad!” (Batrell, 2010: 193). Sin embargo, unos años después, Batrell fue uno de los intelectuales afrocubanos que criticaban la marginalización de los negros en los primeros años de la república. Con el lema de Martí “Cuba con todos y para todos” ahora como ideología dominante en la República cubana, algunos intelectuales afrocubanos encontraron que sus protestas contra la constante discriminación racial era deslegitimada por las élites blancas y sus aliados afrocubanos, que planteaban que los negros y blancos habían superado las jerarquías de la esclavitud en los campos de batalla de la guerra independentista. Esto queda claramente ilustrado por la breve historia del Partido Independiente de Color (1908-1912). El partido fue proscrito por la Ley Morúa, una enmienda que prohibió la existencia de partidos políticos uniraciales y que fue auspiciada por un senador negro llamado Martín Morúa Delgado, quien era miembro de la alianza del partido gobernante. En 1912, el gobierno reprimió violentamente al partido y ejecutó a sus líderes y a miles de afrocubanos. En la Cuba independiente, como en otras repúblicas latinoamericanas, el activismo negro a menudo era incapaz de desafiar el poder de las redes de clientelismo multirracial y las ideologías de inclusión racial bajo el estandarte del liberalismo desracializado (Helg, 1995; de la Fuente, 2001; una dinámica similar se da en Brasil, véase Alberto, 2011: 196-244).

IMPERIALISMO, RACISMO CIENTÍFICO Y LAS REDES NEGRAS TRANSNACIONALES

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, los afrolatinoamericanos se enfrentaban a un contexto en el que la visión científica dominante era que los negros y otros no blancos eran “razas inferiores”, cuya presencia empeoraba o al menos no contribuía a la capacidad de desarrollo de la región para equipararse con la civilización europea o el progreso estadounidense. Estas corrientes fueron facilitadas por el triunfo del liberalismo elitista en América Latina, que hacia las últimas décadas del siglo había eclipsado los liberalismos populares o vernáculos de las décadas anteriores. Los pensadores criollos de descendencia Europea se basaron en el pensamiento positivista eurocentrista para forjar políticas estatales que excluyeron a las poblaciones afrodescendientes e indígenas de la región. Esto fue claro en el Brasil republicano, donde las élites buscaron excluir a los exesclavos de mejores oportunidades de empleo y la participación política

a través de la inmigración europea (Andrews 1988). Algunos pensadores afrobrasileños, como en el conocido caso de Raimundo Nina Rodrigues, fueron voceros partidarios de las teorías científicas de inferioridad racial, aun cuando él mismo era una persona de ascendencia africana. Escribiendo en una era en la que predominaban las teorías raciales de criminalidad entre los pensadores del mundo atlántico, Nina Rodrigues argumentó que “la civilización aria está representada en Brasil por una pequeña minoría de raza blanca, que a su vez tiene la tarea de defenderla, no solo contra los crímenes antisociales cometidos por sus propios miembros, sino también contra los actos antisociales de las razas inferiores” (Nina Rodrigues, 1957 [1894]; 161; véase también el caso de Francisco José Oliveira Viana [Needell, 1995]).

Otros intelectuales negros, como el diplomático haitiano Anténor Firmin (1850-1911), contemporáneo de Betances, se opusieron firmemente a esas ideas y desafiaron el racismo científico imperante. Nacido y educado en Haití, Firmin estudió derecho y ocupó varios puestos políticos antes de ser asignado a un cargo diplomático en Francia, donde fue admitido en la Société d'Anthropologie de París. Recientemente ha sido rescatado como uno de los pioneros antropólogos afrodescendientes (Fluehr-Lobban, 2000). Mientras residió en París, Firmin escribió y publicó un texto radical que cuestionó los conceptos de *The Inequality of the Races* (traducido como *Ensayo sobre la desigualdad de las razas*) del conde Joseph Arthur de Gobineau, un relato históricamente determinista sobre la supremacía aria, que además condenaba la mezcla de razas (De Gobineau, 1967 [1915]). El texto de Firmin, titulado *De l'égalité des races humaines* (traducido al castellano como *La igualdad de las razas humanas*), fue originalmente publicado en 1855, pero se tradujo al inglés recién en el año 2002. Firmin planteaba una serie de argumentos que eran revolucionarios en esa época: por ejemplo, que todas las razas eran iguales y que la mezcla racial no llevaba a la degeneración. También hizo hincapié en la naturaleza arbitraria del racismo científico.

Las clasificaciones de raza son confusas porque, en vez de tomar una base única, sus autores mezclan toda clase de criterios. La mayoría de las veces se crean categorías arbitrarias sin justificación [...]. Así es que se habla de una raza *aria* y de la raza *indoeuropea*. Esta nomenclatura artificial es particularmente engañosa pues parece tener un sello científico que impresiona al vulgo (Firmin, 2002: 116).

Firmin refutó todos los criterios que supuestamente pretendían demostrar que los blancos eran superiores, incluyendo el tamaño del

cerebro, así como la afirmación de que los negros nunca habían alcanzado un alto nivel de civilización (para lo cual apunta a la influencia africana en Egipto). En reiteradas oportunidades señala a la Revolución haitiana de 1804 como un ejemplo de la capacidad de los negros y argumenta que todos los logros de “la pequeña República haitiana, una boya radiante en el pequeño archipiélago de las Antillas, proveerá suficientes pruebas en apoyo a la idea de la igualdad de las razas en todas sus ramificaciones” (Firmin, 2002: 295). Firmin también menciona al famoso abolicionista, orador y ex esclavo negro estadounidense, Frederick Douglass, como ejemplo de un mulato “notable” y cita pasajes de la primera autobiografía de Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass* (1845) (traducido como *Relato de la vida de un esclavo*), en la que el autor dice haber heredado sus habilidades de su madre, una esclava negra, y no de su padre blanco.

Douglass fue un gran admirador de Haití, país al que elogiaba por ser “la única república negra que se hizo a sí misma en el mundo” (Douglass, 1893: 4). Douglass fue embajador de Estados Unidos en Haití en la última década del siglo XIX, en un momento en que Firmin se desempeñaba como el Ministro de Relaciones Exteriores haitiano. Fueron interlocutores en una serie de tensas negociaciones diplomáticas vinculadas a intentos estadounidenses de alquilar un puerto en Haití, episodio que llevaría a que la prensa de Estados Unidos acusara a Douglass de ser demasiado solidario con Haití debido al color de su piel. De igual manera, este evento dejó al descubierto cómo la ambición imperialista de los Estados Unidos en relación con América Latina dividía a los intelectuales negros de todo el hemisferio en ese momento. Además de haber producido uno de los pocos textos escritos por un intelectual negro para desafiar en forma directa el racismo científico del siglo XIX, Firmin también fue un precoz defensor del panafricanismo y uno de los dos delegados haitianos a la primera Conferencia Panafricana celebrada en Londres en el año 1900. Sin embargo, en *La igualdad de las razas humanas*, Firmin acepta la idea de que los europeos de la época habían alcanzado un nivel más alto de civilización y, en reiteradas ocasiones, describe a África como más atrasada que las poblaciones negras de la diáspora en América.

Al oponerse a las influencias del racismo científico y a las propuestas de “blanqueamiento”, los escritores negros masculinos buscaban proyectarse como hombres merecedores de un trato igualitario y para ello exhibían su maestría literaria y su cultura eurocentrista. Al igual que las élites y los sectores negros aspirantes en Estados Unidos, los intelectuales afrolatinoamericanos apoyaron varias versiones del “ascenso racial,” la noción de que la élite profesional tenía

la responsabilidad de elevar la “raza” para sacarla de los escombros de la esclavitud. Varias versiones de la ideología de ascenso social similares al “décimo talentoso” de W. E. B. Du Bois fueron articuladas por pensadores negros en todo el hemisferio. En São Paulo, Brasil, una región donde los activistas negros tendían a apoyar la movilización colectiva como grupo racial, intelectuales afrobrasileños (en su mayoría hombres) intentaban desafiar las políticas de blanqueamiento y las nuevas prácticas de exclusión racial cultivando la imagen de “hombres de valor”. Como los masones negros y mulatos del Caribe, estos hombres buscaban mostrar a los brasileños blancos que “el *one-step*, el ragtime y los *picadinhos* [danza popular] no son lo único que sabemos cultivar, sino que también sentimos amor y buena voluntad hacia las cosas instructivas, la buena literatura y los libros de moral”. En un período en el que solo los hombres letrados podían reunir las condiciones para ejercer el derecho a voto, esos escritores paulistas negros querían colocarse junto a los hombres blancos para poder “consolidar la fraternidad que nos hace indiferenciables de los blancos nacidos bajo la bandera verde y amarilla” (Alberto, 2011: 34, 41).

En la región del Caribe, los pensadores afrodescendientes fueron profundamente influenciados por el surgimiento del imperialismo norteamericano en la región tras la guerra hispano-estadounidense de 1898. Los pensadores negros se encontraron luchando por llegar a la autodefinición nacional y racial en un momento de intensas confrontaciones imperialistas con una nación cada vez más definida por la segregación racial legalmente codificada. Un “hombre letrado de la raza de color” caribeño que intentó darle un sentido más amplio (y también elitista) a la comunidad política en ese contexto fue José Celso Barbosa, un intelectual afropuertorriqueño de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Barbosa fue un exponente de una corriente de pensamiento conservador que colocaba a los Estados Unidos como modelo de igualdad y ciudadanía. En pleno verano de 1919, conocido en la historia de los Estados Unidos como el “verano rojo” –un período de ataques raciales y represión a los movimientos socialistas–, Barbosa escribió varias piezas reveladoras sobre “el problema racial en los Estados Unidos”. Graduado de la Universidad de Michigan en 1880 y médico, al igual que Nina Rodrigues, la experiencia de Barbosa en los Estados Unidos durante la transición de la esclavitud al trabajo asalariado lo puso en contacto directo con el problema racial estadounidense. Como ha señalado Miriam Jiménez Román, este período tuvo una influencia perdurable sobre Barbosa que lo llevó a concluir que la incorporación a los Estados Unidos –y no la independencia política– era no solo la mejor opción para los puertorriqueños en general, sino

también para las personas “de color” de Puerto Rico, en particular. A diferencia de Betances, que tenía sus reservas respecto de la incursión estadounidense en el Caribe, Barbosa la acogía con beneplácito, incluso mientras en el sur de los Estados Unidos iba consolidándose la segregación racial codificada en las leyes de Jim Crow. “Todos los hombres de color les debemos gratitud a los americanos”, escribió Barbosa, “no solo porque esta noble nación derramó la sangre de sus hijos para liberar al negro, sino también porque después de redimirlo de la servidumbre, no lo abandonó a su suerte, sino que invirtió millones de sus dólares para educar a la raza negra” (Barbosa, 1937: 91).

Como en otras partes de América Latina, las prácticas racistas de Estados Unidos eran bien conocidas en Puerto Rico. Sin embargo, Barbosa creó su propio esquema para entender a los Estados Unidos y su historia de maltrato hacia los afroamericanos, el cual no empañaba su sueño de que Puerto Rico se convirtiera en un estado de los Estados Unidos. Para Barbosa, el Gobierno Federal estadounidense no era responsable de la persistente opresión a la población de ascendencia africana dentro de sus fronteras. En cambio, responsabilizaba a los gobiernos de los estados del sur por aprobar leyes formuladas para privar de derechos y aterrorizar a los afroamericanos. Argumentaba que el problema de la opresión racial necesitaba ser rectificado al nivel estatal, no federal. De acuerdo con este esquema de la autonomía de los Estados, los puertorriqueños, al igual que los racistas del sur que optaron por implementar leyes segregacionistas, habrían de tener pleno control de la legislatura del estado de Puerto Rico; por esa razón, no era posible que el Gobierno Federal de los Estados Unidos impusiera el racismo en la isla. “El problema solo puede surgir de la voluntad del pueblo de Puerto Rico”, planteaba (Barbosa, 1937: 55). Así, desde la perspectiva de Barbosa, la presencia de los Estados Unidos en Puerto Rico funcionaría como una forma de verificar si había racismo en Puerto Rico, argumento que dejaría perplejo a cualquier observador del siglo XXI y que, sin duda, habrá confundido a más de uno en los tiempos de Barbosa. Por desconcertante que parezca esta posición, los argumentos de Barbosa demuestran cómo los intelectuales afrodescendientes podían reconfigurar visiones estadounidenses de la comunidad política en diferentes contextos nacionales.⁷

Hacia la década de los veinte y los treinta, la generación de “hombres de raza” afrolatinoamericanos contemporáneos de Barbosa estaban siendo eclipsados por una generación más joven de escritores,

7 En esta época, Barbosa formó parte de un movimiento más grande de anexionistas puertorriqueños negros. Véase Findlay Suarez (2000).

activistas y artistas cuyas identidades fueron profundamente impactadas por ideologías nacionalistas negras que enfatizaban la solidaridad en la diáspora y la autonomía negra. La propagación de estas ideas fue facilitada por la masiva migración negra que se producía en todo el hemisferio. Organizaciones de alcance diaspórico como la Universal Negro Improvement Association (UNIA) elaboraron una visión del nacionalismo panafricano que hábilmente lograba armonizar ideas aparentemente contradictorias como el imperialismo, el empresariado negro y el orgullo racial. Esta asociación, fundada en 1914 por Marcus Garvey y Amy Ashwood en Kingston, Jamaica, se convirtió ya en los años veinte en un movimiento masivo formado por personas afrodiáspóricas que representaban un amplio espectro de culturas, lenguas y nacionalidades, primordialmente de los Estados Unidos y del área circuncaribe. A mediados de la década, Cuba congregaba la mayor cantidad de filiales de la UNIA fuera de los Estados Unidos (Guridy, 2010). En América Central, el mensaje panafricanista de la UNIA sobre el orgullo negro y la autodeterminación resonaba entre empleados negros procedentes de las excolonias inglesas del Caribe que trabajaban para la United Fruit Company en Costa Rica y en el canal de Panamá, así como entre los afrodescendientes “creoles” de Nicaragua. En la década de los veinte, había 90 sucursales activas de la UNIA en América Central, lo que equivalía a un tercio de todas las filiales de la UNIA fuera de los Estados Unidos (23 sucursales en Costa Rica, 18 en Guatemala, Nicaragua y Honduras, y 49 en Panamá y la zona del canal). La influencia de la UNIA en las poblaciones negras locales fue muy importante. Por ejemplo, en Nicaragua, había cinco sucursales en la costa del Caribe, dos de ellas en Bluefields (Liberty Hall y Union Club). Durante su época de apogeo, las dos sucursales de Bluefields llegaron a tener de quinientos a mil miembros activos, casi un tercio de la población negra de la ciudad en ese momento (Harpelle, 2003). Todas estas secciones estaban vinculadas a través del *Negro World*, el periódico de la organización, y la impresionante colección de parafernalia y prácticas propias de la UNIA. En conjunto estas posibilitaban generar sentimientos de comunidad entre sus miembros, los cuales encarnaban una nación transnacional negra en construcción.

Si bien la UNIA tendía a ser más popular entre los migrantes negros del Caribe inglés, también tuvo cierta influencia entre los activistas afrodescendientes de habla hispana. Uno de los partidarios más leales al garveyismo fue el aún poco estudiado Eduardo Morales. Nacido en Cuba, Morales se crió en Panamá, donde desarrolló su sentido de identidad racial y su activismo político. A principios de la década de los veinte, ya era uno de los líderes más visibles de la UNIA

en la zona del Canal de Panamá, controlada por los Estados Unidos. Junto con William Preston Stoute, el dirigente del sindicato United Brotherhood nacido en Barbados, Morales lideró la famosa huelga de trabajadores del canal de 1920. Para Morales, la huelga era una oportunidad para que la población negra, que estaba dividida, superara las diferencias culturales que habían impedido que se organizaran como grupo racial. Los discursos incendiarios de Morales no dejaban de exaltar las virtudes de la filosofía nacionalista negra de Garvey, temática que habría de seguir predicando durante un tiempo como líder de la UNIA en Cuba. En un encuentro en Panamá descrito en el *Negro World*, Morales les preguntó a sus compañeros que trabajaban en el canal: “¿Quieren evitar cuando se levantan por la mañana y se van en busca de trabajo que sus esposas se vean obligadas a ir a la casa de los blancos a rogarles para que les permitan fregar el piso? Lo evitarán si se unen al sindicato”. Para Morales, el sindicalismo era el primer paso en el camino a la creación de una nación panafricana. Morales, que rechazaba las identidades nacionales, expresó: “Soy panameño pero no me llamo así”. E insistió: “Todos deberíamos ser uno y llamarnos negros”. En otro discurso, el líder de la UNIA atacó el colorismo de la piel que se registraba entre la población local afrodiaspórica: “Nuestro objetivo directo es el Éxito Racial, físico, moral, intelectual y económico. Para alcanzar el éxito racial, primero debemos comprender que, por más clara que pueda parecer nuestra piel, por más lacio que tengamos el pelo, mientras tengamos una mínima gota de sangre negra en nuestras venas, seremos considerados negros”. La explícita conciencia racial/diaspórica de Morales, alimentada por sus viajes a través del Caribe, trastoca la versión imperante de como se comparan los diferentes modelos de relaciones raciales que, por lo general, diferencian a los negros angloparlantes conscientes de su raza de los afrolatinoamericanos sin conciencia racial (Burnett, 2004: 68).⁸

REFORMULANDO LAS NOCIONES DE NACIÓN Y MESTIZAJE

Fuera del garveyismo, otra corriente intelectual transnacional que tuvo un impacto aún más profundo sobre los pensadores y artistas afrolatinoamericanos en las décadas de los veinte y los treinta fue la de los poetas y escritores asociados al Harlem Renaissance, al afrocubanismo, al Nègritude y a otros movimientos culturales que se autoproclamaban negros y que fueron parte de una revolución cultural más amplia que abarcó al continente americano y al mundo atlántico

8 Otro pensador afrolatinoamericano que se vio profundamente influenciado por el garveyismo fue el activista afrodominicano Carlos Cooks (Rivera, 2012).

en los años veinte y treinta. La popularidad del tango, el jazz, la literatura “negra,” así como la “inmensa moda de cosas mexicanas” fueron, en parte, producto de la fascinación de los blancos por las culturas “populares” y “primitivas” (Delpar, 1992).

Si bien los movimientos en París, la Habana y ciudad de México contribuyeron a esta transformación cultural más amplia, el Harlem Renaissance llegó a ser el más influyente. Los intelectuales afroestadounidenses pedían por el advenimiento de un “nuevo negro”, cuyas expresiones artísticas y literarias actuarían en pos del objetivo de la igualdad racial. La hegemonía imperial de los Estados Unidos y la posición hegemónica de los afroestadounidenses dentro de la diáspora africana hicieron que el Harlem Renaissance ocupara un lugar central en la fascinación del mundo angloatlántico y el hemisferio americano por la producción cultural afrodiaspórica (Baldwin y Makalani, 2013).

El afrocubanismo, a diferencia del Harlem Renaissance, fue un movimiento más interracial que se caracterizó por contar con la participación no solo de poetas y músicos afrocubanos como Nicolás Guillén, Regino Pedroso, Teodoro Ramos Blanco, sino también de muchos poetas y artistas blancos, como José Tallet, Emilio Ballagas, Alejandro García Caturra y Ernesto Lecuona. Aunque el movimiento respondía claramente a las fantasías primitivistas blancas sobre la cultura negra, contribuyó a un mayor reconocimiento de las raíces africanas de la cultura cubana. El Prólogo de *Sóngoro Cosongo* de Guillén fue el epítome de este nuevo nacionalismo imbuido de mestizaje, en el cual plantea que la mezcla de las raíces europeas y africanas en Cuba darían lugar a la creación del “color cubano”. Aunque Guillén a veces fue crítico de la moda de la negritud, él mismo se benefició, acaso indirectamente, de la mayor atención que en este período recibieron los escritores afrodiaspóricos (Kutzinski, 1993; Moore, 1997).

Las relaciones entre Langston Hughes, Nicolás Guillén y Jacques Roumain ilustran la profunda influencia del intercambio intelectual y artístico transnacional entre los escritores afrodescendientes durante este período. El impacto de estas relaciones se propagó por toda América Latina, tal como lo han señalado académicos de épocas anteriores especialistas en literatura comparada así como investigaciones más recientes por historiadores (Mullen, 1977; Andrews, 2010, Flórez Bolívar, 2015). Guillén, como muchos otros intelectuales afrodescendientes, imaginaban un poderoso nacionalismo transracial. Mientras que los separatistas negros del siglo XIX concebían el transracionalismo a partir de los lazos fraternales forjados en la guerra, Guillén, al igual que Freyre, imaginaba que el transracionalismo se daría a través del mestizaje. Por ejemplo, en su Prólogo a *Sóngoro Cosongo*, escribe:

“El espíritu de Cuba es mestizo. Y del espíritu hacia la piel nos vendrá el color verdadero. Algún día se dirá ‘color cubano’”. (Guillén, 2004: 91-92). Los escritos de Guillén en esta época representan el intento de un pensador afrodescendiente de imaginar un mestizaje desde “abajo”, que utiliza explícitamente el lenguaje afrocubano vernáculo y el discurso de la mezcla para celebrar el aporte cultural de los negros a la cultura nacional.

Un interlocutor clave de Hughes y Guillén fue el poeta, ensayista y activista haitiano de izquierda, Jacques Roumain. La influencia de Roumain y sus relaciones con Guillén, Hughes y otros escritores del mundo atlántico ponen de manifiesto la incidencia del marxismo sobre los pensadores afrodescendientes de la década de los treinta. Su novela póstuma, *Gouverneurs de la rosée* (traducido bajo el título *Gobernantes del rocío*), recoge las experiencias de Manuel, un campesino haitiano que regresa a su patria después de trabajar en las plantaciones de azúcar de la vecina Cuba. Aquí, nuevamente, surge el tema del efecto radicalizador de la migración internacional. La historia de Manuel ejemplifica las luchas de los trabajadores y campesinos migrantes negros en la era de la Gran Depresión. Tras regresar a Haití desde Cuba, el personaje responde a la pregunta “¿qué somos?” diciendo francamente:

Somos este país y él no es nada sin nosotros, absolutamente nada. ¿Quién siembra, quién riega, quién cosecha? El café, el algodón, el arroz, la caña, el cacao, el maíz, los bananos, los vegetales y todas las frutas, ¿quién los va a cultivar sino nosotros? (Roumain, 2008: 80).

El mundo de Manuel, parecido a los mundos de Roumain, Guillén y Hughes, fue moldeado por las leyes segregacionistas de Jim Crow, la imposición del imperio estadounidense y los efectos catastróficos de la Gran Depresión. En medio de la Depresión, poetas y escritores afrodescendientes volcaron su mirada en las masas de trabajadores negros, no solo como fuentes de inspiración cultural, sino también para poner de manifiesto su explotación a manos del capitalismo imperialista. Hughes, como Roumain, dejó claro este punto en su ensayo “Gente sin zapatos”, el cual recalca las condiciones de explotación en la Haití ocupada por los Estados Unidos.

Haití es una tierra de gente sin zapatos –gente negra, cuyos pies descalzos pisan los polvorientos caminos al mercado temprano por la mañana, o dan palmaditas suaves al piso desnudo de los hoteles, para servir a los huéspedes extranjeros. Estos seres descalzos se ocupan de los campos de arroz y caña bajo el sol ardiente. Suben a las sierras

para recoger los granos de café y vadean las olas hasta los barcos pesqueros en el mar azul. Todo el trabajo que mantiene vivo a Haití, que paga por la ocupación estadounidense y enriquece a los comerciantes extranjeros –ese trabajo vasto y básico– es realizado por negros sin zapatos (Hughes, 1931: 12).

Hughes, un “mulatico”, como Guillén bromeó alguna vez, critica a la élite de piel clara (la gente con zapatos) cuando le pregunta a su lector: “¿Qué han hecho, por favor, entonces, los dignos ciudadanos nativos que usan zapatos, durante todo este tiempo: esos haitianos, mayoritariamente mulatos, que han dominado la política del país durante décadas y que han trazado una línea de clase tan marcada entre ellos y sus hermanos negros sin zapatos como lo hicieron los norteamericanos con su línea de color importada que divide la Ocupación de todos los haitianos?” (Hughes, 1931: 12). En esta crítica, Hughes vincula las jerarquías de clase y color con el imperialismo de los Estados Unidos. El tema de la dominación imperialista también surge en el poema “Caña” de Guillén, escrito en el mismo año:

El negro
 junto al cañaveral.
 El yanqui
 sobre el cañaveral.
 La tierra
 bajo el cañaveral.
 ¡Sangre que se nos va!

(Guillén, 2004: 104)

Los escritos y las trayectorias políticas de Hughes, Guillén y Roumain en la década de los treinta subrayan la influencia cada vez mayor del movimiento comunista internacional y del antiimperialismo sobre los escritores afrodescendientes (y muchos escritores latinoamericanos) durante este período. De hecho, no era solo “la moda o el gusto” por lo primitivo lo que impulsaba los temas y las elecciones artísticas de estos productores culturales. Cuando el intervencionismo de los Estados Unidos y la crisis económica de la Gran Depresión dejaron expuesta la fragilidad de la economía política latinoamericana, estos escritores se unieron a escritores y artistas mexicanos y de otras partes de América Latina para desafiar el racismo científico imperante en la primera parte del siglo y los nacionalismos de élite de las décadas anteriores, para formular un marxismo negro y para plantear sus críticas al imperialismo capitalista. Las tensiones engendradas por la

presencia de los Estados Unidos en América Latina continuaron pesando sobre el pensamiento de los escritores latinoamericanos, sobre todo cuando la Guerra Fría polarizó aún más la política en la región.

CONCIENCIA NEGRA, MARXISMO NEGRO Y FEMINISMO AFROLATINOAMERICANO

El pensamiento afrolatinoamericano del siglo XX fue diverso y complejo. Los intelectuales negros que se destacaron en la región lidiaron con el contenido de la cultura negra en las Américas, con las formas y metas de la movilización política negra, la situación de las mujeres negras y las relaciones transnacionales que los afrolatinoamericanos podían establecer con África y con los afroestadounidenses. Hemos elegido centrarnos en tres aspectos importantes del pensamiento afrolatinoamericano durante este período.

En primer lugar, analizamos la evolución en las concepciones de la conciencia o identidad negra, que puede trazarse desde los movimientos influenciados por el Nègritude en las décadas de los treinta y los cuarenta hasta los escritos sobre la identidad negra vinculados a la ola de movilizaciones culturales y políticas afrolatinoamericanas de los años setenta hasta el presente. A diferencia de los intentos de los negros letrados del siglo XIX por demostrar su conocimiento de la cultura europea, los movimientos de identidad negra del siglo XX en América Latina rechazaron las estrategias asimilacionistas. En cambio, buscaron en las raíces africanas y las rutas de la diáspora afrolatinoamericana las anclas de una identidad negra específica que se diferenciaba de los imaginarios dominantes nacionales de cada país.

En segundo lugar, nos ocupamos de las importantes intervenciones de intelectuales y artistas negros en las revoluciones marxistas de la segunda parte del siglo XX, sobre todo en Cuba y Nicaragua, que desafiaron el historial de silencio sobre el racismo y sexismo de las izquierdas latinoamericanas.

Finalmente, trazamos el desarrollo de los feminismos afrolatinoamericanos que dejan al descubierto las luchas intersectoriales de las mujeres negras en América Latina y que abren nuevas avenidas en el pensamiento afrolatinoamericano. Las feministas afrolatinoamericanas han criticado fuertemente la ausencia de un análisis de género en las etapas anteriores del pensamiento político negro en América Latina, así como la falta de interés por la cuestión racial de las principales corrientes feministas latinoamericanas. La adopción de una perspectiva de género en el pensamiento afrolatinoamericano es “necesaria para trazar una imagen más compleja y concreta del ser humano negro, que no solo incluya a las mujeres como agentes

y cocreadoras de la vida y el pensamiento de los afrodescendientes en la diáspora, sino que tome los temas de género y sexualidad como constitutivos de la identidad negra, la vida negra y la liberación negra” (Laó-Montes y Buggs, 2014: 385).

Dada la existencia del mestizaje y la hegemonía de los liberalismos desracializados que socavaban la autoidentificación y movilización basada en la identidad racial en América Latina, la pregunta “quién es negro” y “qué significa ser negro” ha sido una preocupación central de los pensadores afrolatinoamericanos. En las décadas de los treinta y los cuarenta, surgieron varios movimientos culturales y artísticos en el continente latinoamericano y en las islas del Caribe que rechazaban el eurocentrismo, celebraban la negritud y promovían diversos nacionalismos negros. En el Caribe francófono, intelectuales negros como el poeta y teórico descolonial nacido en Martinica, Aimé Césaire, y el intelectual y político haitiano, Jean Price-Mars, formularon el concepto de Nègritude. Este movimiento cultural y político abrazaba las raíces africanas de las sociedades del Nuevo Mundo, celebraba la negritud, abogaba por las religiones y prácticas espirituales africanas y presentaba una crítica feroz al imperialismo europeo y estadounidense. Si bien no produjo un grupo masivo de seguidores, “Nègritude se volvió una de las revoluciones culturales más importantes de los intelectuales negros del siglo XX” (Davis y Williams, 2007: 148). Los pensadores asociados al movimiento Nègritude mantenían un diálogo profundo con el marxismo; por ejemplo, en su *Discours sur le colonialisme* (1955), Césaire conectó el colonialismo con la explotación económica y el racismo. Sin embargo, al igual que en el Harlem Renaissance y en el afrocubanismo, había una tensión inherente en la celebración de la contribución de los negros a la civilización occidental, ya que el enfocarse en la producción cultural negra podía fácilmente eclipsar las causas políticas y económicas de la opresión de los negros.

En Brasil, el Teatro Experimental do Negro (TEN) fundado por Abdias do Nascimento (1914-2011), encontró inspiración en las ideas del movimiento Nègritude cuando buscaba desafiar las representaciones brasileñas dominantes sobre lo negro que promovían el blanqueamiento. Surgido después del desmantelamiento del Frente Negra Brasileira, el TEN –activo de 1944 a 1961– se dedicó a diversas formas del activismo cultural, lo que incluyó la organización del Primer Congreso del Negro Brasileño para darle una voz y contrarrestar su invisibilidad en la sociedad brasileña. El TEN intentó desafiar la hegemonía de los intelectuales blancos que investigaban las contribuciones africanas a la cultura brasileña sin hacer espacio para que los

intelectuales negros pudieran hablar por sí mismos. Do Nascimento explicó que “mientras el negro siga siendo ‘un mero objeto de versos en cuya elaboración no participa’, Nègritude permanecerá viva y activa” (Davis y Williams, 2007: 160). Al igual que en el caso de los pensadores asociados al Nègritude, el TEN no produjo un movimiento político organizado, pero ejerció una influencia profunda en el pensamiento racial Brasileño y preparó el camino para el surgimiento de organizaciones como el Movimiento Negro Unificado (MNU), una conglomeración de intelectuales y activistas que se aglutinaron en 1978 para revitalizar la lucha por la igualdad racial. Impulsado por el movimiento a favor de la descolonización a nivel mundial y el Black Freedom Struggle de los Estados Unidos, el MNU desafió los intentos de la dictadura militar brasileña por suprimir las críticas al racismo que perduraba en Brasil.

La evolución del pensamiento afrolatinoamericano del siglo XX tal vez tiene su mejor ejemplo en los cambios que tuvieron las ideas políticas de Do Nascimento, de su adhesión al *mestiçagem* brasileño a proponente de las ideas de negritud, a pensador panafricano y crítico de la democracia racial. Do Nascimento fue originalmente un defensor de la inclusión racial brasileña. En 1950, por ejemplo, argumentaba que la “mezcla racial generalizada” de Brasil producía “una doctrina bien delineada de la democracia racial, que servirá como lección y modelo para otras naciones de composición étnica compleja” (citado en Alberto, 2011: 12). Para la década de los setenta, hacía ya tiempo que había rechazado esta visión, alegando que la “democracia racial” era un mito espurio que ocultaba el proyecto de “blanqueamiento” y “genocidio negro” impulsado por el Estado brasileño. Do Nascimento formuló la declaración definitiva rechazando la ideología oficial de democracia racial que había prevalecido en Brasil durante décadas: “Brasil como nación se autoproclama la única democracia racial del mundo, pero un análisis detenido de su desarrollo histórico revela la verdadera naturaleza de sus estructuras sociales, culturales y políticas: que son esencialmente racistas y una amenaza vital a los negros” (Do Nascimento, 1979: 59).

Do Nascimento también fue uno de los pensadores que formuló una noción de “quilombismo”, en su caso influenciado por el panafricanismo y el marxismo. Sostenía que los quilombos debían servir como modelo para la movilización política afrobrasileña porque representaban “un auténtico movimiento sociopolítico amplio y permanente [...]. Los quilombos eran [...] la forma de vida metódica y constante de las masas africanas que se negaron a someterse a la explotación y violencia del sistema esclavista” (Do Nascimento, 1980:

151). El ensayo, que refleja la influencia del panafricanismo y marxismo en sus ideas políticas, plantea que “como sistema económico, el quilombismo ha significado la adaptación al entorno brasileño de las tradiciones africanas de comunitarianismo y/o de Ujamaa” (ídem, 161). Do Nascimento utilizó una definición amplia de quilombo que abarcaba varios tipos de organizaciones culturales, religiosas y políticas afrobrasileñas. “Esta red de asociaciones, hermandades, clubes, *terreiros* (casas de culto para la religión afrobrasileña), *tendas*, *afochés*, escuelas de samba, *gafieiras*, *grêmios*, *confrarias*, fueron y son quilombos”. Juntos, estos lugares de resistencia colectiva negra ejercían “una práctica de la liberación” (ídem, 152). Do Nascimento identificaba la experiencia de fuga de los esclavos como un modelo original de organización política negra en América Latina. “El quilombismo y sus diversos equivalentes a lo largo de América, expresado en el legado de los *cumbes*, *palenques*, *cimarrones*, constituyen una alternativa internacional de organización política popular negra” (ídem, 152).

Do Nascimento era parte de una generación de intelectuales, artistas, escritores y cineastas afrolatinoamericanos que ampliaron y, en algunos casos, desafiaron activamente las concepciones de raza e identidad nacional que imperaban en la década de los setenta. Este fue un período en el que los movimientos negros de América Latina encontraron inspiración en la luchas por la liberación negra en los Estados Unidos y a nivel global, la movilización contra las dictaduras militares en América Latina y las instancias previas de resistencia negra (por ejemplo, los quilombos). La promoción de la conciencia o identidad negra, que fue un sello distintivo del *Nègritude* y de otros movimientos culturales negros de la primera mitad del siglo XX, sentó las bases para que surgiera una fuerte oleada de organizaciones políticas negras a fines del siglo XX. Estos nuevos movimientos negros combinaban la afirmación de la identidad negra con la exigencia de que los Estados latinoamericanos reconocieran el racismo e implementaran políticas públicas proactivas a fin de superar la discriminación racial (véase el Capítulo 7 en este volumen).

Una de las características del pensamiento afrolatinoamericano ha sido, entonces, la relación simbiótica entre lo cultural y lo político. En Colombia, por ejemplo, que ahora tiene algunos de los movimientos negros más visibles de la región, la base de la movilización política afrocolombiana se remonta a la consolidación del concepto de conciencia o identidad negra de la década de los setenta. Eventos internacionales, como los Congresos de Cultura Negra (celebrados en Colombia en 1977, Panamá en 1980 y Brasil en 1982), que reunieron a activistas y pensadores de toda América Latina, jugaron un papel muy

importante en este proceso. El primero fue organizado por el médico afrocolombiano, escritor y antropólogo Manuel Zapata Olivella (1920-2004), cuya obra más famosa, *Changó, el gran putas* (1983), es un relato épico de la experiencia afroamericana (véase el Capítulo 9 en este volumen). La novela de Zapata Olivella, que empieza en África con el comercio transatlántico de esclavos, narra la historia de las comunidades cimarronas de Cartagena, la independencia de Haití, el temor a la pardocracia de Simón Bolívar y el heroísmo del general pardo José Prudencio Padilla. La novela termina con la lucha contra la segregación racial en el sur de los Estados Unidos. El trabajo de Zapata Olivella inspiró a activistas posteriores como Juan de Dios Mosquera, uno de los fundadores de la organización urbana afrocolombiana llamada Cimarrón, que se basa en el modelo del movimiento afroestadounidense por los derechos civiles en la década de los sesenta. Junto con las organizaciones afrocolombianas de la región de la costa del Pacífico centradas en la problemática de la tierra y el territorio, estos movimientos negros presionaron al Estado colombiano a adoptar leyes y políticas públicas contra la discriminación racial a partir de la década de los noventa (Paschel, 2016).

Es así que las ideas de aquella generación anterior de pensadores, cuyas fuertes concepciones sobre la conciencia o identidad negra tuvieron un impacto más allá de la cultura, fueron cruciales para el surgimiento de los movimientos negros de fines del siglo XX que instaron a los países latinoamericanos a incluir en sus constituciones un reconocimiento sin precedentes a la diversidad racial y cultural y a aprobar políticas públicas en contra de la discriminación racial (Hooker, 2008; Paschel, 2016). Los movimientos negros de fines del siglo XX desafiaron directamente las ideologías oficiales de armonía racial que negaban el racismo y el derecho de los afrolatinoamericanos a tener una concepción de identidad negra y a crear sus propias organizaciones políticas. Por ejemplo, en Panamá, intelectuales y activistas políticos afropanameños descendientes de migrantes caribeños –como Gerardo Maloney, George Priestley y Alberto Barrow– se ocuparon en sus escritos de trazar la evolución de la identidad negra durante el siglo XX en Panamá, la formación de diversas organizaciones afropanameñas y los éxitos y fracasos del movimiento negro (Barrow, 2001; Barrow y Priestley, 2003). De manera similar, en Venezuela, los escritos asociados al movimiento negro como los de Jesús “Chucho” García (1990, 1992) y Ligia Montañez (1993) describieron la presencia africana en el país y el “racismo oculto” de una sociedad que había sido oficialmente “*color blind*” o desracializada desde su independencia.

El mismo patrón puede observarse en muchos otros países de la región. Sin embargo, es importante advertir que los movimientos sociales explícitamente negros (o afro) que empezaron a surgir en América Latina en la década de los setenta no son monolíticos. Agustín Laó-Montes, por ejemplo, ha señalado que, en vez de ver a todos los movimientos negros contemporáneos como herederos de una tradición de izquierda, en el campo de la política se observa entre los afrodescendientes de América Latina corrientes que pueden identificarse como la “afro izquierda” y la “afro derecha”. Esto se debe a que “los propios éxitos parciales de los movimientos afrolatinoamericanos facilitaron las condiciones para que surgieran élites negras conservadoras, al igual que la integración en el Estado y la oenegeización de algunos de sus líderes y organizaciones claves” (Laó-Montes, 2008: 253).

Una segunda corriente importante del pensamiento afrolatinoamericano durante el siglo XX es la de los intelectuales negros comprometidos con las revoluciones de inspiración marxista y los movimientos de izquierda. Entre los más influyentes cabe mencionar a pensadores afrocubanos que surgieron dentro –y a veces fueron frustrados por– la Revolución cubana de las décadas de los cincuenta y los sesenta. En ese período, intelectuales afrocubanos como Walterio Carbonell, Juan René Betancourt y Carlos Moore concibieron visiones progresistas de inclusión racial, aunque fueron finalmente silenciados por el gobierno de Fidel Castro (Moore, 2008; Guerra, 2012: 273-277). Pero fue en el ámbito de la producción cultural y la estética donde artistas negros realizaron las intervenciones más eficaces en torno a cuestiones de raza, género, revolución y justicia social en los movimientos de izquierda en Cuba y otras partes de América Latina.

En particular, las mujeres afrolatinoamericanas hicieron intervenciones culturales importantes en los movimientos revolucionarios en Cuba y Nicaragua, poniendo de manifiesto las dimensiones de raza y género en las políticas de izquierda de la región. En la Cuba revolucionaria, esta era una iniciativa riesgosa en una época en la que los intelectuales debían trabajar con y contra el ambiguo mandato de Fidel Castro que “dentro de la revolución todo; contra la revolución, nada”. Mientras que historiadores de la Revolución Cubana han subrayado la represión experimentada por intelectuales afrocubanos como Carbonell y Moore, pocos han investigado la obra de Sara Gómez, una cineasta innovadora que murió prematuramente a los 31 años en 1974.

Nacida en una familia negra de clase media en el año 1943, Gómez abandonó una carrera musical para volcarse al cine. Aunque se la suele encuadrar dentro del cine latinoamericano, su estilo y sus técnicas también se asemejan a los usados por Charles Burnett, Haile

Gerima y otros miembros del movimiento de cineastas negros de la década de los setenta en Los Ángeles o “LA Rebellion” (Field, Horak y Stewart, 2015). En once cortometrajes y un largometraje, Gómez presentó de manera innovadora las aspiraciones y luchas de las clases trabajadoras negras pobres en la Cuba de los años sesenta y setenta. Como los poetas y escritores afrocubanos de la década de los treinta, Gómez retrató las experiencias de las clases trabajadoras negras en sus películas, muchas de las cuales no fueron proyectadas hasta décadas después de su muerte.

Su película más conocida, *De cierta manera*, que fue exhibida en forma póstuma en 1977, explora una historia de amor entre un hombre y una mujer que viven en un barrio pobre de La Habana mayoritariamente negro. Con estilo realista y filmada en blanco y negro, *De cierta manera* borra las fronteras entre el cine documental y las películas de ficción. A lo largo de toda la película, Gómez utiliza la idea de “marginalización” para describir a los negros pobres de los centros urbanos de Cuba, aun cuando la trama y el material de archivo cuestionan la idea de que exista una clase marginal negra. Gómez cuestiona la estructura patriarcal de los Abakuá, la sociedad secreta masculina originaria de Calabar y que, para ella, representaba la manifestación persistente del “machismo” en la Cuba revolucionaria. Sin embargo, la película humaniza a sus sujetos en su lucha diaria por alcanzar la ciudadanía revolucionaria, contraponiendo a los personajes ficticios y a un narrador proveniente de las ciencias sociales que, en un tono muy objetivo, describe los planes del gobierno revolucionario para modernizar a la comunidad. Finalmente, la película pone en primer plano la lucha de los protagonistas (Mario y Yolanda) por superar los sesgos patriarcales y de clase en un nuevo contexto revolucionario.

La obra de Gómez, que con suma habilidad presenta estos temas en *De cierta manera* y otras películas, puede verse como un análisis “interseccional” de la vida cotidiana en Cuba en los años sesenta y setenta. Aun cuando sus películas aparentemente ponen en primer plano las dinámicas de género y clase, su elenco afrocubano, de actores y no actores, hace que su película gire necesariamente en torno al tema racial y las limitaciones de la Revolución para desterrar el racismo y el sexismo. De este modo, Gómez fue una intelectual pionera al generar un espacio para el análisis interseccional de la vida de los negros en Cuba, tema que Gloria Rolando y otros han retomado en épocas más recientes (Lesage, 1978; Chanan, 2004; Ebrahim, 2007).

En Nicaragua, la poeta y pintora June Beer (1931-1986) incluyó simbólicamente a los habitantes negros e indígenas de la costa Caribe de su país dentro de un movimiento revolucionario que de otro modo

tuvo poco que decir acerca de ellos. Dos ejemplos vívidos de como Beer entrelaza raza, género y revolución en su obra, son sus pinturas, las cuales por lo general retratan a mujeres negras, y su “Poema de amor” (Beer, 2006):

Oscar, me sorprendiste,
pidiéndome un poema de amor.
Haré un canto de amor a mi patria,
pequeño país, lucero gigante,
esperanza de los pobres, jaqueca de los ricos.
Más pobres que ricos en el mundo,
más pueblos quieren mi patria.
Mi patria se llama Nicaragua,
a mi pueblo entero lo amo:
Negros, Miskitus, Sumus, Ramas y Mestizos.
Ya ves, mi poema de amor es completo:
como puedes ver, también te amo.
Eso no significa que borro del firmamento
ni la luna ni las estrellas.
Solo cuando me acuerdo
cómo estás cachimbiando
para defender este amanecer, deteniendo
y asegurando que no caiga otra noche,
sé que mañana tendremos tiempo
para caminar bajo la luna y las estrellas.
Dignos, libres y soberanos
hijos de Sandino.

La poesía de Beer era subversiva porque estaba escrita en creole, lengua que fue prohibida por los gobiernos nicaragüenses que deseaban hispanizar la región y por los misioneros moravos estadounidenses que querían que los negros hablaran en un inglés estándar. También colocaba a los negros e indígenas de la costa Caribe al centro del proyecto revolucionario. En un país donde lo negro había sido negado o relegado a la costa Caribe desde tiempo atrás, el arte de Beer sugirió proféticamente que el racismo llegaría a ser el talón de Aquiles del proyecto revolucionario.

Los ejemplos de Gómez y Beer demuestran las grandes contribuciones que las mujeres afrolatinoamericanas han hecho a una serie de luchas políticas en la región, así como sus importantes aportes al pensamiento negro. Sin embargo, el pensamiento afrolatinoamericano (al igual que la filosofía latinoamericana y el pensamiento político

negro) ha sido un campo dominado por los hombres, al menos si se considera a los intelectuales con mayor reconocimiento. Si los pensadores afrolatinoamericanos eran vistos como marginales a la producción intelectual de la región, las contribuciones de las mujeres afrolatinoamericanas han sido doblemente invisibilizadas. En respuesta a ello, las feministas afrolatinoamericanas han desarrollado un análisis interseccional que desafía el silencio sobre la cuestión racial en los movimientos feministas hegemónicos y la falta de interés en los temas de género de los movimientos negros.

Así, el feminismo afrolatinoamericano supone una descolonización radical del pensamiento político negro al desafiar sus presupuestos masculinos de larga data. Tal como han planteado Sonia Álvarez y Kia Caldwell, “los feminismos afrodescendientes han propuesto reimaginaciones radicales no solo de los feminismos latinoamericanos hegemónicos o del *mainstream*, sino de la cuestión racial, de temas de género, sexualidad, democracia, salud, desarrollo, producción cultural, generación, ciudadanía y otras temáticas e ideas que son centrales para la teoría feminista” (Álvarez y Caldwell, 2016: vi). En particular, las activistas afrobrasileñas han estado a la vanguardia del feminismo afrolatinoamericano (Caldwell 2007). Dos feministas afrobrasileñas que hicieron importantes aportes iniciales al feminismo afrolatinoamericano fueron Lélia Gonzalez y Beatriz Nascimento.

La intelectual, activista y poeta Beatriz Nascimento (1942-1995) fue una de las primeras teóricas que investigó la importancia de los quilombos como modelos de praxis política para los movimientos negros del siglo XX (Nascimento, 1982, 1985). Nascimento también formuló un análisis interseccional de la situación de las mujeres negras en Brasil. Sostuvo que “como funcionó antes como una manifestación de la resistencia a la colonización de hecho, el quilombo en 1970 se convierte en un código que responde al colonialismo cultural, reafirma la herencia africana y busca un modelo brasileño capaz de fortalecer la identidad étnica” (Ratts, 2007: 124). Sin embargo, comparada con sus colegas masculinos, la obra de Nascimento no ha recibido mucha atención académica hasta el momento. Esto a pesar de la profunda influencia que tuvieron sus interpretaciones teóricas, formuladas en base a su trabajo etnográfico en comunidades de quilombos, en el rescate de los quilombos por otros activistas e intelectuales afrobrasileños. Por ejemplo, el ensayo de Abdias do Nascimento discutido anteriormente fue influenciado precisamente por el trabajo pionero de Beatriz Nascimento. Ella rechazaba la idea de que los quilombos eran solo espacios rurales y planteaba que las favelas podían considerarse quilombos en la medida en que se habían

constituido en espacios autónomos de liberación negra definidos por la migración y la fuga. También desarrolló un análisis del racismo brasileño en medio del mito de la democracia racial, a la que calificó como “*um emaranhado de sutilezas*” o una maraña de engaños (Ratts, 2007: 47). Beatriz Nascimento criticaba la ausencia de investigaciones sobre los afrobrasileños (al igual que su casi total ausencia en las universidades brasileñas) argumentando que solo eran discutidos en estudios convencionales sobre la esclavitud, donde los retrataban como trabajadores forzados sin iniciativa propia. En cambio, ella postulaba que la esclavitud era un pasado vivo y que era necesario conectar los estudios sobre la historia de los afrobrasileños con la discriminación racial contemporánea. “Los barracones de esclavos todavía existen”, escribió (Ratts, 2007: 97).

Otra importante feminista afrobrasileña fue Lélia Gonzalez, pionera en la teorización explícita del feminismo afrolatinoamericano. González planteó una crítica fuerte a la forma en que las feministas latinoamericanas del *mainstream* ignoraban las cuestiones raciales y marginalizaban las preocupaciones y experiencias de las mujeres negras e indígenas. Señaló “las contradicciones internas de feminismo latinoamericano”, en el que “las mujeres negras e indígenas eran un vivo testimonio de su exclusión” del movimiento feminista (Gonzalez, 1988: 95). De acuerdo con Gonzalez, el movimiento feminista latinoamericano estaba debilitado porque carecía de un análisis interseccional que conectara el racismo con el sexismo. “El feminismo latinoamericano pierde mucha de su fuerza [...] cuando] habla, por ejemplo, de la división sexual del trabajo sin articular la correspondiente división racial del trabajo” (Gonzalez, 1988: 97). Gonzalez señalaba que la participación de las mujeres negras e indígenas en las luchas por la igualdad racial y la liberación en América Latina era central a la praxis política de estas, pero también criticaba la forma en que estos movimientos “reproducen las prácticas sexistas patriarcales y tratan de excluirnos del proceso de toma de decisiones. Y es precisamente por esa razón que buscamos participar en un movimiento de mujeres” (Gonzalez, 1988: 99-100). Gonzalez articuló así la doble opresión que requiere la formulación del feminismo afrolatinoamericano: el sexismo dentro de los movimientos negros y el racismo dentro de los movimientos feministas hegemónicos. Gonzalez también centraba las experiencias de las mujeres negras brasileñas en contextos de esclavitud y fuga, tal como los quilombos (Gonzalez, 1983).

Siguiendo los pasos de Beatriz Nascimento y Lélia Gonzalez, las feministas afrolatinoamericanas contemporáneas como Yuderlys Espinosa Miñoso y Ochy Curiel han propuesto un feminismo

descolonial que puede desafiar los pilares eurocéntricos del feminismo hegemónico y las tendencias patriarcales y machistas del pensamiento político negro (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014). Espinosa sostiene que “el feminismo descolonial se nutre del conocimiento comunitario y popular; de las memorias ancestrales y desde ahí construye una crítica a la forma en que el feminismo [tradicional] ha vislumbrado la emancipación de las mujeres o las sexualidades o géneros no binarios” (Barroso, 2014: 23). Las feministas descoloniales contemporáneas han hecho así el análisis de la sexualidad integral al feminismo afrolatinoamericano (Curiel, 2013). No obstante, en vez de usar el pensamiento descolonial para volver a concebir el feminismo, las feministas afrodescendientes contemporáneas de América Latina han postulado los feminismos afrolatinoamericanos (y el feminismo negro en los Estados Unidos y el feminismo indígena) como tipos de teoría poscolonial (Curiel, 2007). Así, los feminismos afrolatinoamericanos apuntan a nuevas e innovadoras rutas para el pensamiento político afrolatinoamericano.

CONCLUSIÓN

Los movimientos afrodescendientes actuales, que hoy son muy visibles en muchos países de América Latina, han despertado el interés por el estudio del pensamiento afrolatinoamericano y por recuperar la contribución intelectual de las personas de ascendencia africana en la región. En la academia, la consolidación de los Estudios Afrolatinoamericanos como área de estudio y el impacto de los llamados a descolonizar el pensamiento político latinoamericano y a abandonar las epistemologías eurocéntricas que marginalizan el conocimiento producido por afrodescendientes e indígenas (Walsh, 2007) han contribuido también a aumentar el interés por el pensamiento afrolatinoamericano. De hecho, gran parte de lo que esbozamos en este capítulo sobre el pensamiento afrolatinoamericano de los siglos XIX y XX solo ha sido posible porque los académicos han iniciado la tarea de descubrir los espacios no tradicionales donde pensadores afrolatinoamericanos formularon sus aportes y de reimaginar creativamente el material de archivo disponible para descubrir las voces y experiencias perdidas de los afrodescendientes.

Esperamos que este capítulo haya servido para demostrar la complejidad y la riqueza del pensamiento afrolatinoamericano. Los pensadores afrolatinoamericanos no han sido en absoluto monolíticos: han tenido disensos en cuanto a lo que significa ser negro; han elaborado múltiples visiones de la inclusión en espacios nacionales o de cómo forjar espacios autónomos para lograr la liberación negra; han

debatido sobre si la libertad negra puede alcanzarse sin descolonizar el pensamiento político latinoamericano o el propio pensamiento político afrolatinoamericano, como en el caso de los feminismos negros. No obstante, queda mucho trabajo por delante para recuperar el aporte de los pensadores afrolatinoamericanos en América Latina. Algunas de estas futuras líneas de investigación incluyen temas tales como: centrar las voces y las experiencias de las mujeres negras en las luchas por la esclavitud y la ciudadanía en la era republicana; rastrear los vínculos entre los intelectuales negros de las Américas, sobre todo los que interrumpen narrativas simplistas de flujos intelectuales solo de norte a sur; y analizar el trabajo de productores culturales negros como fuentes del pensamiento político y social. Es necesario seguir excavando los sueños de libertad afrolatinoamericanos en toda su complejidad; sus luchas, en las palabras de June Beer, por “caminar bajo la luna y las estrellas. Dignos, libres y soberanos”.

BIBLIOGRAFÍA

- Acree, Jr., W. 2009 “Jacinto Ventura de Molina: A Black Letrado in a White World of Letters” en *Latin American Research Review*, Vol. 44, N° 2: 37-58.
- Alberto, P. L. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alvarez, S. y Caldwell, K. 2016 “Introduction” en *Meridians*, Vol. 14, N° 1: v-xi.
- Andrews, G. R. 1988 “Black and White Workers: São Paulo, Brazil, 1888-1928” en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 68, N° 3: 491-524.
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nueva York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010 “Afro World: Afro-Diasporic Thought and Practice in Montevideo, Uruguay, 1830-2000” en *The Americas*, Vol. 67, N° 1: 83-107.
- Arroyo, J. 2003 *Travestismos culturales: Literatura y etnografía en Cuba y Brasil* (Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana).
- Arroyo, J. 2013 *Writing Secrecy in Caribbean Freemasonry* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Baerga Santini, M. del C. 2009 “Transgresiones corporales: El mejoramiento de la raza y los discursos eugenésicos en el Puerto

- Rico de finales del siglo XIX y principios del XX” en *Op. Cit.*, N° 19: 79-106.
- Baldwin, D. y Makalani, M. (eds.) 2013 *Escape from New York: The New Negro Renaissance beyond Harlem* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Baquaqua, M. G. 2006 *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua: His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America* (Princeton: M. Wiener).
- Barbosa, José 1937 “Problema de razas” en Barbosa de Rosario, P. (ed.) *La obra de José Celso Barbosa, Vol. 3* (San Juan: Imprenta Venezuela).
- Barroso, J. M 2014 “Feminismo decolonial: Una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderlys Espinosa Miñoso” en *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*, Vol. 2, N° 3: 22-33.
- Barrow, A. 2001 *No me pidas una foto: Develando el racismo en Panamá* (Panamá: Universal Books).
- Barrow, A. y Priestley, G. 2003 *Piel oscura Panamá: Ensayos y reflexiones al filo del centenario* (Panamá: Editorial Universitaria).
- Battrell, R. 2010 *A Black Soldier's Story: The Narrative of Ricardo Battrell and the Cuban War of Independence* (Minneapolis: University of Minnesota Press) Trad. M. A. Sanders.
- Beer, J. 2006 “Love poem” en *ANIDE: Asociación Nicaragüense de Escritoras*, Vol. 5, N° 12: 5-6.
- Betances, R. E. 1871 *A Cuba libre: Ensayo sobre Alexandre Petión* (Nueva York: M. M. Zaramendi).
- Bonilla-Silva, E. 2009 *Racism without Racists: Color Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America* (Lanham: Rowman and Littlefield) Tercera edición.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. 1999 “On the Cunning of Imperialist Reason” en *Theory, Culture & Society*, Vol. 16, N° 1: 41-58.
- Bryant, S. K. 2004 “Enslaved Rebels, Fugitives, and Litigants: The Resistance Continuum in Colonial Quito” en *Colonial Latin American Review*, Vol. 13, N° 1: 7-46.
- Burke, P. y Pallares-Burke, M. L. G. 2008 *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics* (Oxford: Peter Lang).
- Burnett, C. 2004 “‘Are We Slaves or Free Men?’: Labor, Race, Garveyism and the 1920 Panama Canal Strike” , Tesis doctoral, University of Illinois at Chicago.
- Caldwell, K. 2007 *Negras in Brazil: Re-Visioning Black Women*,

- Citizenship, and the Politics of Identity* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Chalhoub, S. 1990 *Visões da liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na corte* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Chanan, M. 2004 *Cuban Cinema* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Cheney, G. A. 2014 *Quilombo dos Palmares: Brazil's Lost Nation of Fugitive Slaves* (Hanover: New London Librarianum).
- Curiel, O. 2007 "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista" en *Nómadas*, N° 26: 92-101.
- Curiel, O. 2013 *La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (Bogotá: Brecha Lésbica).
- Davis, D. J. y Williams, J. M. 2007 "Pan-Africanism, Negritude, and the Currency of Blackness: Cuba, the Francophone Caribbean, and Brazil in Comparative Perspective, 1930-1950s" en Davis, D. J. (ed.) *Beyond Slavery: The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean* (Lanham: Rowman and Littlefield).
- Dawson, M. 2001 *Black Visions: the Roots of Contemporary African-American Political Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press).
- De Gobineau, A. 1967 [1915] *The Inequality of Human Races* (Nueva York: H. Fertig).
- de la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- de la Fuente, A. 2010 "From Slaves to Citizens? Tannenbaum and the Debates on Slavery, Emancipation, and Race Relations in Latin America" en *International Labor and Working-Class History*, N° 77: 154-73.
- Delpar, H. 1992 *The Enormous Vogue of Things Mexican: Cultural Relations between the United States and Mexico, 1920-1935* (Tuscaloosa: University of Alabama Press).
- Deschamps Chapeaux, P. 1963 *El negro en el periodismo cubano del siglo XIX* (La Habana: Ediciones R).
- Do Nascimento, A. 1979 *Brazil, Mixture of Massacre: Essays in the Genocide of a Black People* (Dover: The Majority Press) Trad. .E. Larkin Nascimento
- Do Nascimento, A. 1980 "Quilombismo: An Afro-Brazilian Political Alternative" en *Journal of Black Studies*, Vol. 11, N° 2: 141-78.

- Dos Reis, M. F. 1859 *Úrsula: Romance original brasileiro* (San Luis: Typographia Progresso).
- Douglass, F. 1893 *Lecture on Haiti* (Chicago: Violet Agents Supply Co).
- Dubois, L. 2006 *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution* (Cambridge: Harvard University Press).
- Dubois, L. y Garrigus, J. D. (eds.) 2006 *Slave Revolution in the Caribbean, 1789-1804: A Brief History with Documents* (Nueva York: Bedford / St. Martins).
- Ebrahim, H. 2007 "Sarita and the Revolution: Race and Cuban Cinema" en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, N° 82: 107-18.
- Espinosa Miñoso, Y.; Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (eds.) 2014 *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Ferrer, A. 2009 "Speaking of Haiti: Slavery, Revolution, and Freedom in Cuban Slave Testimony" en Geggus, D. P. y Fiering, N. (eds.) *The World of the Haitian Revolution* (Bloomington: Indiana University Press).
- Ferrer, A. 2014 *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Field, A.; Horak, J. C. y Stewart, J. N. (eds.) 2015 *LA Rebellion: Creating a New Black Cinema* (Berkeley: University of California Press).
- Finch, A. K. 2015 *Insurgency at the Crossroads: Cuban Slaves and the Conspiracy of La Escalera, 1841-1844* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Findlay Suarez, E. 2000 *Imposing Decency: The Politics of Sexuality and Race in Puerto Rico, 1870-1920* (Durham: Duke University Press).
- Firmin, A. 2002 *The Equality of Human Races*, traducido por Asselin Charles (Urbana: University of Illinois Press).
- Fischer, S. 2004 *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press).
- Flórez Bolívar, F. 2015 "Un diálogo diaspórico: El lugar del Harlem Renaissance en el pensamiento racial e intelectual afrocolombiano (1920-1948)" en *Historia Crítica*, pp. 101-24, enero-marzo.
- Fluehr-Lobban, C. 2000 "Antenor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology" en *American Anthropologist*, Vol. 102, 3: 449-66.

- Foner, P. S. 1977 *Antonio Maceo: The Bronze Titan of Cuban Independence* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Fonseca Ferreira, L. 2007 "Luiz Gama: Um abolicionista leitor de Renan" en *Estudos Avançados*, Vol. 21, N° 60: 271-88.
- Freyre, G. 1946 *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization* (Nueva York: Alford A. Knopf) Trad. S. Putnam.
- Gama, L. y Fonseca Ferreira, L. 2011 *Com a palavra Luiz Gama: Poemas, artigos, cartas, máximas* (San Pablo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo).
- García, J. 1990 *Africa en Venezuela: Pieza de Indias* (Caracas: Lagoven).
- García, J. 1992 *Afrovenezuela: Una vision desde adentro* (Caracas: APICUM).
- Geggus, D. 2007 "The Sounds and Echoes of Freedom: The Impact of the Haitian Revolution on Latin America" en Davis, D. J. (ed.) *Beyond Slavery: The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean* (Lanham: Rowman and Littlefield).
- Geler, L. 2010 *Andares negros, caminos blancos: Afroporteños, estado y nación: Argentina a fines del siglo XIX* (Rosario: Prohistoria Ediciones).
- Gonzalez, L. 1983 "Racismo e sexismo na cultura brasileira" en *Movimentos sociais, minorias etnicas e outros estudos* (Brasilia: ANPOCS).
- Gonzalez, L. 1988 "For an Afro Latin American Feminism" en *Confronting the Crisis in Latin America: Women Organizing for Change* (Santiago: Isis International).
- Grinberg, K. 2002 *O fiador dos brasileiros: Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Guerra, L. 2012 *Visions of Power in Cuba: Revolution, Redemption, and Resistance, 1959-1971* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Guillén, N. 2004 *Obra Poética. Vol. 1* (La Habana: Letras Cubanas).
- Guridy, F. A. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hanchard, M. 2003 "Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-Imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loic Wacquant" en *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, N° 4: 5-29.
- Harpelle, R. 2003 "Cross Currents in the Western Caribbean: Marcus

- Garvey and the UNIA in Central America” en *Caribbean Studies*, Vol. 31, N° 1: 35-73.
- Helg, A. 1991 “Afro-Cuban Protest: The Partido Independiente de Color, 1908-1912” en *Cuban Studies*, N° 21: 101-21.
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hoffnung-Garskof, J. 2002 “The Migrations of Arturo Schomburg: On Being *Antillano*, Negro, and Puerto Rican in New York, 1891-1938” en *Journal of American Ethnic History*, N° 21: 3-49.
- Hooker, J. 2008 “Afro-Descendant Struggles for Collective Rights in Latin America” en *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture and Society*, Vol. 10, 3: 279-91.
- Hooker, J. 2015 “‘A Black Sister to Massachusetts’: Latin America and the Fugitive Democratic Ethos of Frederick Douglass” en *American Political Science Review*, Vol. 109, N° 4: 690-702.
- Hooker, J. 2017 *Theorizing Race in the Americas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos* (Nueva York: Oxford University Press).
- Hughes, L. 1931 “People Without Shoes” en *New Masses*, N° 12: 11-12.
- James, C. L. R. 1963 *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution* (Nueva York: Vintage) Segunda edición.
- Jiménez Román, M. 1996 “Un hombre (negro) del pueblo: José Celso Barbosa and the Puerto Rican ‘Race’ Toward Whiteness” en *Centro*, N° 8: 8-29.
- Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) 2010 *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Kent, R. K. 1979 “Palmares: An African State in Brazil” en Price, R. (ed.) *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Kutzinski, V. M. 1993 *Sugar’s Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism* (Charlottesville: University Press of Virginia).
- Landers, J. 2010 *Atlantic Creoles in the Age of Revolutions* (Cambridge: Harvard University Press).
- Laó-Montes, A. 2008 “Cartographies of Afro-Latina/o Politics: Political Contests and Historical Challenges” en *Negritud: Revista de Estudios Afro-Latinoamericanos*, Vol. 2, N° 2: 237-62.
- Laó-Montes, A. y Buggs, M. 2014 “Translocal Space of Afro-Latinidad/Critical Feminist Visions for Diasporic Bridge Building” en Alvarez, S. et al. (ed.) *Translocalities/*

- Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas* (Durham: Duke University Press).
- Lasso, M. 2001 "Haiti as an Image of Popular Republicanism in Caribbean Colombia: Cartagena Province (1811-1828)" en Geggus, D. P. (ed.) *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia: University Press of South Carolina).
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism During the Age of Republicanism* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Lesage, J. 1978 "One Way or Another, Dialectical, Revolutionary, Feminist" en *Jump Cut*, N° 20: 20-23.
- Machado, M. H. 1988 *Crime e escravidão* (San Pablo: Brasiliense).
- Manzano, J. F. 1996 *Autobiography of a Slave/Autobiografía de un esclavo* (Detroit, MI: Wayne State University Press).
- Mattos H. 1995 *Das cores do silêncio: Os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil século XIX* (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional).
- McGraw, J. 2014 *The Work of Recognition: Caribbean Colombia and the Postemancipation Struggle for Citizenship* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Mena, W. (ed.) 2016 *Manuel Zapata Olivella: Un legado intercultural* (Bogotá: Desde Abajo).
- Montañez, L. 1993 *El racismo oculto de una sociedad no racista* (Caracas: Fondo Editorial Tropykos).
- Moore, C. 2008 *Pichón: A Memoir of Race and Revolution in Castro's Cuba* (Chicago: Lawrence Hill Books).
- Moore, R. D. 1997 *Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Morris, C. D. 2016 "Becoming Creole, Becoming Black: Migration, Diasporic Self-Making, and the Many Lives of Madame Maymie Leona Turpeau de Mena" en *Women, Gender, and Families of Color*, Vol. 4, N° 2: 171-95.
- Mullen, E. J. 1977 *Langston Hughes in the Hispanic World and Haiti* (Hamden: Archon Books).
- Mullen, E. J. (ed.) 2014 *The Life and Poems of a Cuban Slave, Juan Francisco Manzano, 1797-1854* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Nascimento, B. 1982 "Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso" en *Estudos Afro-Asiáticos*, N° 6-7: 259-65.

- Nascimento, B. 1985 "O conceito de quilombo e a resistência cultural negra" en *Afrodíaspóra*, N° 6-7: 41-49.
- Needell, J. D. 1995 "History, Race, and the State in the Thought of Oliveira Viana" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 75, N° 1: 1-30.
- Nina Rodrigues, R. 1957 [1894] *As raças humanas a e responsabilidade penal no Brasil* (Salvador: Livraria Progresso).
- Paschel, T. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Peabody, S. y Grinberg, K. 2007 *Slavery, Freedom, and the Law in the Atlantic World: A Brief History with Documents* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Pereira Araujo, A. 2013 *O mundo negro: Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil* (Río de Janeiro: Pallas).
- Ratts, A. 2007 *Eu sou Atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento* (San Pablo: Imprensa Oficial / Instituto Kuanza).
- Reis, J. J. y Dos Santos Gomes, F. (eds.) 1996 *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Rivera-Rideau, P.; Jones, J. y Paschel, T. (eds.) 2016 *Afro-Latin@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Rivera, P. R. 2012 "Carlos Cooks and Garveyism: Bridging Two Eras of Black Nationalism", Tesis doctoral, Howard University.
- Roberts, N. 2015 *Freedom as Marronage* (Chicago: University of Chicago Press).
- Roumain, J. 2008 *Gouverneurs de la rosée* (Alexandria: Alexander Street Press).
- Sanders, J. E. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Sanders, J. E. 2014 *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Scott, R. J. 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba After Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Seigel, M. 2009 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).

- Silva, E. 2007 "Black Abolitionists in the *Quliombo* of Leblon, Rio de Janeiro: Symbols, Organizers, and Revolutionaries" en Davis, D. J. (ed.) *Beyond Slavery: The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean* (Lanham: Rowman and Littlefield).
- Spitzer, L. 1989 *Lives in Between: Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, and West Africa, 1780-1945* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Townsend, C. 2007 "In Search of Liberty: The Efforts of the Enslaved to Attain Abolition in Ecuador, 1822-1852" en Davis, D. J. (ed.) *Beyond Slavery: The Multilayered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean* (Lanham: Rowman and Littlefield).
- Vincent, T. G. 2001 *The Legacy of Vicente Guerrero: Mexico's First Black Indian President* (Gainesville: University Press of Florida).
- Walsh, C. 2007 "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge" en *Cultural Studies*, Vol. 21, N° 2-3: 224-39.
- Zacaïr, P. 2005 "Haiti on his Mind: Antonio Maceo and Caribbeanness" en *Caribbean Studies*, N° 33: 47-78.
- Zapata Olivella, M. 1983 *Changó, el gran putas* (Bogotá: Ministerio de Cultura).

CAPÍTULO 7

**REPENSANDO LA MOVILIZACIÓN
DE LOS AFRODESCENDIENTES
EN AMÉRICA LATINA**

Tianna Paschel*

La movilización de los afrodescendientes en América Latina siempre se ha presentado como una historia de ausencias. Tanto los académicos que veían a la región como una suerte de paraíso racial como quienes cuestionaban tal caracterización coincidían en que era improbable que se lograra una movilización efectiva. Para el primer grupo, los países latinoamericanos habían superado una historia racializada de colonización y esclavitud para construir proyectos nacionalistas inclusivos. La nula o escasa movilización en torno de la cuestión racial señalaba la poca prioridad que tenía el tema en la realidad cotidiana de los latinoamericanos. Para los críticos, era precisamente la ilusión de la inclusión lo que resultaba un verdadero desafío a la hora de construir una verdadera igualdad. De acuerdo con estas visiones, esos niveles relativamente bajos de movilización afrodescendiente no se debieron a que el tema racial no era un factor estructurante de estas sociedades, sino a que esas ideologías nacionalistas habían dificultado el desarrollo de una conciencia opositora y, más aún, habían obstaculizado el surgimiento de movimientos afrodescendientes eficaces y de gran escala (Hanchard, 1994; Marx, 1998; Telles, 1999; Goldberg, 2002; Appelbaum, 2003; Winant, 2001).

* Quisiera agradecer a los editores, así como a los otros autores de este libro, por sus comentarios a este capítulo.

Este trabajo ha tomado principalmente el caso de Brasil como contrapunto en la comparación con los Estados Unidos o Sudáfrica. En cierto modo, tiene sentido que estos dos países sirvieran como *entré* para entender la resistencia de la población negra en otros lugares. Los movimientos en estos dos países se convirtieron en ejemplos canónicos de la lucha contra el racismo no solo en la literatura sobre los movimientos sociales, sino en el mundo. Sin embargo, sabemos que el contexto ideológico y jurídico de los países de América Latina era muy diferente del contexto generado por el *apartheid* o las leyes segregacionistas del sur de los Estados Unidos, y esa diferencia tal vez haya determinado que fuera necesario otro tipo de respuesta. Así, mientras que académicos como Hanchard (1994) y Marx (1998) expusieron análisis brillantes sobre los impedimentos ideológicos para que la comunidad negra se organizara en Brasil, la atención que prestaron a estos desafíos no siempre se tradujo en una nueva manera de imaginar lo que podría haber sido la movilización de los afrodescendientes en ese contexto. Tal como Andrews (2010: 103) señala acertadamente, “fue una segregación manifiesta y ordenada por el Estado la que provocó la movilización de los negros en los Estados Unidos; en ausencia de tales condiciones en Uruguay, ¿por qué cabría esperar que sugieran movimientos por los derechos civiles comparables a los de Estados Unidos?”. De hecho, leer la movilización afrodescendiente en América Latina con la lente de los movimientos antiapartheid o por los derechos civiles en los Estados Unidos podría constituir un punto de referencia para decidir qué es una movilización importante, así como podría restringir el amplio abanico de actividades que pueden incluirse en esa categoría.

En las últimas dos décadas, los estudios sobre la movilización de afrodescendientes en América Latina ha pasado de preguntarse por qué las personas de ascendencia africana *no* se organizaron, a formular nuevas preguntas sobre la dinámica, las trayectorias y los resultados a menudo ambiguos de la movilización afrodescendiente en la región. A lo largo de este proceso, estos investigadores han ampliado nuestra comprensión del tema de diversas maneras. En primer lugar, los historiadores de América Latina han sacado a la luz historias menos conocidas sobre la movilización de afrodescendientes ocurrida en las primeras épocas (Andrews, 2010; Priestley y Barrow, 2008), mientras que otros nos han permitido profundizar nuestro conocimiento sobre aquellos casos de movilizaciones más conocidas que tuvieron lugar en la región (Helg, 1995; de la Fuente, 2001; Bronfman, 2005; Ferrer, 2005; Pires, 2006; Alberti y Pereira, 2007; Guridy, 2010; Brunson, 2011; Alberto, 2011; Pereira, 2013).

En segundo lugar, la literatura se ha ampliado para analizar el resurgimiento en las últimas décadas de la movilización de afrodescendientes, incluido el activismo que posibilitó las reformas multiculturales que se introdujeron en la década de los ochenta (Wade, 1998; Van Cott, 2000; Arruti, 2000; Oslender, 2001; Restrepo, 2004; Agudelo, 2005; Hooker, 2005, 2008; Covin, 2006; Asher, 2007, 2009; Anderson, 2007; Escobar, 2008; Caldwell, 2007; Greene, 2007; Ng'weno, 2007; Paschel y Sawyer, 2008; Sánchez, 2008; French, 2009; Rahier, 2012; Cárdenas, 2012; Rodrigues y Prado, 2010; Paschel, 2010, 2016). Finalmente, los académicos han prestado atención a otras articulaciones de la movilización afrodescendiente que anteriormente habían sido desechadas o simplemente no habían sido tenidas en cuenta en la literatura. Esto implicó hacer una nueva lectura de ciertos tipos de articulaciones políticas en clave de movilización, tal como hace Keisha-Khan Perry en su estudio sobre las asociaciones barriales antirracistas de Bahía lideradas por mujeres negras (Perry, 2013). Asimismo, los académicos han planteado recientemente que la politización de la negritud que se ha registrado en el ámbito de la cultura popular podría entenderse como una forma de movilización (Fernandes, 2006; de la Fuente, 2008; Rivera-Rideau, 2015). Todos estos trabajos han generado información muy importante sobre la dinámica de la politización de la población afrodescendiente en la región, a la vez que ha expandido la propia definición de movilización afrodescendiente.

Para este capítulo, me he basado en esta literatura cada vez más nutrida para poder ofrecer un panorama completo de la naturaleza e impacto de la movilización de afrodescendientes en la América Latina de fines del siglo XX. Por movilización de afrodescendientes me refiero a la acción colectiva de activistas y organizaciones que se organizan fundamentalmente, aunque no siempre en forma excluyente, *por su condición de afrodescendientes*. Esta definición se diferencia de lo que en mi trabajo anterior he llamado “movilizarse *a la vez que* se es afrodescendiente”, frase con la que aludo a aquellas instancias en las que los afrodescendientes se organizan en razón de otras categorías sociales y políticas (Paschel, 2016). Tomar la decisión de centrarse en la movilización de afrodescendientes –en oposición a los movimientos antirracistas más generales– fue intencional. Me permite limitarme a los momentos más específicos en que la negritud se politiza en los países de América Latina y, a la vez, examinar las consecuencias de dicha articulación.

Centrarse en la movilización presenta algunas dificultades. En primer lugar, se corre el riesgo de interpretar el silencio sobre el tema racial como un caso de negación de la identidad negra o de

falsa conciencia, cuando de hecho las personas de ascendencia africana a menudo adoptaron decisiones estratégicas sobre cuándo insistir en la identidad racial y cuándo no. En segundo lugar, prestar atención específicamente a los movimientos en los que la identidad negra es la categoría central de la politización significa dejar algunas instancias importantes de la movilización fuera del análisis. Esto incluye movimientos organizados fundamentalmente en torno de otras categorías y plataformas políticas, pero para los cuales la lucha contra el racismo es solo una parte de sus actividades. Otros ejemplos son los movimientos sindicales de la región y el cordobismo en Colombia, un movimiento socialista que surge en los años treinta y lleva el nombre del líder político afrocolombiano Diego Córdoba. En esta línea y en este período, Brasil fue testigo del surgimiento de movimientos de trabajadores negros que se identificaban como tales y que se manifestaban muy críticos de la desigualdad racial (Alberto, 2011). Si bien es cierto que, cuanto más análisis hagamos de estos esfuerzos antirracistas, más amplio será el panorama que obtendremos de las limitaciones y posibilidades de refutar la desigualdad etnoracial y el racismo en estos países, estos análisis van más allá del alcance de este capítulo.

También elegí concentrarme en la movilización de afrodescendientes a partir de un determinado período histórico, la década de los setenta. Aunque presento un panorama general de la movilización negra en toda la región, muchos de mis ejemplos están tomados de Colombia y Brasil, dada su importancia a nivel regional y porque son los países que más conozco. Comienzo por contextualizar estas instancias más recientes de la política afrodescendiente dentro de una trayectoria más prolongada de movilizaciones, analizando primero el importante rol que cumplieron las personas de ascendencia africana en resistirse a la esclavitud y luchar por la independencia. Luego, hago un resumen de la creciente politización de la identidad negra a principios del siglo XX, que adoptó la forma de clubes sociales, periódicos y partidos políticos en toda la región, con el argumento de que estas articulaciones sentaron las bases para las instancias más recientes. Por último, presento un análisis de la movilización afrodescendiente de épocas más recientes. Planteo que, si bien los contextos políticos y económicos varían sustancialmente de país en país, existe una convergencia general en cuanto a la forma que han adoptado los movimientos afrodescendientes en este período. Aunque los movimientos sociales de afrodescendiente surgidos entre las décadas de los diez y los treinta tendían a ser urbanos e integracionistas, el campo de la movilización negra se expandió geográfica e ideológicamente en la

última parte del siglo. Más específicamente, examino tres ramas de la movilización afrodescendiente, cada una con su propia genealogía, ideología y forma organizativa: los movimientos etnoterritoriales, los movimientos negros urbanos y los movimientos feministas o de mujeres afrodescendientes. Muestro cómo cada una de estas ramas se ha involucrado en la política transnacional y cómo cada una ha sido eficaz en generar cambios sociales y políticos.

LAS RAÍCES DE LA MOVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE

Las raíces de los movimientos afrolatinoamericanos contemporáneos se remontan a la resistencia contra la esclavitud y el régimen colonial. Los africanos esclavizados y sus descendientes ocultaron y mezclaron sus tradiciones culturales con las culturas europeas para preservarlas; también se apropiaron de la ley colonial y formaron sociedades de ayuda mutua que, entre otras cosas, contribuyeron a la manumisión de muchas personas. Los esclavos y sus descendientes también participaron en muchas formas de abierta resistencia a la esclavitud, incluso en rebeliones de esclavos. Aunque estas revueltas tuvieron lugar en todo el hemisferio occidental, la escala y la cantidad de personas que participaron en esas rebeliones en lo que hoy es América Latina fueron sorprendentes, sobre todo si se comparan con lo ocurrido en las colonias anglófonas (Andrews, 2004). A pesar de que muchas de estas rebeliones fueron sofocadas antes de que llegaran a desplegarse totalmente, aun así sacudieron los cimientos de la autoridad colonial, sobre todo tras la exitosa revuelta de los esclavos conocida hoy como la Revolución haitiana (Davidson, 1966; de la Fuente, 2001; Andrews, 2004; Ferrer, 2014).

Otra forma importante de resistencia a la esclavitud y al régimen colonial fue el cimarronaje, una práctica especialmente difundida en América Latina (Price, 1996). Las comunidades de cimarrones –conocidas por nombres como *quilombos*, *palenques*, *mocambos*, *cumbes* y *ladeiras*– abarcaron desde grupos pequeños de personas que, a veces, apenas lograban sobrevivir unos pocos meses hasta “poderosos estados formados por miles de personas que sobrevivieron durante generaciones o incluso siglos” (Price, 1996: 1). A la última categoría pertenecen los casos icónicos del Palenque de San Basilio en Colombia, fundado en algún momento del siglo XVI y cuyos descendientes aún mantienen firmemente la tradición de la cultura y la lengua de África, y el quilombo Palmares, fundado en 1605 en la región nordestina de Brasil, que perduró durante casi un siglo (Price, 1996). Estas prácticas de cimarronaje se volvieron especialmente importantes para los

activistas de las últimas décadas, ya que las consideran precursoras de su estado de movilización. Para los movimientos afrodescendientes contemporáneos, las imágenes de las comunidades cimarronas pasaron a representar proyectos utópicos muy alejados del ordenamiento, la explotación y la desigualdad raciales que caracterizan a las sociedades de hoy. Los cimarrones también fueron una inspiración ideológica de estos activistas a la hora de desarrollar filosofías políticas basadas en las ideas del *cimarronaje y quilombismo* (Arruti, 2000; véase también el Capítulo 6 en este volumen).

Con el comienzo del siglo XIX y la perspectiva de la independencia como una opción política cada vez más viable para las élites criollas de toda la región, los descendientes de africanos se volvieron actores cruciales dentro de las fuerzas rebeldes que lograron la independencia para gran parte de la región. Los afrodescendientes estaban bien representados entre los soldados de a pie de los ejércitos rebeldes, así como se contaban entre los oficiales militares de alto rango; en tal condición, diseñaron estrategias militares y articularon su propia visión de nación para el período posterior a la independencia (Vincent, 1994; Andrews 2004; Ferrer, 2005). Más allá de sus contribuciones en la esfera militar, la participación de negros y mulatos en las filas militares rebeldes de toda la región también modeló de manera profunda la naturaleza y el discurso del nacionalismo (Vincent, 1994; de la Fuente, 2001; Andrews, 2004; Ferrer, 1999; Borucki, 2015). La participación de las personas de color que eran libres y, en muchos casos, todavía esclavos planteaba, por un lado, preguntas profundas sobre la naturaleza de la libertad, la independencia y la igualdad y, por el otro, mientras los soldados de ascendencia africana peleaban desde México o Cuba hasta Argentina por independizarse de España, a menudo concebían proyectos nacionalistas mucho más inclusivos y antirracistas que sus contrapartes blancos/mestizos.

Sin embargo, aunque desempeñaron un papel crucial en las guerras que condujeron a la independencia, los afrolatinoamericanos no tardaron en descubrir que la soberanía nacional no resolvía cabalmente las numerosas tensiones raciales ni el sistema de jerarquías del período colonial. Aunque la independencia trajo consigo la manumisión de quienes pelearon en las guerras, no trajo consigo la abolición total de la esclavitud (Andrews, 2004). Más aún, la libertad misma se convirtió en un concepto esquivo para la gente de color que era libre cuando, después de la independencia de la península, se encontraron con que continuaban sufriendo situaciones de racismo y marginalización en las esferas políticas, económicas y sociales. Todo esto habría de ser un anticipo de las complicaciones y ambivalencias que

las personas de raíces africanas habrían de enfrentar en las décadas venideras, incluyendo el reto de navegar una inclusión ambivalente en los diversos proyectos nacionalistas.

EL BLANQUEAMIENTO Y EL PROBLEMA DE LA “AUTOIDENTIFICACIÓN” EN AMÉRICA LATINA

A comienzos del siglo XX, muchos países de América Latina ya habían invertido décadas en los proyectos de blanqueamiento, que consistían en ofrecer incentivos a los inmigrantes europeos con el fin de blanquear la nación (Stepan, 1991; Loveman, 2014). La idea era que la llegada de inmigrantes blancos inyectaría el tipo de cultura y combinación genética adecuada para la nación, lo que habría de acercarla cada vez más a la blanquitud y a los ideales europeos. Fue solo después de que las políticas de blanqueamiento fracasaran que las élites de América Latina comenzaron a celebrar la mezcla de razas como base fundacional de sus naciones (véase el Capítulo 8 en este volumen). No obstante, este cambio en favor de la mezcla racial no significó abandonar por completo la política de blanqueamiento. Las ideologías favorables al mestizaje a menudo relegaban la negritud y la indigeneidad a las esferas inferiores de la sociedad, como la danza, las comidas, el folklora, y a menudo las asociaban al pasado (Wade, 1997). En cambio, las élites políticas e intelectuales de América Latina atribuían los logros intelectuales, la ética laboral y la innovación de las naciones a sus ancestros europeos (Stepan, 1991; Loveman, 2014).

Es importante advertir que, aunque la ideología del mestizaje caracterizó a gran parte de la región, en algunos países nunca llegó a consolidarse. Mientras que países vecinos abrazaban el mestizaje como ideología nacional, Uruguay, Argentina y Costa Rica continuaron concibiéndose como países blancos (Purcell, 1993; Andrews, 1980, 1988, 2010; Leeds, 2010). No obstante, estas “naciones blancas” compartían una característica clave con sus vecinos que habían adoptado la ideología del mestizaje: superar la cuestión racial a través de proyectos nacionalistas profundamente racializados y, podría decirse, racistas. En el centro de estos proyectos no estaba solamente la voluntad de privilegiar la blanquitud, sino una antinegritud intrínseca, aunque en una versión más compleja que la que regía en los Estados Unidos.

De hecho, en los regímenes raciales de América Latina no era necesario imponer el mismo tipo de exclusión jurídica o fuerza militar que eran tan centrales en los regímenes de exclusión racial vigentes en el sur de los Estados Unidos bajo las leyes segregacionistas o en Sudáfrica bajo el apartheid. Algunos académicos han sostenido que

los discursos en favor de la mezcla racial y el igualitarismo dieron lugar a una forma más perdurable de dominación racial al crear un aparato ideológico racial que a menudo terminó internalizándose y produciendo una suerte de consentimiento al orden racial (Hanchard, 1994; Marx, 1998; Goldberg, 2002; Winant, 2001). Hanchard (1994) desarrolló la idea de lo que dio en llamar “hegemonía racial”; Sawyer (2005) planteó que, en el contexto de Cuba, los discursos estatales sobre igualitarismo racial junto a las prácticas profundamente desiguales que existían generaban una especie de “discriminación incluyente”.

Si no cabe hablar de consentimiento, al menos puede afirmarse que los discursos nacionalistas dificultaron el surgimiento de críticas a las políticas raciales y el desarrollo de una conciencia opositora. Hacia la década de los cuarenta, el mestizaje había permeado el discurso de los funcionarios estatales en muchos países de América Latina y se había institucionalizado en el aparato estatal, sobre todo a través de las políticas sociales (Dávila, 2003; Sue, 2013; Loveman, 2014). La educación se volvió un vehículo especialmente importante para la difusión de esta ideología. La lógica del blanqueamiento también se incorporó a las prácticas sociales de género, que son las que modelan los aspectos más íntimos de la vida de las personas, desde decisiones sobre con quién casarse hasta el sentido de autoestima de las personas (Wade, 1993, 2009; Burdick, 1998; Twine, 1998; Telles, 2004; Hordge-Freeman, 2015; Viveros Vigoya, 2016). Si se pensaba que la nación colectivamente avanzaba hacia la blanquitud, era responsabilidad de los individuos “mejorar la raza”. Al casarse con alguien de piel más clara, los latinoamericanos podían presuntamente blanquearse a sí mismos y a sus descendientes y, al hacerlo, contribuían al blanqueamiento colectivo de la nación (Wade, 1998). La movilidad social era otro vehículo a través del cual se producía el blanqueamiento, dado que la blanquitud estaba estrechamente asociada a la riqueza material y a un estatus social más alto (Degler, 1971; Wade, 1993; Telles, 2004).

Apartarse de la negritud resultó una ambición atractiva en aquellas sociedades en las que la negritud seguía estando asociada a la inferioridad, la hipersexualidad, la fealdad, la ignorancia y la criminalidad, tal como en la época colonial. Pero si bien los desafíos para la movilización negra en América Latina eran importantes, no eran insuperables.

CLUBES SOCIALES, PERIÓDICOS Y PARTIDOS POLÍTICOS

Cuando los historiadores comenzaron a estudiar la movilización afrodescendiente durante el siglo XIX y principios del siglo XX, descubrieron que era mucho más generalizada y diversa que lo que se había

reconocido hasta entonces. Durante el período colonial hubo en algunos países latinoamericanos hermandades religiosas de base africana y sociedades de ayuda mutua y eso siguió siendo así en el período posterior a la independencia. En la segunda parte del siglo XIX y principios del XX, las personas de ascendencia africana en Montevideo, La Habana, Sao Paulo y otros lugares se enfrentaban a obstáculos para acceder al poder político, se veían excluidos de los espacios sociales para blancos en forma explícita o de facto y eran discriminados en los mercados laborales que privilegiaban a los inmigrantes recién llegados de Europa por sobre los ciudadanos negros (Andrews, 2004; Alberto, 2011). En respuesta, crearon clubes sociales y sociedades de ayuda mutua para afrodescendientes que llevaban adelante numerosas actividades, tales como eventos sociales y programas educativos de alfabetización y deportes (de la Fuente, 2001; Guridy, 2010; Brunson, 2011). Más importante aún, los clubes sociales de afrodescendientes sirvieron como centros para que las personas de ascendencia africana pudieran articular su propia visión de raza, nación y cultura y, a la vez, resaltarán las profundas limitaciones de sus respectivos proyectos nacionalistas.

También cabe mencionar una larga historia en relación con una prensa vibrante surgida de la comunidad afrodescendiente que data de fines del siglo XIX. Fue en ese período que Buenos Aires fue testigo de la creación de una serie de periódicos de la comunidad negra, entre ellos *La Igualdad*, *El Tambor*, y *La Broma* (Quijada, 2000; Geler, 2010). En Brasil, el semanario *O Homem de Cor* (1833) fue creado por gente de color (Pereira, 2013) y, después de la abolición de la esclavitud en 1888, surgieron muchos otros periódicos producidos por la población negra en ciudades de todo el país, incluidos *O Exemplo* en Porto Alegre, *A Patria* en Sao Paulo y *Treze de Maio* en Río de Janeiro. Estos diarios constituyeron lo que Michael Hanchard ha dado en llamar “la esfera pública afrobrasileña” o lo que Alberto (2011: 69) denomina “conciencia pública alternativa”. Alberto agrega que esta conciencia pública “se oponía al racismo científico, a las ideologías del blanqueamiento, a las políticas inmigratorias racistas y al racismo de los propios inmigrantes”. Si bien la abrumadora mayoría de los descendientes de esclavos en estos países era analfabeta, estos periódicos, en general, tuvieron éxito porque llegaban a un público más amplio que la base de sus suscriptores oficiales (Helg, 1995; Pires 2006).

Los clubes sociales y los periódicos de la comunidad negra en América Latina fueron un refugio para los afrodescendientes de clase media que, en plena movilidad social ascendente, habían experimentado la exclusión directa y de facto de los espacios que, *de facto*, pertenecían a los blancos. Sin embargo, en estas instancias tempranas de

movilización había tensiones. En primer lugar, estaba la relación compleja y a veces irritante con la política del *mainstream*. Si bien algunos clubes sociales eran verdaderamente independientes, otros actuaban como el brazo afrodescendiente de los partidos políticos dominados por los blancos o bien eran financiados directamente por los partidos políticos hegemónicos interesados en atraer el voto de las personas de color (Geler, 2010: 339-382). En segundo lugar, había tensiones internas respecto de la clase y la cultura. Los clubes sociales de la comunidad afrodescendiente de la región intentaban reafirmar su propio valor y sus visiones de nación en pleno apogeo del racismo científico. Como tales, tenían que superar y refutar las ideas hegemónicas sobre la hipersexualidad de la mujer negra, así como trabajar incesantemente para desvincular la experiencia de la esclavitud de la degeneración moral con la que se la asociaba cada vez más (Guridy, 2010, Brunson, 2011). Uno de los objetivos principales de los clubes sociales de esa época era probar ante la élite de los blancos que sus miembros eran, de hecho, ciudadanos honorables, morales. Sacudir la degradación moral asociada a la negritud era tal vez una estrategia necesaria para poder reclamar inclusión e igualdad dentro de sus respectivas naciones. Por esa razón, los periódicos de la comunidad afrodescendiente a menudo traían una dosis justa de disciplinamiento cultural contra las religiones africanas, así como la defensa de los valores de las clases más altas (Andrews, 2010; Guridy, 2010; Brunson, 2011).

Aunque estos clubes sociales eran presumiblemente instituciones sociales, también eran fundamentalmente políticas. Su sola presencia señalaba la hipocresía y los límites del nacionalismo en sus países; además, a menudo tomaban posición en las elecciones, hacían lobby con los partidos políticos del *mainstream* y los responsabilizaban de las promesas incumplidas (de la Fuente, 2001; Andrews, 2010; Brunson, 2011). Los clubes sociales y los periódicos también sentaron las bases, directa o indirectamente, de los partidos políticos oficiales de afrodescendientes que se formaron en ese período. En Cuba, en 1887, doce clubes sociales de afrodescendientes formaron el Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color, que para 1893 ya nucleaba a unos cien clubes esparcidos por toda la isla (de la Fuente, 2001: 38); fundó su propio periódico, *La Igualdad*, desarrolló una plataforma política unificada y logró poner fin a la segregación, hasta entonces legal, que regía para los puestos públicos, las escuelas y el matrimonio (de la Fuente, 2001). No obstante, la segregación de hecho continuó y la organización fue declarada extinta en 1895, cuando comenzó la guerra final por la independencia de Cuba y muchos de los líderes y miembros del Directorio tomaron las armas.

Después de su independencia, Cuba fue el primer país del hemisferio que tuvo un partido político formado por afrodescendientes: el Partido Independiente de Color (PIC), fundado en 1908 por Evaristo Estenoz, un veterano de las guerras por la independencia de Cuba. El partido se formó en un momento en el que el lugar de los negros y mulatos en la sociedad cubana y en el gobierno cubano recientemente independizado distaba mucho de ser claro. Aunque la dirigencia del PIC estaba integrada por profesionales –muchos de ellos veteranos de guerra como Estenoz–, la mayoría de sus afiliados pertenecían a las clases populares, que incluía a trabajadores del tabaco, no calificados, jornaleros y carpinteros (Helg, 1991).

Dos décadas después, Sudamérica fue testigo del surgimiento de dos partidos políticos negros. En 1931 nació una de las organizaciones políticas de afrodescendientes más formidables de Brasil –Frente Negra Brasileira (FNB)–, que en 1936 se convirtió en un partido político oficial, el primer intento de construir una organización política formada por afrodescendientes a nivel nacional (Pereira, 2013). El mismo año se fundó el Partido Autóctono Negro (PAN) afrouruguayo en Montevideo, una ciudad con una larga historia de periódicos y clubes sociales pertenecientes a la población negra (Andrews, 2010). El surgimiento de organizaciones como FNB, PAN y PIC se debió a que había experiencias similares de exclusión política y social en los distintos países y, por tal motivo, todos estos partidos manifestaron sus críticas explícitas al racismo y construyeron plataformas políticas con el objetivo de que sus países avanzaran verdaderamente en dirección al igualitarismo y a la inclusión racial. Si bien atrajeron cierto respaldo y lograron expandirse geográficamente más allá de las ciudades donde nacieron, ninguno obtuvo un triunfo electoral y duraron poco tiempo. El PAN se dismanteló en 1944 (Andrews, 2010) y la FNB fue disuelta en 1937 junto con todos los partidos políticos brasileños durante el Estado Novo del presidente Getúlio Vargas (Alberto, 2011).

A pesar del atractivo electoral limitado que tuvieron estos partidos, las élites políticas de los sectores blancos los vieron como una amenaza potencial a su control del proceso político (Helg, 1995; Andrews, 2010; Alberto, 2011). Así ocurrió especialmente en Cuba, donde el PIC comenzó a forjar una alianza con el Partido Conservador (de la Fuente, 2001). Los miembros del PIC, junto con miles de otros supuestos simpatizantes, fueron masacrados en lo que se conoció como la Masacre de 1912 o la Guerrita de las Razas, cuyo objetivo era eliminar a las llamadas fuerzas antipatrióticas del país. Irónicamente, muchos de los miembros del PIC habían sido soldados y oficiales del Ejército Mambí que, integrado mayoritariamente por negros y mulatos, había peleado

contra los españoles en las guerras por la independencia cubana (Ferrer, 2005). Para ellos, formar el PIC fue una forma de materializar la Cuba por la que habían peleado, construir una nación racialmente igualitaria y demandar su “porción justa” dentro de ella (Helg, 1995). Sin embargo, sus acciones fueron interpretadas precisamente al revés, como una amenaza para el país, como un acto de guerra civil.

Si bien la Masacre de 1912 fue un caso especialmente devastador de represión manifiesta contra una organización afrodescendiente, es importante advertir que no fue el único. El gobierno del Estado Novo implantado por el presidente Vargas proscribió las actividades de la Frente Negra Brasileira en 1937 y, algunas décadas después, la dictadura militar se ocupó de vigilar la actividad de las organizaciones políticas de afrodescendientes (Alberti y Pereira, 2007; Alberto, 2011). A fines del siglo XX, América Latina sufrió algunos de los regímenes autoritarios más severos del mundo. Por lo tanto, aunque algunos académicos, en general han identificado que los límites impuestos a la movilización negra se encontraban en las ideologías nacionalistas que impiden el desarrollo de una conciencia opositora, también es verdad que la represión estatal, o la perspectiva de tal amenaza, presentaba serios impedimentos para que los afrodescendientes se movilizaran.

Estas primeras instancias de movilización por parte de los sectores afrodescendientes fueron importantes en la trayectoria de los movimientos negros contemporáneos, ya que expusieron muchos de los temas que habrían de continuar presentes en los movimientos posteriores. Sin embargo, mientras que las primeras instancias de movilización tendían a ser urbanas, integracionistas y a estar dominadas por los hombres, sus sucesoras –nacidas después de la década de los setenta– habrían de ser más variadas desde el punto de vista geográfico e ideológico; el género también habría de convertirse en una tribuna contestataria clave dentro de estos movimientos. Más aún, mientras que las organizaciones negras surgidas en la primera parte del siglo XX tenían, en alguna medida, la mirada puesta afuera (Hellwig, 1992; Alberto, 2011; Guridy, 2012; Pereira, 2013), eran decididamente nacionalistas en términos de ideología, organización y estrategias. Para los movimientos negros que surgieron en la segunda parte del siglo, el transnacionalismo habría de ser fundamental para su articulación y éxito.

MOVILIZACIÓN DE AFRODESCENDIENTES EN AMÉRICA LATINA ENTRE 1970 Y 2009

El período entre fines de los años setenta y principios de los ochenta fue una época de apogeo para la movilización negra de toda América Latina. En este punto me interesa abordar las tres ramas principales

de la movilización afrodescendiente: los movimientos urbanos, los movimientos etnoterritoriales o de campesinos y los movimientos de mujeres o feministas. En vez de retratar a un único movimiento, en realidad considero que se trató de un movimiento de movimientos. Estos diferentes sectores desarrollaron diversas conceptualizaciones de la negritud, articularon distintas ideologías políticas y adoptaron diferentes estilos de movilización política, aun cuando también, en alguna medida, se superponían. Juntos, estos movimientos catalizaron la adopción de políticas etnoraciales, a la vez que reconfiguraron las sociedades latinoamericanas de manera significativa (Hanchard, 2000; Paschel y Sawyer, 2008; Hooker, 2008; Davis, Paschel y Morrison, 2011; Loveman, 2014).

MOVIMIENTOS AFRODESCENDIENTES URBANOS Y CONTEMPORÁNEOS

En los últimos años de la década de los setenta empezaron a formarse y a consolidarse un gran número de organizaciones políticas de afrodescendientes en toda la región de América Latina y el Caribe. Este renacimiento de la organización política tuvo lugar, en parte, como resultado de un nuevo y especial clima político que se dio tanto a nivel nacional como internacional. En el plano nacional, los activistas daban los primeros pasos en el proceso de democratización que sobrevino después de décadas de gobiernos autoritarios. Los activistas afrodescendientes habían estado observando a distancia la evolución de la movilización de las poblaciones negras en el mundo, desde la lucha por los derechos civiles y el Black Power en los Estados Unidos hasta la lucha contra el apartheid en Sudáfrica. Estos dos cambios en el clima político ayudaron a catalizar la creación y consolidación de los movimientos contemporáneos de afrodescendientes en América Latina, en especial las organizaciones urbanas de izquierda.

El surgimiento de las movilizaciones de afrodescendientes también estaba directamente vinculado al nacimiento de una escena cultural propia que mucho le debe a la estética del soul y del Black Power de los Estados Unidos. El caso mejor documentado de este nuevo contexto es el de Brasil, donde el Black Power se manifestó en Río de Janeiro y Sao Paulo en forma de fiestas de soul organizadas por Dj con conciencia racial (Vianna, 1998; Hanchard, 1994; Alberto, 2011; Pereira, 2013). En un fin de semana típico de 1976 en Río de Janeiro, estos “bailes afrobrasileños” reunían a más de un millón de personas, muchas de las cuales se autoproclamaban negras (Palombini, 2009). De manera similar, en Lima, las fiestas convocaban a bailar una música híbrida afroperuana inspirada en el funk y el soul de los Estados Unidos (Thomas III, 2009). En Cuba, también surgieron en

este período grupos como Los Van Van e Irakere que fusionaban los ritmos de los tambores de santería afrocubanos con la música clásica cubana, el funk y el soul (Vaughan, 2012).

Aunque podamos pensar que eran movimientos puramente culturales, estos eventos sociales estaban vinculados directamente a las organizaciones políticas que se desarrollaban por entonces (Coutinho de Dias, 2005; Thomas III, 2009). En estos eventos que se organizaban en Brasil, algunos de los activistas más importantes del movimiento afrodescendiente interactuaban con jóvenes que pensaban igual (Coutinho de Dias, 2005; Alberti y Pereira, 2007; Paschel, 2016). Así, los movimientos culturales y las actividades políticas localizadas culminaron en la creación del Movimiento Negro Unificado (MNU).

En julio de 1978, los activistas de una serie de ciudades brasileñas organizaron una manifestación pública en Sao Paulo en respuesta a dos incidentes perturbadores: el caso de Robson Silveira da Luz, un trabajador negro acusado de robar fruta de un mercado y posteriormente asesinado por la policía, y la discriminación sufrida por cuatro hombres negros a quienes no se les permitió jugar al vóleybol en el Club de Regatas Tietê de Sao Paulo. A consecuencia de la manifestación pública, se fundó el Movimiento Negro Unificado contra la Discriminación Racial (Covin, 2006; Alberti y Pereira, 2007). La base organizativa e ideológica del MNU estaba integrada por el Instituto de Investigación de las Culturas Negras (IPCN, por sus siglas en portugués), con sede en Río y fundado en 1974 a partir de la Sociedad de Intercambio Brasil-África (SINBA). Dado que el IPCN contaba con una infraestructura organizativa y física, actuó como nexo importante en la construcción de este nuevo movimiento afrodescendiente de alcance nacional.

Activistas como Amauri Mendes y Yêdo Ferreira del IPCN se unieron a Lélia Gonzalez, Milton Barbosa y a muchos otros activistas negros de izquierda que se estaban organizando para combatir el racismo en Sao Paulo y en todo el país, lo que condujo finalmente a la creación del MNU. En muchos sentidos, el MNU fue diferente de todas las instancias de movilización anteriores. En primer lugar, puede decirse que fue el primer intento de consolidar a las organizaciones negras de todo el país en un movimiento nacional único. Anteriormente, fuera de algunos grupos locales formados por las bases, las organizaciones con sede en Sao Paulo o Río simplemente tendían a expandirse al resto del país, con un nivel variado de éxito. En segundo lugar, mientras que la meta última del Frente Brasileño Negro de la década del treinta y del Teatro Experimental Negro de los cuarenta era lograr una integración plena en la vida política y sociocultural del país, los

fundadores del MNU tenían una relación mucho más crítica en relación con el país. Aunque el objetivo declarado del MNU era luchar por una “democracia racial real”, muchos de sus miembros fundadores tenían una posición política más separatista y eran escépticos respecto de la integración política y la política formal (Covin, 2006).

Aunque todavía lejos de ser un movimiento a gran escala, el MNU se convirtió, a mediados de los ochenta, en la organización política afrodescendiente más importante del país (Covin, 2006) y, podría decirse, de toda América Latina. Gran parte del trabajo del MNU en el país consistía en intentar construir una fuerte identidad colectiva entre los afrobrasileños marginalizados y denunciar el racismo sistemático en todos los sectores de la sociedad brasileña. Para muchos activistas afrobrasileños –la mayoría de los cuales provenían de barrios de clases bajas de las zonas suburbanas y periféricas de las principales ciudades de Brasil–, participar en el MNU fue el principio de su toma de conciencia racial (Covin, 2006; Pereira, 2013; Paschel, 2016). Tal como lo expresó el ex militante del MNU Hamilton Borges, los afiliados eran “obligados a movilizarse dentro de las comunidades, a movilizarse en los lugares donde estaba la mayoría de nosotros” (Paschel, 2016). A través de estos “núcleos de las bases” –que se reunían en centros comunitarios, lugares de trabajo, escuelas, viviendas de los afiliados–, la organización buscaba forjar una identidad colectiva fuerte entre los negros jóvenes y marginalizados y al mismo tiempo denunciar el racismo estructural y cotidiano presente en la sociedad brasileña.

En otras ciudades latinoamericanas también comenzaron a formarse organizaciones similares. Ese fue el caso del Centro de Estudios Afroecuatorianos, creado por Juan García a fines de la década de los setenta, y del Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (1983) de Quito, creados para combatir la discriminación y el racismo. Contemporáneo a estos fue el surgimiento de un movimiento negro en Colombia. En la década de los setenta, el escritor afrocolombiano, médico y antropólogo Manuel Zapata Olivella organizó junto a Delia Zapata un grupo de teatro con el fin de reafirmar las contribuciones afrocolombianas a la historia del país. Más tarde, Zapata Olivella creó la Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas, organizadora y anfitriona del Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, celebrado en Cali, en 1977.¹

En 1976, Juan de Dios Mosquera y otros jóvenes afrocolombianos crearon el grupo de estudio Soweto, así llamado en homenaje al

1 El segundo congreso tuvo lugar en 1980 en Panamá, y el tercero en Brasil.

barrio sudafricano que fue el epicentro de los alzamientos contra el apartheid. El grupo, formado principalmente por jóvenes estudiantes, se politizó aún más con la lectura de los escritos de Malcolm X, Fanon, Cabral y Martin Luther King (Wade, 1998). En 1982, los líderes de Soweto decidieron ser más que un grupo de estudio y se transformó en una organización abiertamente política: Cimarrón. Pese al cambio, no abandonaron el aspecto intelectual de su proyecto. En muchos sentidos, la organización sirvió como escuela para la toma de conciencia de la identidad negra. Muchos de los activistas afrocolombianos más importantes del país recibieron allí su formación política (Paschel, 2016). Desde sus comienzos, la organización fue fundamentalmente un movimiento urbano, intelectual y altamente influenciado por los movimientos de lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos y el antiapartheid en Sudáfrica. Si bien algunos de sus fundadores eran originariamente de la costa del Pacífico, las actividades de Cimarrón se concentraron en Medellín, Pereira y Bogotá, con algunas otras actividades desarrolladas en comunidades rurales (Wade, 1998).

Al igual que sucedía con otras organizaciones negras urbanas de la región, el principal objetivo de Cimarrón era recuperar la historia de la presencia y la contribución africana en la sociedad colombiana como una forma de generar una identidad común entre los afrocolombianos. Su fundador, Juan de Dios Mosquera Mosquera, era maestro y la mayor parte de las actividades de Cimarrón reflejaban los intereses de su fundador. Sus miembros leían y producían material sobre la importancia de los negros en la creación de la nación colombiana y trataban de despertar conciencia sobre su legado entre los afrocolombianos y la población en general. En este sentido, Cimarrón no se dirigía al Estado sino a la sociedad. Organizaba eventos en torno de la historia de África y la historia de los negros en Colombia, intentaba educar a las personas sobre el racismo en el país y trabajaba para desarrollar la conciencia negra entre las bases. Sus actividades no eran diferentes del trabajo que hacía el MNU en Brasil en la misma época.

La naturaleza de la plataforma de Cimarrón contra la discriminación racial era similar a la de otras organizaciones negras urbanas que estaban surgiendo en la región. Este período fue testigo del nacimiento del Grupo Antillano en Cuba, un colectivo de artistas visuales cuyo trabajo cuestionaba los retratos de la cultura africana que predominaban como folklore y construía una visión que se centraba en las bases africanas y caribeñas de la moderna nación cubana (de la Fuente, 2013). A pesar de que estos movimientos urbanos variaban sustancialmente de ciudad en ciudad y de país en país, sus similitudes eran notables. Muchas de las organizaciones que surgieron en este

período, incluso las presuntamente culturales, nacieron como respuesta al racismo sistemático que había no solo en los espacios económicos y políticos, sino también en las esferas sociales de estos países. Desde *Ilê Aiyê* en Brasil a *Mundo Afro* en Uruguay, los activistas crearon espacios culturales que valorizaban las tradiciones africanas, reafirmaban las experiencias de los negros y en muchos casos ofrecían servicios educativos y sociales a las comunidades locales. Estas organizaciones primordialmente culturales también denunciaban la discriminación, a veces posicionándose públicamente contra los actos de racismo. Como señala Andrews (2010: 149) en el caso de *Mundo Afro*, la organización “pretendía desenmascarar la discriminación denunciándola cuando y donde ocurriera y organizar eventos públicos para discutir su frecuencia así como sus raíces culturales, históricas e incluso psicológicas”.

Las respuestas de los Estados latinoamericanos a la creciente politización de la negritud en este período iban desde ridiculizarlos hasta la represión. En Brasil, los propios activistas afrobrasileños fueron acusados de racistas (Hanchard, 1994; Alberto, 2011) tanto por el Estado como por sus conciudadanos. En Colombia, por ejemplo, las discusiones explícitas sobre desigualdad racial eran consideradas racistas. Iván Sinisterra de Cimarrón comentó que “todo el mundo nos decía, incluso nuestra propia gente, que los racistas éramos nosotros porque la gente comparaba y decía ‘en Estados Unidos, te pegan, te matan, aquí no, aquí somos iguales’” (entrevista, Iván Sinisterra, marzo de 2009). La idea de que criticar el racismo era incompatible e incluso contrario a la nación tenía profundas raíces históricas. En su trabajo sobre las guerras por la independencia de Colombia, Lasso (2007: 13) argumenta que “cualquier expresión explícita de agravios raciales” de parte de patriotas no blancos “se convertía en una marca de disenso antipatriótico”. No obstante, a pesar de esas tensiones, entre los años noventa y principios de los dos mil, los movimientos afrodescendientes comenzaron a transformar significativamente las políticas estatales y el discurso público sobre raza, nación y desigualdad (Paschel, 2016).

CAMPESINOS AFRODESCENDIENTES Y EL AUGE DE LOS MOVIMIENTOS ETNOTERRITORIALES

A medida que las organizaciones de afrodescendientes se iban consolidando en las distintas ciudades latinoamericanas, la lucha comenzaba también a propagarse al interior y a las zonas rurales. Había una serie de características que diferenciaban a los movimientos rurales de los urbanos. En primer lugar, estaba la cuestión de qué

tipo de reclamos buscaban articular los movimientos negros rurales. Mientras que los urbanos tendían a centrarse en la lucha contra la discriminación racial y por la igualdad política, económica y social, los movimientos rurales luchaban por la diferencia y la autonomía. En segundo lugar, muchas de estas comunidades tenían lazos más directos con el legado del cimarronaje. Mientras que los activistas urbanos se inspiraban en figuras cimarronas históricas y desarrollaban filosofías políticas basadas en las ideas del cimarronaje/quilombismo, las comunidades rurales construían una plataforma política como descendientes lineales (*renascentes/ remanescentes*) de esas comunidades cimarronas y como herederos directos de sus reclamos por el derecho colectivo a las tierras.

Estos movimientos etnoterritoriales también tenían una genealogía y vínculos transnacionales diferentes a los de sus contrapartes urbanos. Mientras que los urbanos estaban muy influenciados por las luchas contra el apartheid en Sudáfrica y la lucha por los derechos civiles y los movimientos Black Power de los Estados Unidos, los movimientos rurales fundaban su filosofía política en las luchas de campesinos politizados en base a la teología de la liberación. Hacia la década del setenta, había surgido un brazo radical de la Iglesia Católica que se había extendido por toda América Latina organizando comunidades de base para luchar contra el autoritarismo, la desigualdad y el desarrollo capitalista. Para los misioneros y otras personas que trabajaban dentro de la tradición de la teología de la liberación en América Latina, las bases eran los campesinos, a quienes veían como actores sociales importantes para construir un futuro más justo e igualitario en sus países (Restrepo, 2004). En este contexto, articulaban sus luchas no solo en la intersección de las categorías políticas de “campesino” y “negro/indígena”, sino también en el lenguaje de la territorialidad y los derechos étnicos.

Colombia es la quintaesencia de este tipo de articulación política (Grueso, Rosero y Escobar, 2003; Restrepo, 2004; Hooker, 2005; Castillo, 2007). El movimiento basado en la identidad negra que surgió a mediados de los ochenta en la región de Chocó fijó el modelo que luego habrían de seguir otras regiones colombianas. En este período, los grupos misioneros ayudaron a gestar una serie de asociaciones de campesinos que vivían a la vera de los ríos del Chocó, como el río Atrato, el río San Juan y el río Baudó. La primera de ellas fue la Asociación Campesina de Atrato (ACIA), creada en medio de profundas preocupaciones y disputas por la tierra. La intensificación de la expansión capitalista fue el catalizador principal de la organización de campesinos en la región. Las comunidades no tenían los títulos

de propiedad de sus tierras y su temor era que se vieran forzados a desplazarse. Con la ayuda de grupos misioneros, comenzaron a tratar de poner freno a las fuerzas del mercado (Grueso, Rosero y Escobar, 2003). Casi todas las organizaciones que surgieron en el Chocó en este período –la Asociación Campesina del Bajo Atrato (OCABA), la Asociación Campesina del Bajo y Medio San Juan (ACADESAN) y la Asociación Campesina del Alto Baudó), entre otras– hablaban inicialmente de su lucha en términos de defender “el territorio tradicional del Pacífico”.

La Iglesia Católica fue sumamente importante en el surgimiento del movimiento campesino no solo en Colombia, sino en Ecuador y en Brasil a través de su “Pastoral da Terra” (Wade, 1998; Restrepo, 2004; Mattos, 2004). Tal como lo subrayó Restrepo (2004), hacia la década del ochenta, la misión central de la Iglesia en Colombia y en todo el mundo fue organizar a las bases a través de la movilización. Esto fue precisamente lo que sucedió en el Chocó, donde los misioneros claretianos comenzaron a desarrollar conciencia política en torno de la tierra y una crítica al capitalismo siguiendo la tradición de la teología de la liberación. Estas organizaciones campesinas habrían de convertirse en lo que ahora entendemos como “movimiento rural afrodescendiente o etnoterritorial”. Sin embargo, no siempre fueron explícitamente etnoraciales en sus orígenes. Constituían, en cambio, un movimiento naciente basado en identidades regionales y de clase, aun cuando estaba formado enteramente por campesinos negros. De hecho, en los primeros años, estos movimientos se abocaron, ante todo, a defender sus tierras en la costa del Pacífico, a pesar de que eran conscientes de que también eran afrodescendientes y vivían en una región habitada por comunidades afrodescendientes.

Fue recién más tarde que estas organizaciones de campesinos afrodescendientes de la costa del Pacífico de Colombia pasaron por un proceso laborioso de etnicización y construcción de coaliciones con otros movimientos, como con las huelgas cívicas en Tumaco y el norte de Cauca, organizaciones de Palenque, en la costa del Atlántico (Restrepo, 2004). Juntos, estos esfuerzos habrían de constituir el movimiento etnoracial afrodescendiente de Colombia, que se abocó a reclamar el derecho colectivo a la tierra y a la vida, en vez de la propiedad individual, y a defender la vida autosostenible, tradicional y rural, en vez del tipo de movilidad social e inclusión en el desarrollo capitalista que caracterizaba el discurso de las organizaciones urbanas (Paschel, 2016).

En otros países de América Latina fueron surgiendo movimientos similares que tenían reclamos similares por la discriminación

imperante, aunque a veces sus genealogías eran diferentes. En Honduras, las poblaciones garífunas habían empezado a consolidar un movimiento basado en los reclamos de sus derechos colectivos a la identidad étnica y a la tierra, empezando por la fundación de la Organización Fraternal Negra Hondureña (OFRANEH) en 1977. Esta organización, en un principio, surgió de luchas previas contra la discriminación racial, sobre todo en el mercado laboral. Fue solo cuando surgieron disputas graves en relación con la tierra en la costa norte del país que OFRANEH y otras organizaciones comenzaron a centrarse en cuestiones de territorialidad (Anderson 2007; sobre un caso bastante comparable en Nicaragua, véase Hooker, 2009). En Ecuador, fue la Organización de la Familia Negra –surgida en 1983 en el valle Chota, una región del país de fuerte raíz africana– la que llevó adelante las luchas etnoterritoriales.

En Brasil surgió un movimiento rural de afrodescendientes primero en el nordeste, región del país que concentra los niveles más altos de pobreza, ruralidad y población autoidentificada como afrodescendiente. En 1986, mientras el país se embarcaba en un proceso intenso de democratización y reforma de su Constitución, el Centro para la Cultura Negra (CCN) de Maranhão organizó el primer Encuentro Nacional de Negros Rurales. La reunión tuvo lugar en San Luis y tuvo como principal tema “los negros y la nueva constitución” (Alberti y Pereira, 2007). Fue en esta reunión que el concepto *terra de pretos* (tierras de negros) –que había sido usado por el CCN durante cierto tiempo– pasó a formar parte del léxico del movimiento afrodescendiente en términos más generales. Ese mismo año, el MNU organizó la Convención Brasilia, que reunió a los activistas afrodescendientes y a sus aliados de todo el mundo para confeccionar una lista de demandas y presentarla ante la Asamblea Constituyente que estaba preparándose para redactar la nueva constitución del país. En la reunión en Brasilia, los miembros del CCN argumentaron enérgicamente que la plataforma de demandas tenía que incluir los derechos colectivos a la tierra para las *quilombolas*.

En lugares como Maranhão, las organizaciones dominantes que se crearon eran híbridos de organizaciones rurales y urbanas, y hablaban el lenguaje del antirracismo y la territorialidad. En otros países, la relación entre estos dos sectores y sus reclamos fue más compleja. En Colombia y Honduras, algunos de los principales activistas y organizaciones cuya causa era la lucha etnoterritorial habían comenzado su militancia política luchando contra la discriminación racial en áreas urbanas (Anderson, 2007; Paschel, 2016). En Colombia, los activistas chocuanos finalmente decidieron escindirse de Cimarrón y

volcar sus esfuerzos a la lucha por el territorio en las áreas rurales (Paschel, 2016). Estas divisiones entre los movimientos de afrodescendientes urbanos y rurales se exacerbaban aún más porque las organizaciones etnoterritoriales –no las urbanas surgidas en el mismo período o, podría decirse, incluso antes– fueron las que lograron ganar más protagonismo político. Las demandas de los campesinos fueron las que quedaron institucionalizadas en la Constitución de 1991 de Colombia al consagrarlas en forma de reconocimiento a los derechos colectivos a la tierra en las zonas rurales de la costa del Pacífico, al desarrollo alternativo y a la ciudadanía diferenciada. Sin embargo, este éxito agravó las tensiones entre los activistas urbanos y rurales, que ya eran profundas y se remontaban a divisiones y jerarquías históricas. Para los activistas urbanos –muchos de los cuales creían en un tipo de integración social y económica y en el desarrollo capitalista–, la Constitución de 1991 institucionalizaba una idea anacrónica de la negritud como que estaba fuera de la modernidad. Más aún, el hecho de que los campesinos afrodescendientes fueran quienes habían alcanzado preeminencia a nivel nacional y un acceso sin precedentes al Estado fue perturbador para los activistas urbanos que llevaban décadas abogando por la integración política (Paschel, 2016).

Estas diferencias obedecían tanto al lenguaje de los reclamos como a la posición ideológica y a las realidades materiales de estos diferentes sectores del movimiento. La monja Hermana Aida, que participó en la creación de la Asociación Campesina Afrodescendiente del San Juan (ACADESAN), explicó en una entrevista: “Siempre había como una desconfianza hacia el negro que está en la ciudad, que se burla, que le parece que el que está en el campo no sabe nada, no conoce, muchas veces no se ha puesto zapatos, entonces no puede caminar bien, no sabe pronunciarse bien” (entrevista, Hermana Aida, febrero de 2009). En Bolivia, Ecuador y Honduras también se registraron divisiones similares entre las realidades materiales y las ideologías políticas de los movimientos de afrodescendientes urbanos y rurales de Colombia (Anderson, 2007; Busdiecker, 2009; De la Torre y Antón Sánchez, 2012). Esas divisiones representaban diferencias no solo en la forma en que cada uno de esos sectores diagnosticaba los problemas que enfrentan las comunidades, sino más fundamentalmente en las soluciones que proponían para los problemas. Si para los activistas urbanos lo que afectaba a las poblaciones negras era la falta de integración en la vida social, económica y política nacional, para muchos activistas rurales ese tipo de integración era precisamente lo que les preocupaba. En Colombia, el proyecto propuesto por los afrodescendientes urbanos de mejorar la raza e integrarse dejó intacta una idea

particular de desarrollo que implicaba cambios radicales en la forma de vida de los campesinos y que amenazaba con expulsarlos de los territorios rurales (Escobar, 2008). Una vez reconocidos los derechos colectivos a la tierra para las poblaciones rurales de afrodescendientes en toda América Latina, la memoria colectiva y el conocimiento académico habrían de jugar un rol fundamental en la legitimación de los reclamos por los derechos de comunidades específicas (Mattos, 2008; French, 2009).

EL PATRIARCADO Y LA ARTICULACIÓN DE LA LUCHA DE LA MUJER AFRODESCENDIENTE

Las mujeres afrodescendientes, al igual que los hombres, participaron en las diversas formas de resistencia al orden colonial, así como también tuvieron una participación fundamental en los clubes sociales que nacieron a fines del siglo XIX y principios del siglo XX (Butler, 1998; de la Fuente, 2001; Andrews, 2010). Como señala la historiadora Kim Butler, “las mujeres [afrodescendientes] desempeñaban roles significativos como líderes y organizadoras, mientras que las brasileñas blancas aún tenían que superar el peso de los estereotipos tradicionales” (1999: 87). Los clubes sociales de la comunidad afrodescendiente solían incluir un brazo específico o “auxiliar” femenino (Butler, 1998; Brunson, 2011). Estos grupos de mujeres fueron extremadamente importantes para el funcionamiento de los clubes, ya que eran las responsables de recolectar las cuotas de membresía y las suscripciones, organizar los eventos sociales, cumplir el mandato del trabajo social de estas organizaciones y llevar adelante gran parte de la recaudación de fondos (Andrews, 2010; Brunson, 2011). Estas actividades fueron cruciales para mantener a flote a las organizaciones negras y también para generar la infraestructura con la que estas organizaciones habrían de transformarse en partidos políticos oficiales (Andrews, 2010).

No obstante, los clubes sociales afrodescendientes fueron proyectos con un profundo sesgo de género (Carneiro, 2003; Caldwell, 2007; Brunson, 2011). Como plantea Brunson (2011: 36) en su trabajo sobre las sociedades afrocubanas, estas organizaciones “articulaban una agenda de progreso racial con sesgo de género mientras socializaban, buscaban mayor educación e intentaban influir políticamente”. La autora muestra cómo pusieron a las propias mujeres afrodescendientes a sostener estos proyectos profundamente patriarcales de mejoramiento racial (Brunson, 2011). Por otra parte, en este período, las mujeres se organizaban en formas mucho menos visibles que los hombres. Por tal razón, todavía sabemos muy poco sobre las numerosas contribuciones que hicieron las mujeres a estas organizaciones, sobre

todo sus aportes a lo que podría llamarse “el pensamiento político de la región” (Grueso y Arroyo, 2002; Caldwell, 2007; Prado y Rodrigues, 2010; Caldwell, 2009; véase también el Capítulo 6 en este volumen).

Mientras que en las siguientes décadas el lenguaje de la movilización afrodescendiente en relación con el género habría de cambiar, las organizaciones de mediados y fines del siglo XX siguieron siendo profundamente patriarcales y *masculinistas* (Carneiro, 2003; Caldwell, 2007; Hernández, 2011; Paschel, 2016). Las mujeres fueron figuras mucho más visibles en las organizaciones afrodescendientes fundadas en América Latina durante la década de los setenta, como es el caso de Delia Zapata y Lélia Gonzalez. Sin embargo, las fisuras en torno del tema del género dentro de estos movimientos se volvieron evidentes en la década de los ochenta, cuando las mujeres de América Latina comenzaron a hacer públicas las críticas al sistema patriarcal de los movimientos afrodescendientes y de la sociedad en su conjunto (Alvarez, 1990; Caldwell, 2007). Algunas las planteaban desde adentro de las organizaciones afrodescendientes mixtas; otras, hartas de las formas manifiestas y sutiles de sexismo de las organizaciones dominadas por los hombres, comenzaron a formar organizaciones de mujeres o feministas afrodescendientes (Caldwell, 2007; Paschel y Sawyer, 2008; Andrews, 2010). Organizarse por separado les daba la posibilidad de asumir posiciones de liderazgo que no podían ocupar en las organizaciones dominadas por los hombres. Las feministas afrodescendientes hacía años que luchaban para que los movimientos negros prestaran más atención a las formas en que el racismo y las jerarquías afectaban diferencialmente a las mujeres negras. En ese proceso planteaban temas interseccionales, como la violencia contra la mujer negra, las campañas de esterilización, la explotación de las empleadas domésticas y la imagen negativa que se proyectaba de la mujer negra dentro de la cultura popular (Safá, 2002; Morrison, 2003; Caldwell, 2007; Rodrigues y Prado, 2010; véase también el Capítulo 3 en este volumen). Si acaso las organizaciones afrodescendientes dominadas por los hombres llegaban a abordar estos temas, los mismos eran relegados como temas de importancia secundaria. Esta marginalización era muy parecida a las formas en que los movimientos de mujeres dominados por mujeres blancas y de clase media trataban los temas que afectaban a las mujeres negras (Alvarez, 1990; Carneiro, 2003).

En respuesta a lo que Cathy Cohen (1999) llama “marginalización secundaria”, las mujeres afrodescendientes durante los años ochenta comenzaron a crear sus propias organizaciones en distintas ciudades de América Latina. El primer grupo significativo de este tipo en Brasil fue Maria Mulher, fundado en 1987 en Porto Alegre por unas treinta

mujeres que participaban en el movimiento afrodescendiente, en algún movimiento feminista o en algún sector de trabajadores. Estas mujeres integraron originalmente un capítulo de la campaña S.O.S. Racismo, que brindaba servicios jurídicos y psicosociales a víctimas de racismo, así como otros servicios destinados a “asegurar los derechos y la dignidad de la vida humana” (Paschel, 2016). Un año después, en 1988 –entre el proceso de reforma constitucional y las celebraciones del centenario de la abolición de la esclavitud en Brasil–, las activistas afrodescendientes de todo el país se reunieron en Valença, Bahía, para el Primer Encuentro de Mujeres Negras. Ese mismo año, profesionales negras y feministas militantes fundaron en Sao Paulo el Geledés Instituto da Mulher Negra, la organización política negra más importante de América Latina. En la siguiente década habrían de formarse decenas de otras organizaciones (Caldwell, 2007). Hoy, podría decirse que el movimiento feminista en Brasil está en su segunda o tercera generación, con encuentros nacionales regulares de jóvenes feministas, estudiantes y lesbianas negras. Estas diferentes generaciones de activistas se juntaron en la histórica Marcha de Mujeres Negras, que congregó a miles de mujeres afrodescendientes en Brasilia en noviembre de 2015 (Rocha de Oliveira, en prensa).

Si bien Brasil es un caso único por la gran cantidad de organizaciones feministas y de mujeres afrodescendientes, el período entre las décadas del ochenta y noventa fue testigo del surgimiento de organizaciones similares, sobre todo de ONG de mujeres negras en América Latina y el Caribe. Solange Pierre creó en Santo Domingo el Movimiento de Mujeres Dominicano-Haitianas (MUDHA, fundada en 1983); Cecilia Moreno creó el Centro de la Mujer Panameña (1990), y Epsy Campbell Barr fundó el Centro de la Mujer Afrocostarricense en Limón (1992). Dos años más tarde, nació el Enlace Mujeres Negras de Honduras, así como se crearon otras organizaciones de mujeres similares en Perú y Ecuador.

Estas organizaciones de mujeres afrodescendientes compartían varias características. En primer lugar, a menudo funcionaban con un pie en el movimiento negro dominado por hombres y otro en el movimiento de mujeres dominado por mujeres blancas y mestizas. La experiencia adquirida dentro de este último grupo, aunque también difícil, les dio a estas activistas afrodescendientes lo que se dio en llamar “acumulación política” (Paschel, 2016). Su participación en el movimiento de mujeres más amplio las posicionaba mejor para formar una ONG y desarrollar estrategias transnacionales (Caldwell, 2009). También les daba acceso a un financiamiento que las organizaciones afrodescendientes mixtas no lograban obtener. Como Jurema

Werneck, de la organización Criola explicó, las mujeres que trabajaban en organizaciones como Maria Mulher, Geledés y Criola poseían “el tipo de habilidades para el mercado laboral” que normalmente tenían las brasileñas blancas de clase media (Paschel, 2016). Las activistas de República Dominicana, Costa Rica, Colombia y otros países tenían un perfil similar, que reflejaba una tendencia general hacia la ONGización del movimiento de mujeres en toda América Latina (Alvarez, 1990).

También, al igual que sus contrapartes brasileñas, las mujeres negras al frente de organizaciones de mujeres afrodescendientes de toda la región habían participado en conferencias internacionales como la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (celebrada en 1995 en Beijing), aun antes de participar en encuentros similares sobre antirracismo, como la Conferencia de Durban de 2001. Habían desarrollado repertorios nacionales y transnacionales de acción política para comprometer a los funcionarios estatales y lograr cambios en las políticas. A nivel nacional, también se ocupaban de brindar asesoría legal y proporcionar servicios educativos, jurídicos y sanitarios a las comunidades. Por ejemplo, MUDHA, en la República Dominicana, fue fundada en 1983 “para combatir el prejuicio antihaitiano y el sexismo”. Lo hacía a través de “servicios de salud primaria, planificación familiar y programas educativos en los bateyes crónicamente empobrecidos y olvidados por el Estado” (MUDHA ,2017). Este tipo de trabajo también era central para los programas de organizaciones como Geledés y Maria Mulher en Brasil y el Centro de la Mujer Afrocostarricense.

El movimiento de mujeres negras en Colombia tardó más en desarrollarse, a pesar de que siempre habían sido integrantes claves del movimiento afrodescendiente de ese país (Grueso y Arroyo, 2002). En 1990 se creó la Asociación de Mujeres Afrocolombianas; sin embargo, no fue hasta una década después que la red habría de tomar forma. Durante la Primera Asamblea Nacional de Mujeres Afrocolombianas, celebrada en Tolima en el año 2000, que reunió a cientos de participantes, la asociación se convirtió en la Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas-Kambirí. A diferencia de la Articulación de Movimientos de Mujeres Negras Brasileñas (AMNB), que estaba formada por organizaciones, Kambirí fue creada como una red de mujeres individuales, muchas de las cuales eran profesionales y líderes comunitarias. Otra diferencia clave era que Kambirí había nacido como una nueva rama de la organización mixta Cimarrón, mientras que en Brasil el movimiento de mujeres y feministas afrodescendientes surgió principalmente de su ruptura con

las organizaciones negras del *mainstream*, que estaban dirigidas por hombres, o bien eran formaciones totalmente autónomas, desligadas de las restantes organizaciones (Caldwell, 2007).

Mientras tanto, en el interior era otra la dinámica de fundación de grupos y redes de mujeres rurales dentro del movimiento etnorracial (Asher 2004; Grueso y Arroyo, 2002). Al igual que sus contrapartes de las organizaciones negras urbanas, las mujeres campesinas también habían sido importantes para el funcionamiento intelectual, político y administrativo cotidiano de las organizaciones rurales de afrodescendientes. Sin embargo, salvo raras excepciones, eran los hombres los protagonistas más visibles de esos movimientos (Grueso y Arroyo, 2002, Escobar, 2008). En los movimientos etnoterritoriales de la costa colombiana del Pacífico, esta contradicción interna se volvió cada vez más pronunciada y fue el motivo central del auge de los grupos y redes de mujeres afrodescendientes (Escobar, 2008). A diferencia de sus contrapartes de los centros urbanos, estos grupos de mujeres negras eran menos proclives a concebirse como feministas, aun cuando estaban desafiando radicalmente las jerarquías de género dentro del movimiento (Asher 2004; Escobar 2008; sobre una dinámica similar en Brasil, véase Francisco de Souza, 2015).

En el centro de estas organizaciones de mujeres negras campesinas no estaba solo el debate sobre el rol que debían jugar las mujeres afrodescendientes en los movimientos, sino preguntas más fundamentales sobre su rol dentro de sus propias comunidades. Estos dos espacios están, por supuesto, profundamente imbricados. Esto se hace especialmente evidente cuando consideramos que uno de los objetivos principales de los movimientos etnoterritoriales en Colombia y en otros países es el derecho a la tradición y a la diferencia cultural. Como ocurre con la mayoría de las comunidades indígenas, algunas mujeres comprometidas con el movimiento etnoterritorial en Colombia sostienen que, a diferencia de la oposición y de las jerarquías que caracterizaban las relaciones de género occidentales, las comunidades afrodescendientes tradicionales se entienden mejor a través de la lente de la complementariedad de género (Escobar, 2008, Grueso, 2011). No obstante, mientras que la complementariedad tal vez prevalece en la vida social de estas comunidades, está probado que no es fácil trasladar este tipo de simbiosis a la esfera política. Algunas activistas sostenían que el tropo de la “cultura tradicional” en verdad se usaba para justificar la sumisión de las mujeres afrodescendientes y relegarlas a un rol secundario y menos visible dentro de los movimientos (Hernández, 2011). Más importante aún, el patriarcado y la idea tradicional de la política

como “asunto de hombres” presentaban muchos desafíos para las activistas negras tanto en su hogar como en el movimiento. En última instancia, las experiencias de las afrocolombianas que participaban en el movimiento etnoterritorial dominado por los hombres son muy similares a las de las mujeres afrodescendientes de los ámbitos urbanos y rurales de todo el hemisferio. Sin embargo, las mujeres que militaban en estos movimientos, en general, elegían seguir un camino diferente al de las mujeres urbanas. En vez de crear organizaciones de mujeres afrodescendientes, muchas activistas de zonas rurales han decidido trabajar dentro de las organizaciones mixtas de afrodescendientes, a veces en los grupos de mujeres que se crean dentro de las organizaciones.

DE LOS SUEÑOS DE LA DIÁSPORA A LAS ARTICULACIONES TRANSNACIONALES

Estos diferentes sectores dentro de los movimientos afrodescendientes contemporáneos –urbanos, etnoterritoriales y de mujeres– se superponen entre sí y al mismo tiempo representan distintas geografías, concepciones sobre la negritud, reclamos políticos e ideologías. Pero una característica que todos tienen en común es el hecho de que están incorporados a redes transnacionales. En los años ochenta y noventa, a medida que el movimiento afrodescendiente se iba consolidando en toda la región y ganaba reconocimiento constitucional y jurídico, las organizaciones empezaron a dedicarse cada vez más a construir redes y organizaciones transnacionales. Esto incluye redes como la Pastoral Afro, la Organización de Africanos en las Américas, la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Caribeñas (REDLAC), Afroamérica XXI, la Organización Negra Centroamericana (ONECA) y la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana y Caribeña (Alianza) (Davis, Paschel y Morrison, 2008).

El desarrollo de redes transnacionales también estuvo directamente relacionado con la trayectoria de algunos activistas individuales. Por ejemplo, Andrews (2010) cuenta la historia de Romero Rodríguez, un activista afrouuguayo que estaba exilado en Brasil y que, después de reunirse con activistas afrobrasileños como Abdias do Nascimento, regresó a su país decidido a construir un movimiento similar en Uruguay. Rodríguez también resultó clave para fundar redes transnacionales, incluida la Alianza. Otra figura transnacional importante fue la activista afrocostarricense devenida congresista Epsy Campbell Barr, que fundó el Centro de Mujeres Afrocostarricenses. Desde sus comienzos en 1992, la organización apeló a un discurso transnacional: “Desde su fundación y debido a la identidad afrodescendiente que

trasciende las fronteras nacionales, las mujeres del Centro se plantearon la necesidad de trabajar en el nivel local, nacional y regional” (Centro de Mujeres Afrocostarricenses, 2017).

Precisamente por esta visión, las activistas del Centro, en 1992, se unieron a mujeres de 23 países en el Primer Encuentro de las Mujeres Afrocaribeñas y Afrolatinoamericanas en Santo Domingo. Fue allí cuando se formó la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas, que comprende muchas de las organizaciones de mujeres y feministas afrodescendientes. Una década más tarde, ellas fueron decisivas para preparar la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, que tuvo lugar en Durban, Sudáfrica, en 2001 (Da Silva Martins, Medeiros y Larkin Nascimento, 2004; Telles, 2004). Las activistas afrolatinoamericanas de toda la región decidieron mucho antes que se movilizarían no solo en relación con el encuentro en Durban, sino también con la Conferencia preparatoria de las Américas, celebrada en 2000 en Santiago de Chile.

En preparación para las conferencias de Santiago y Durban, las activistas se reunieron y formaron la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana (Alianza), fundada en San José, Costa Rica, en septiembre de 2000. La Alianza celebró una serie de reuniones y consultas internacionales en los meses previos a las conferencias, desarrolló una estrategia regional para apalancar la conferencia de Durban y garantizó los fondos internacionales necesarios para asegurar una fuerte presencia de activistas en las conferencias de Santiago y Durban (Telles, 2004). Integrada principalmente por activistas negras que representaban a organizaciones de varios países latinoamericanos y caribeños, la red tenía como objetivo principal presionar a los Estados de América Latina para que recabaran datos sobre la desigualdad etnoracial y adoptaran políticas específicas para sus respectivas poblaciones negras (Telles, 2004; Da Silva Martins, Medeiros y Larkin Nascimento, 2004). La Alianza también hizo *lobby* para que los gobiernos nacionales respaldaran la inclusión de políticas específicas en el documento oficial de Santiago y, más tarde, en el Plan de Acción de Durban.

En el cruce de esta movilización afrolatinoamericana transnacional estaban las organizaciones feministas afrobrasileñas que habían asistido y se habían organizado en torno de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, que tuvo lugar en El Cairo en 1994, y de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, en Beijing en 1995. Esas organizaciones ahora se movilizaban a nivel local y nacional en los meses anteriores a la conferencia de Durban. En 2000 fundaron la Articulación de Organizaciones de Mujeres Negras

Brasileñas (AMNB), formada por 24 organizaciones de todo el país con el objetivo de “establecer las condiciones adecuadas para la participación de este segmento [mujeres negras] en el proceso de movilización y desarrollo con miras a la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia” (AMNB, 2007). Geledés y Criola fueron fundamentales a la hora de crear la AMNB y supervisar el financiamiento internacional para que los miembros de la Alianza pudieran participar en las conferencias de Santiago y Durban. Finalmente, obtuvieron una beca de la Fundación Ford y, así, lograron la participación de las organizaciones afrodescendientes de América Latina en Durban (entrevista, Jurema Werneck, octubre de 2009).

El impulso de las activistas afrolatinoamericanas para mirar afuera de sus organizaciones y encontrar conexiones entre su lucha y la de otras personas de ascendencia africana en América Latina u otros lugares no era nuevo. A principios del siglo XX, el garveyismo y otros movimientos panafricanos lograron influir en lugares como Cuba, América Central y Brasil (Guridy, 2010; Pereira, 2013); el FNB y los periódicos de los sectores afrobrasileños estaban en diálogo con la prensa negra de los Estados Unidos (Correia Leite, 1992; Hanchard, 2003; Pereira, 2013). Como argumenta acertadamente Hanchard (2003: 22), estos movimientos deberían verse como constructores de una “comunidad imaginada”, que es al mismo tiempo “multinacional, multilingüe, e ideológica y culturalmente plural”. Para muchas activistas, esta solidaridad con las personas negras de todo el mundo derivaba de la convicción no solo de que tenían una historia en común, sino también de que continuaban enfrentando algunos de los mismos problemas.²

Aunque muchas de estas vinculaciones eran de naturaleza simbólica –la comunidad imaginada, la apropiación de la estética del Black Power de los Estados Unidos, la denominación de organizaciones como Grupo de Estudio de Soweto de Colombia y barrio de Nelson Mandela–, también hubo momentos claves de intercambio concreto (Paschel, 2016). Ese fue el caso con el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas que tuvo lugar en 1977 en Cali, Colombia, y con los primeros encuentros de la Pastoral Afroamericana en Buenaventura, Colombia (1980), y en Esmeraldas, Ecuador (1983). Aunque estos eventos no se tradujeron en redes que se sostuvieran en el tiempo, fueron los cimientos sobre los que se produjeron los intercambios posteriores.

2 Esto se parece a la idea de Dawson (1994) sobre el destino común de los afroamericanos a través de las clases y otras divisiones, a escala global.

El transnacionalismo fue así una característica perdurable del activismo afrolatinoamericano. Pero lo que hizo de Durban un encuentro sin precedentes fue el grado con el que los activistas afrolatinoamericanos –más allá de las diferencias ideológicas, regionales y de idioma– consolidaron una plataforma unificada y un plan estratégico de acción. Este fue un momento crucial en la historia de la movilización negra en la región, que ha seguido determinando de qué manera las organizaciones negras interactúan con sus respectivos Estados y los hacen responsables. Si bien estos esfuerzos en los respectivos países tuvieron un nivel muy variado de éxito, la movilización generada a partir de Durban, en la mayoría de los casos, dio visibilidad nacional a los problemas raciales. Esto fue parte de un cambio más trascendente catalizado por los movimientos afrodescendientes y encaminado no solo hacia leyes y políticas específicas, sino hacia una mayor conciencia nacional sobre el tema racial y la nación.

EL IMPACTO POLÍTICO Y SOCIAL DE LA MOVILIZACIÓN AFRODESCENDIENTE

En agosto de 2013, el entonces vicepresidente de Colombia Angelino Garzón se dirigió a un auditorio de unos novecientos líderes de comunidades populares afrocolombianas. Era un congreso nacional histórico del movimiento afrodescendiente que conmemoraba el vigésimo aniversario de la Ley sobre las Comunidades Negras de 1993 y que se celebró en la ciudad de mayoría negra de Quibdó, en la costa del Pacífico del país. El vicepresidente comenzó su discurso diciendo: “¡Estoy tan feliz de estar en la ciudad folklórica de Quibdó!”, lo que no fue saludado con ningún aplauso. Sin embargo, se fue ganando a la multitud cuando comenzó a exponer las contribuciones de los afrocolombianos a la nación. Con el estilo oratorio populista y carismático que lo caracteriza, dijo: “Camaradas, ya lo he dicho antes y pienso que este congreso debe discutirlo. Por supuesto que la ley prohíbe la discriminación y el racismo en Colombia, pero en Colombia, culturalmente, somos discriminadores, ¡somos racistas!”. El auditorio estaba embargado de emoción y estalló en aplausos. Prosiguió: “Quien gobierne Colombia tiene un deber. Tenemos el deber de luchar por una política de inclusión social, luchar contra el racismo, ¡luchar contra la discriminación!” (Paschel, 2016: 144). De igual manera, algunos años antes, Fernando Henrique Cardoso se convirtió en el primer presidente brasileño en reconocer la existencia de racismo y desigualdad racial en la sociedad brasileña. En un discurso en diciembre de 2001, dijo: “Vivimos encerrados en la ilusión de que esta era una democracia racial perfecta, cuando no

lo era y no lo es todavía. Nuestra democracia tiene todos los elementos que conocemos de mayor maleabilidad y flexibilidad, pero si esos elementos no se trabajan, si no hay una lucha consciente por la igualdad y en contra de la discriminación, no vamos a avanzar” (Cardoso, 2001). También se comprometió a llevar adelante “acciones afirmativas” para atender las consecuencias que aún perduraban de la esclavitud en el país.

Esas declaraciones hechas por funcionarios del máximo nivel de gobierno de esos países fueron un profundo contraste con las de décadas anteriores, que enfatizaban la mezcla de razas, la homogeneidad cultural y la falta de problemas raciales, discursos que han sido efectivamente refutados por la crítica al orden racial de facto que existe en esos países. Pero más que un cambio simbólico, esas declaraciones señalan un cambio mucho más profundo en el enfoque de los Estados latinoamericanos frente a los problemas relativos a la raza, la nación y la ciudadanía. En ese mismo discurso de diciembre de 2001 e inmediatamente después de la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, Cardoso también se comprometió a que él y el estado en general “continuaría la tarea de reparar cualquier daño a través de las políticas que promuevan la igualdad de oportunidades”. Agregó que la mejor manera de responder a la discriminación racial era a través de “políticas de acciones afirmativas y universales en favor de los afrodescendientes” (Cardoso, 2001).

EL CAMBIO EN EL DISCURSO Y LAS POLÍTICAS DE ESTADO

En las últimas tres décadas, ha habido un cambio significativo en la orientación de muchos estados latinoamericanos en relación con el tema racial, ya que pasaron de negar el racismo a adoptar políticas etnoraciales, incluida la acción afirmativa. Al hacerlo, los estados pasan de regímenes de ciudadanía basados en un ciudadano universal amorfo a un modelo más diferenciado, de reprimir o ignorar a los movimientos negros a cooptarlos (Rahier, 2012). Estos cambios a menudo han sido el resultado de superponer articulaciones políticas, nacionales e internacionales, pero donde las organizaciones políticas negras estuvieron en el centro (Hooker, 2005; Van Cott, 2006; Paschel y Sawyer, 2008; Hooker, 2008). A partir de fines de los ochenta, los gobiernos de toda la región adoptaron constituciones multiculturales que reconocían los derechos colectivos de las comunidades indígenas y en algunos casos también de ciertos sectores de población negra (Hooker, 2005). Esas reformas constitucionales, que incluían el reconocimiento de derechos colectivos a la tierra, el derecho al desarrollo alternativo, la autonomía política local, la

educación étnica y otros derechos, fueron el resultado directo de la movilización del brazo territorial del movimiento negro en países como Brasil, Ecuador y Honduras.

Dichas reformas vinieron con grandes promesas. Si se implantaran plenamente, asegurarían no solo que las comunidades rurales negras puedan permanecer en la tierra que habitaron desde la era colonial, sino que también serían un desafío para el modelo de desarrollo económico dominante. Otorgarles a las comunidades negras e indígenas el derecho a la tierra colectiva e inalienable, a la autonomía política, a los recursos naturales y al derecho a ser consultados sobre proyectos de desarrollo antes de emprenderlos, significaría poner un freno a la expansión capitalista ya desregulada, sobre todo a las industrias extractivas (Oslender, 2001; Escobar, 2008). Precisamente por estos riesgos, estas reformas multiculturales trajeron consigo desafíos casi insuperables. En décadas recientes, los activistas rurales negros, de Honduras a Colombia a Brasil, han dedicado gran parte de su tiempo a peleas legales y al activismo transnacional para concretar y acceder a esos derechos y también se han sumergido en profundos debates internos sobre los límites y las posibilidades de ser institucionalizados dentro del aparato estatal (Rahier, 2012; Paschel, 2016). También han tenido que pelear contra la criminalización de los activistas negros y de la protesta, en general.

Fue cerca de una década después de esta ola inicial de reformas y, en el contexto de Durban, que algunos gobiernos latinoamericanos iniciaron una nueva ronda de reformas etnoraciales que parecían reconciliar algunas de las contradicciones inherentes a las políticas multiculturales. Crearon días feriados nacionales en torno de la historia, la identidad y la cultura de los afrodescendientes; incluyeron preguntas en los censos nacionales para cuantificar la población afrodescendiente, a veces por primera vez desde la época colonial; y en algunos casos sancionaron leyes contra el racismo. Algunos estados también crearon entidades estatales a nivel nacional con el mandato de combatir la discriminación racial y otras formas de discriminación. Si bien el impacto de Durban es muy claro en el caso de Brasil, también impactó en la política y el discurso político de toda la región. Tal como John Antón sostiene en el caso de Ecuador, como consecuencia de Durban y debido a los esfuerzos de un movimiento afroecuatoriano unificado, “el principio de ‘no discriminación’ se incluyó en la nueva Constitución [2008], declarando cualquier manifestación de racismo y afirmando la obligación del estado de garantizar la acción afirmativa a las víctimas de racismo y estimular la política pública positiva en todos los Consejos Nacionales de Equidad” (Antón Sánchez, 2009: 43).

En Panamá, las organizaciones negras alguna vez fragmentadas se unieron para organizar el Primer Foro Afropanameño en 1999, que según Priestley “fue la prueba de un nivel sin precedentes de cohesión y fortaleza dentro del movimiento afrodescendiente” (Priestley y Barrow, 2010: 63). En 2002, en respuesta a las demandas del movimiento afrodescendiente y después de que el gobierno panameño participara en Durban, aprobó una ley federal contra la discriminación. De igual manera, en respuesta a las presiones del movimiento afrodescendiente, a fines de los dos mil, el gobierno colombiano comenzó a adoptar leyes y políticas antidiscriminación dirigidas a alcanzar la igualdad racial. A diferencia de los derechos culturales y territoriales otorgados a subconjuntos de poblaciones negras en los noventa, estas nuevas políticas de igualdad racial de los años dos mil eran más amplias y estaban inmersas en el lenguaje de igualdad racial e inclusión (Paschel, 2016).

Al igual que la anterior ronda de reformas, estas nuevas políticas de igualdad racial siguieron siendo insuficientes en muchos sentidos. En primer lugar, distaban mucho de satisfacer todas las demandas históricas de las organizaciones del movimiento afrodescendiente de cada país. Por ejemplo, en Brasil, los activistas negros llevaban una batalla desde tiempo atrás contra la criminalización de los negros; sin embargo, en ningún lugar en el discurso expansivo de igualdad racial de Brasil hubo espacio para introducir reformas en la infame policía militar y en los escuadrones de la muerte del país (Smith, 2015). En segundo lugar, el discurso antirracista de los funcionarios de gobierno a menudo era más fuerte que las políticas mismas, y la cantidad de organismos estatales encargados de generar la igualdad racial era mayor que su calidad. Por último, la adopción de leyes específicas para las poblaciones negras también generaron nuevas políticas en la región que, podría decirse, terminaron socavando la fuerza de los movimientos negros, por ejemplo, mediante la cooptación en algunos casos o con el desarrollo de movimientos reaccionarios dispuestos a despojar a los movimientos afrodescendientes de los beneficios obtenidos (Anderson, 2007; Rahier, 2012; Paschel, 2016). En el centro de la literatura sobre la movilización negra contemporánea están los intentos de dar sentido a estas nuevas articulaciones políticas que tuvieron lugar a consecuencia de las reformas etnoraciales. Más aún, los estudiosos han comenzado también a mirar el impacto de la movilización de las comunidades negras más allá de la esfera de la política formal, en parte porque restringir los cambios al ámbito precario de la política plantea el riesgo de perder de vista las múltiples formas en que los activistas y organizaciones afrodescendientes han reconfigurado en los años recientes las sociedades a las que pertenecen.

RECONFIGURANDO IDENTIDADES, TRANSFORMANDO SOCIEDADES

Tal vez el mayor logro de la movilización de afrodescendientes en las últimas décadas ha sido romper el tabú sobre la crítica racial y poner sobre el tapete las críticas a la desigualdad racial que hasta ese momento habían sido ignoradas o marginalizadas. Este cambio fue resultado directo e indirecto de la movilización. Los activistas afrodescendientes lograron cambiar los términos del debate a través de la acción directa, así como su perseverancia para cambiar el discurso y las políticas públicas también lograron transformar a las sociedades de muchas maneras significativas. Por ejemplo, las políticas de acción afirmativa implementadas en las universidades de Brasil no solo fueron lentamente erosionando las brechas raciales en materia educativa, sino que llevaron a que se multiplicaran las discusiones públicas en torno del tema racial en los medios brasileños (Feres Júnior, 2008).

Más allá del ámbito del discurso público, la movilización de los afrodescendientes está cambiando fundamentalmente las identidades de los latinoamericanos. Uno de los espacios en los que se está produciendo este cambio es la educación. Los movimientos de afrodescendientes en toda América Latina habían buscado históricamente educar a las comunidades acerca de la historia de la diáspora africana en América y del continente africano mediante proyectos de educación informal y a través de la producción cultural (Covin, 2006; Andrews, 2010; Alberti y Pereira, 2007; Smith, 2015). En Brasil y Colombia, este tipo de educación se volvió una demanda política crucial. En vez de que fuese el MNU o Cimarrón los que brindaran este tipo de educación a las comunidades, los activistas comenzaron a verlo como una responsabilidad del estado. Esta obligación del estado quedó institucionalizada por vía de la legislación, como las leyes etnoeducativas en Colombia y la Ley 10.639 en Brasil, por la cual es obligatorio enseñar la historia de los afrobrasileños y de África en todas las escuelas, públicas y privadas y en todos los niveles.

Investigadores y activistas por igual también tuvieron la sensación palpable de que la movilización había modificado las identidades de las bases (Telles, 2004; Caldwell, 2007; Schwartzman, 2007; Telles y Paschel, 2014). Por ejemplo, Giovanni Sobrevivente del MNU señaló que “hoy, cuando llegamos al siglo XXI, los niños están *assumindo* su negritud, luciendo peinados afro, *assumindo* su ropa, su cultura. Ese ha sido el trabajo del movimiento de afrodescendientes” (entrevista, Giovanni Sobrevivente, diciembre de 2009). Así, mientras que, en algunos contextos, el adagio “el dinero blanquea” todavía puede ser válido, cada vez hay más evidencias de que tal vez esto deje de ser así (Schwartzman, 2007; Telles y Paschel, 2014), lo que no debe

sorprendernos si pensamos que las organizaciones afrodescendientes en América Latina buscaron reformular las instituciones estatales, así como las prácticas sociales.

Uno de los espacios en los que este vínculo entre las transformaciones políticas y los cambios sociales es más claro es en la movilización en torno de los censos nacionales. Entre 1980 y 2000 casi se duplicaron los países latinoamericanos que incluyeron la cuestión etnorracial en sus censos nacionales (Del Popolo, 2008). Entre 1900 y 2000, Cuba y Brasil fueron los únicos dos países de la región que sistemáticamente recabaron datos sobre los afrodescendientes; en la ronda censal del año 2010, la República Dominicana fue el único país latinoamericano que no incluyó el tema (Loveman, 2014). Los movimientos afrodescendientes presionaron a sus respectivos estados para que recabaran datos y generaran estadísticas etnorraciales sobre la población negra como también influyeron en la redacción de la(s) pregunta(s) incluida(s) (Telles, 2007). Una de las primeras movilizaciones relacionadas con el censo fue la campaña “No dejes que tu color pase por blanco”, organizada para el censo de Brasil de 1991 (Nobles, 2000). Además de afirmar la identidad negra, este tipo de campañas buscaron persuadir a las personas de ascendencia africana visible (también a los de raza mixta) a identificarse como negros/afrodescendientes en el censo. Cuando los estados latinoamericanos comenzaron los preparativos para la ronda censal de 2010, las organizaciones de Bolivia, Chile, Colombia, Costa Rica, Honduras, Panamá y Uruguay –incluidas las organizaciones afrolatinas de los Estados Unidos–, organizaron campañas similares. Estas movilizaciones permitieron recoger una cantidad de estadísticas etnorraciales sin precedentes en la mayor parte de la región (Loveman, 2014). Estas campañas, así como las iniciativas más amplias de movilización llevadas adelante por activistas negros, explican el aumento en la cantidad de personas que se autoidentificaron como no blancos en los censos recientes.

Aun cuando los movimientos de afrodescendientes lograron, en muchos casos, cambiar el lenguaje etnorracial en las estadísticas oficiales, el censo no deja de ser, en última instancia, un instrumento tosco para medir realidades socialmente complejas, sin exceptuar el tema de la identidad racial. Esta es la razón por la que muchos investigadores han analizado también el vínculo entre la movilización afrodescendiente y la transformación de las identidades en otros espacios, para obtener, por ejemplo, los cambios en las representaciones de la negritud en televisión, radio y prensa (Caldwell, 2007; Gillam, 2016). Según sus argumentos, la movilización afrodescendiente ha sido central para el cambio en las representaciones de negritud dentro de la

cultura popular, ya sea lanzando campañas contra las expresiones racistas, presentando demandas judiciales y creando medios de prensa alternativos. Si bien la mayoría de las investigaciones tienden a centrarse en Brasil, se observa una dinámica similar en marcha en la región. En 2013, la organización afroperuana LUNDU lanzó una campaña mediática y legal exitosa contra el personaje de rostro negro El Negro Mama en el programa televisivo *El especial del humor*. Después de una batalla interminable, el tribunal de ética peruano para radio y televisión dictaminó que el personaje era discriminatorio, condenó al canal al pago de una multa de US \$24.000, aproximadamente, y le ordenó que acatará el Código Unificado de Ética. Por su parte, los afrocolombianos lanzaron una campaña similar, aunque no tan exitosa, contra una serie estadounidense, *Grey's Anatomy*, que al traducirse a la versión colombiana omitía a todos los personajes negros por los que la serie había sido originalmente famosa.

La música también ha sido un tema importante de creciente politización en la identidad negra de América Latina. Al igual que en la generación anterior de la salsa, ciertas formas musicales –desde el hip hop al currulao y al reggaetón– se convirtieron en espacios fundamentales para criticar el racismo y para construir y difundir ideas alternativas sobre la negritud (Fernandes, 2006; Quintero, 2006; Rivera-Rideau, 2015). Aunque la producción de estas representaciones alternativas no se interpretan típicamente como movilizaciones, los investigadores vienen sosteniendo cada vez más que artistas como Kafu Banton en Panamá, Obsesión y Las Krudas en Cuba y Tego Calderón en Puerto Rico pueden ser entendidos como si trabajaran en tándem con organizaciones políticas más formales de afrodescendientes e incluso como activistas-artistas por derecho propio (Fernandes, 2006; de la Fuente, 2008; Rivera-Rideau, 2015). Como los activistas afrodescendientes de toda la región durante el siglo XX, figuras como Tego Calderón muestran abiertamente las prácticas generalizadas de discriminación racial, así como “hacen evidente los fracasos y las contradicciones de los discursos dominantes de la democracia racial” (Rivera-Rideau, 2015). En otros casos, como en Colombia, el vínculo entre la producción cultural y la movilización política es incluso más directo. El etnomusicólogo Birembaum Quintero (2006), por ejemplo, muestra la importancia que tuvo el currulao para la consolidación de una identidad negra politizada y para las demandas del movimiento etnoterritorial de Colombia en los años noventa.

Podría decirse que esta combinación de movilización afrodescendiente explícita y consolidación de un tipo de política cultural de la negritud es lo que ha llevado a la explosión de nuevas formas más

populares de movilización en lugares como Brasil. El movimiento Reaja ou Será Morto/a (Reacción o terminará Muerto/a) –una red de organizaciones comunitarias nacidas para politizar las muertes de los negros y exponer la brutalidad policial y la desigualdad en el sistema judicial penal brasileño– surgió por primera vez en 2005. Casi una década después, en 2014, recibió atención mediática nacional e internacional por haber organizado una serie de marchas contra el genocidio de afrodescendientes (Smith, 2016). Mientras que la tendencia del gran movimiento de afrodescendientes de Brasil en ese momento era la de trabajar dentro de las burocracias estatales y las ONG más profesionalizadas de afrodescendientes, Reaja congregaba a miles de manifestantes en las calles. Como el antropólogo Christen Smith y cofundador de Reaja sostiene, esa organización estaba directamente vinculada al hip hop de Bahía y al movimiento de teatro popular, en el que grupos como Etnia Negra y Culture Shock actuaban como “pilares culturales” de la organización (Smith, 2016: 119).

La combinación de formas históricas de movilización y producción cultural politizada ha dado lugar a nuevas formas de movilización que reflejan mejor las aspiraciones populares que las versiones encarnadas anteriormente. En algunos casos, del amplio abanico de las organizaciones negras, los trabajadores culturales han sido el blanco preferido de las políticas estatales. A fines de los años dos mil, los artistas afrocubanos que criticaban el racismo en la isla sufrieron una fuerte represión por parte del estado. Una de las respuestas a estas prácticas de censura, restricción y cooptación de los artistas hip hop llevadas a cabo por el estado cubano fue huir a los Estados Unidos y Europa (Fernandes, 2006). Todo esto indica la necesidad de volver a poner en el centro la política cultural y la política de la cultura dentro de nuestros análisis sobre la movilización de afrodescendientes en América Latina.

CONCLUSIÓN

La politización de la negritud no es un fenómeno nuevo en América Latina. Mientras que las investigaciones previas subrayaban la falta de conciencia racial en la región y los numerosos impedimentos a organizarse, los trabajos más recientes han dejado al descubierto el largo historial de organización que caracterizó a las personas de ascendencia africana nucleadas por dicha condición. Los académicos han sacado a la luz historias menos conocidas de movilizaciones de afrodescendientes durante los siglos XIX y principios del XX y estudiado el auge de tales movilizaciones en décadas recientes. Para escribir este capítulo, me he basado en esos trabajos, ya que

he colocado la movilización afrodescendiente en el marco de una historia prolongada. Desde mi posición, pienso que podemos ubicar el origen de la movilización afrodescendiente, dependiendo de cómo uno la defina, en las luchas contra la esclavitud y el gobierno colonial, tal como hacen los propios activistas afrolatinoamericanos. A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, los afrodescendientes construyeron espacios públicos propios en forma de periódicos, clubes sociales y partidos políticos. Todas estas formas de movilización son dignas de destacar dados los contextos políticos en los que surgieron. También han servido para complicar el discurso dominante de América Latina como paraíso racial o como región que pone obstáculos ideológicos insuperables para la toma de conciencia y la movilización de los afrodescendientes.

A pesar de las grandes diferencias que existen dentro de cada país y entre un país y otro, sostengo que los movimientos contemporáneos de afrodescendientes en América Latina comparten una serie de características importantes. En primer lugar, en vez de ser un movimiento cohesivo y singular, los movimientos negros hoy día se entienden mejor si se ven como movimientos interseccionales y multifacéticos. En vez de ver las divisiones dentro de estos movimientos como un síntoma de que están patológicamente fragmentados –un argumento que suelen hacer funcionarios públicos y donantes internacionales–, este capítulo subraya los cimientos materiales e ideológicos que sustentan las diferentes articulaciones de políticas afrodescendientes formuladas dentro de cada país y entre los países de la región. Más aún, a diferencia de las organizaciones de la primera parte del siglo XX, muchos movimientos contemporáneos operan en la intersección de una serie de categorías políticas. Desde Honduras a Brasil pasando por Colombia, las organizaciones que han sido las principales protagonistas de esta historia de cambios políticos y sociales en años recientes han sido organizaciones de campesinos y de mujeres afrodescendientes (Caldwell, 2007; Rodrigues y Prado, 2010; Perry, 2013).

En segundo lugar, como muchos otros movimientos sociales en América Latina y en el mundo, los movimientos de afrodescendientes hoy están conectados como nunca antes en redes transnacionales. Los activistas han pasado de la imagen simbólica de la diáspora de principios del siglo XX a construir organizaciones “paraguas” transnacionales y tangibles, así como redes solidarias y estrategias con miras a lograr cambios en cada país. Organizaciones panafricanas claramente de base, como Reaja en Brasil, se han encontrado trabajando solidariamente con el movimiento Black Lives Matter de Estados Unidos; activistas afrocolombianos han intensificado su activismo transnacional

en torno de las negociaciones de paz. Estas redes transnacionales son cruciales para entender la articulación y el éxito de los movimientos contemporáneos de afrodescendientes en América Latina.

Finalmente, en las últimas décadas, las organizaciones políticas de afrodescendientes en América Latina han sido efectivas a la hora de reconfigurar los términos de los debates del *mainstream* en torno a las cuestiones de raza, igualdad y diferencias y, en algunos casos, han logrado un reconocimiento jurídico sin precedentes. Estos cambios de políticas catalizadas por la movilización fueron significativos y, al mismo tiempo, limitados. En décadas recientes, los esfuerzos de los activistas afrodescendientes y las políticas resultantes han revolucionado las formas tradicionales de hacer política en los países de América Latina (Sawyer y Paschel, 2008). Sin embargo, en vez de derribar los profundos cimientos de desigualdad racial y de otro tipo sobre los que se construyeron los países, todos estos esfuerzos han puesto sobre la mesa una serie completamente nueva de cuestiones empíricas y políticas. Entre ellas, hasta qué punto estas reformas representan una ruptura respecto de los pasados raciales de estos países o simplemente una rearticulación. Esta cuestión y otras continuarán impulsando el trabajo de los activistas e investigadores abocados a estudiar los movimientos afrodescendientes.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudelo, C. 2005 *Retos del multiculturalismo en Colombia: Política y poblaciones negras* (Medellín: La Carreta).
- Alberti, V. y Pereira, A. 2007 *Histórias do movimento negro no Brasil: Depoimentos ao CPDOC* (Río de Janeiro: Fundação G. Vargas).
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alvarez, S. E. 1990 *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Politics* (Princeton: Princeton University Press).
- Anderson, M. 2007 "When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras" en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, N° 2: 384-413.
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 1988 "Black and White Workers: São Paulo, Brazil, 1888-1928" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 68, N° 3: 491-524.
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nueva York: Oxford University Press).

- Andrews, G. R. 2010 *Blackness in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Antón Sánchez, J. 2009 "Multiethnic Nations and Cultural Citizenship: Proposals from the Afro-Descendant Movement in Ecuador" en Mullings, L. (ed.) *New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Appelbaum, N. P. 2003 *Muddied Waters: Race, Region, and Local History in Colombia, 1846-1948* (Durham: Duke University Press).
- Arruti, J. M. A. 2000 "Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: Notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros" en *Horizontes Antropológicos*, Vol. 6, N° 14: 93-123.
- Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB) 2007 "Construindo a equidade: Estratégia para implementação de políticas públicas para a superação das desigualdades de gênero e raça para as mulheres negras" (Río de Janeiro: AMNB).
- Asher, K. 2004 "Texts in Context: Afro-Colombian Women's Activism in the Pacific Lowlands of Colombia" en *Feminist Review*, Vol. 78, N° 1: 38-55.
- Asher, K. 2009 *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands* (Durham: Duke University Press).
- Birenbaum Quintero, M. 2006 "La música pacífica al Pacífico violento: Música, multiculturalismo y marginalización en el Pacífico negro colombiano" en *Revista Transcultural de Música*, N° 10.
- Borucki, A. 2015 *From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in the Río de la Plata* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Bronfman, A. 2005 *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Brunson, T. K. 2011 "Constructing Afro-Cuban Womanhood: Race, Gender, and Citizenship in Republican-Era Cuba, 1902-1958" en Tesis doctoral, University of Texas, Austin.
- Burdick, J. 1998 *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil* (Nueva York: Routledge).
- Busdiecker, S. 2009 "The Emergence and Evolving Character of Contemporary Afro-Bolivian Mobilization" en Mullings, L. (ed.) *New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid* (Nueva York: Palgrave Macmillan).

- Butler, K. 1998 *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Caldwell, K. 2007 *Negras in Brazil: Re-Envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Caldwell, K. 2009 “Transnational Black Feminism in the Twenty-first Century” en Mullings, L. (ed.) *New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Cárdenas, R. 2012 “Green Multiculturalism: Articulations of Ethnic and Environmental Politics in a Colombian ‘Black Community’” en *Journal of Peasant Studies*, Vol. 39, N° 2: 309-33.
- Cardoso, F. H. 2001 “Discurso na cerimônia de entrega do Prêmio Nacional dos Direitos Humanos” en <<http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/discursos/2o20-mandato/2001/85.pdf>> acceso 12 de marzo de 2017.
- Carneiro, S. 2003 “Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero” en Ashoka Empreendimentos Sociais (ed.) *Racismos contemporaneous* (Río de Janeiro: Takano Editora).
- Castillo, L. C. 2007 *Etnicidad y nación: El desafío de la diversidad en Colombia* (Cali: Universidad del Valle).
- Castro-Gómez, S. y Restrepo, E. 2008 “Introducción: Colombianidad, población y diferencia” en Castro-Gómez, S. y Restrepo, E. (eds.) *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana).
- Centeno, M. A. 2003 *Blood and Debt: War and the Nation-State in Latin America* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Centro de Mujeres Afrocostarricenses 2017 en <<http://mujeresafrocostarricenses.blogspot.com/>> acceso 20 de febrero de 2017.
- Cohen, C. J. 1999 *The Boundaries of Blackness: AIDS and the Breakdown of Black Politics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Correia Leite, J. 1992 *E disse o velho militante José Correia Leite* (San Pablo: Secretaria Municipal de Cultura).
- Coutinho de Dias, C. M. 2005 *Lideranças negras* (San Pablo: Aeroplano).

- Covin, D. 2006 *The Unified Black Movement in Brazil, 1978-2002* (Jefferson: McFarland).
- Da Silva Martins, S.; Medeiros, C. A. y Larkin Nascimento, E. 2004 "Paving Paradise: The Road from 'Racial Democracy' to Affirmative Action in Brazil" en *Journal of Black Studies*, Vol. 34, N° 6: 787-816.
- Davidson, D. M. 1966 "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 46, N° 3: 235-53.
- Dávila, J. 2003 *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945* (Durham: Duke University Press).
- Davis, D.; Paschel, T. y Morrison, J. 2012 "Pan-Afro-Latin African Americanism Revisited: Legacies and Lessons for Transnational Alliances in the New Millennium" en Reiter, B. (ed.) *Re-examining the Black Atlantic: Afro-Descendants and Development* (East Lansing: Michigan State University Press).
- de la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- de la Fuente, A. 2008 "The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 40, N° 4: 697-720.
- de la Fuente, A. 2013 *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- De la Torre, C. y Antón Sánchez, J. 2012 "The Afro-Ecuadorian Social Movement Between Empowerment and Co-optation" en Rahier, J. (ed.) *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Degler, C. 1986 [1971] *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in the United States and Brazil* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Del Popolo, F. 2008 *Los pueblos indígenas y afrodescendientes en las fuentes de datos: Experiencias en América Latina* (Santiago de Chile: CEPAL).
- Fernandes, S. 2006 *Cuba Represent! Cuban Arts, State Power, and the Making of New Revolutionary Cultures* (Durham: Duke University Press).
- Escobar, A. 2008 *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes* (Durham: Duke University Press).
- Ferrer, A. 1999 *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Ferrer, A. 2014 *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Francisco de Souza, M. 2015 "Entrevistado por Sueann Caulfield" en <<http://umich.edu/~gblbfem/en/transcripts/brazil/GFP-Brazil-deSouza-English.pdf>> acceso 25 de enero de 2017.
- French, J. H. 2009 *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Geler, L. 2010 *Andares negros, caminos blancos: Afroporteños, estado y nación: Argentina a fines del siglo XIX* (Rosario: Prohistoria Ediciones).
- Gillam, R. 2016 "The help, unscripted: constructing the black revolutionary domestic in Afro-Brazilian media" en *Feminist Media Studies*, Vol. 16, N° 6: 1.043-56.
- Goldberg, D. T. 2002 *The Racial State* (Londres: Blackwell).
- Greene, S. 2007 "Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms" en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, N° 2: 329-55.
- Grueso, L.; Rosero, C. y Escobar, A. 2003 "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia" en Gutmann, M.C. et al. (eds.) *Perspectives on Las Américas: A Reader in Culture, History, and Representation* (Malden: Wiley-Blackwell).
- Grueso, L. y Arroyo, L. 2002 "Mujeres y defensa del lugar en las luchas del Movimiento Negro colombiano" en Harcourt, W. y Escobar, A. (eds.) *Desarrollo, lugar, política y justicia: Las mujeres frente a la globalización* (Roma: Society for International Development).
- Guridy, F. A. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hanchard, G. M. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Hanchard, M. 2003 "Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-Imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loic Wacquant" en *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, N° 4: 5-29.
- Helg, A. 1991 "Afro-Cuban Protest: The Partido Independiente de Color, 1908-1912" en *Cuban Studies*, N° 21: 101-21.

- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hellwig, D. J. (ed.) 1992 *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise* (Filadelfia: Temple University Press).
- Hernández, D. 2011 "Dorina Hernández" en Martínez, M. I. (ed.) *El despertar de las comunidades afrocolombianas* (Río Piedras: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico).
- Hooker, J. 2005 "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 37, N° 2: 285-310.
- Hooker, J. 2008 "Afro-Descendant Struggles for Collective Rights in Latin America" en *Souls*, Vol. 10, N° 3: 279-91.
- Hooker, J. 2009 *Race and the Politics of Solidarity* (Nueva York: Oxford University Press).
- Hordge-Freeman, E. 2015 *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families* (Austin: University of Texas Press).
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Leeds, A. 2010 "Representations of Race, Entanglements of Power: Whiteness, Garveyism, and Redemptive Geographies in Costa Rica, 1921-1950", Tesis doctoral, University of California, Berkeley.
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Nueva York: Oxford University Press).
- Marx, A. W. 1998 *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Mattos, H. 2004 "Marcas da escravidão: Biografia, racialização e memória do cativo na história do Brasil", Tesis presentada para el concurso de profesor titular, Universidade Federal Fluminense.
- Mattos, H. 2008 "'Terras de Quilombo': Land Rights, Memory of Slavery, and Ethnic Identification" en Sansone, L.; Soumoni, E. y Boubacar, B. (eds.) *Africa, Brazil, and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities* (Trenton: Africa World Press).
- Movimiento de Mujeres Dominicano-Haitianas (MUDHA) 2017 en <www.mudhaong.org> acceso 19 de febrero de 2017.
- Ng'weno, B. 2007 *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State* (Stanford: Stanford University Press).

- Nobles, M. 2000 *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics* (Stanford: Stanford University Press).
- Oslender, U. 2002 “‘The Logic of the River’: A Spatial Approach to Ethnic Territorial Mobilization in the Colombian Pacific Region” en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 7, N° 2: 86-117.
- Palombini, C. 2009 “Soul brasileiro e funk carioca” en *OPUS-Revista Eletrônica da ANPPOM*, Vol. 15, N° 1: 37-61.
- Paschel, T. S. 2010 “The Right to Difference: Explaining Colombia’s Shift from Color Blindness to the Law of Black Communities” en *American Journal of Sociology*, Vol. 116, N° 3: 729-69.
- Paschel, T. S. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Paschel, T. S. y Sawyer, M. Q. 2008 “Contesting Politics as Usual: Black Social Movements, Globalization, and Race Policy in Latin America” en *Souls*, Vol. 10, N° 3: 197-214.
- Pereira, A. 2013 *O mundo negro: Relações raciais e a constituição do Movimento Negro contemporâneo no Brasil* (Río de Janeiro: Pallas).
- Perry, K. K. Y. 2013 *Black Women against the Land Grab* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Pires, A. L. C. S. 2006 *As associações dos homens de cor e a imprensa negra paulista: Movimentos negros, cultura e política no Brasil republicano (1915-1945)* (Palmas: Fundação Universidade Federal do Tocantins).
- Price, R. (ed.) 1996 [1973] *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Priestley, G. 2004 “Antillean-Panamanians or Afro-Panamanians? Political Participation and the Politics of Identity During the Carter-Torrijos Treaty Negotiations” en *Transforming Anthropology*, Vol. 12, N° 1-2: 50-67.
- Priestley, G. y Barrow, A. 2008 “The Black Movement in Panama: A Historical and Political Interpretation, 1994-2004” en *Souls*, Vol. 10, N° 3: 227-55.
- Purcell, T. W. 1993 *Banana Fallout: Class, Color, and Culture Among West Indians In Costa Rica* (Los Ángeles: University of California / Center for Afro-American Studies).
- Quijada, M. 2000 “Nación y territorio: La dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina. Siglo XIX” en *Revista de Indias*, Vol. 60, N° 219: 373-94.

- Rahier, J. M. (ed.) 2012 *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas - Kambirí 2017 en <www.facebook.com/Red-Nacional-de-Mujeres-Afrocolombianas-kambir%C3%AD-504584149586245/> acceso 20 de febrero de 2017.
- Restrepo, E. 2004 "Ethnicization of Blackness in Colombia: Toward De-Racializing Theoretical and Political Imagination" en *Cultural Studies*, N° 18: 698-715.
- Rivera-Rideau, P. R 2015 *Remixing Reggaetón: The Cultural Politics of Race in Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).
- Rocha de Oliveira, L. s/d "The Black Women's March in Brazil" en *When Rights Ring Hollow* (en prensa).
- Rodrigues, C. S. y Prado, M. A. M. 2010 "Movimento de mulheres negras: Trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o Estado brasileiro" en *Psicologia & Sociedade*, Vol. 22, N° 3: 445-56.
- Sawyer, M. 2006 *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Schwartzman, L. F. 2007 "Does money whiten? Intergenerational changes in racial classification in Brazil" en *American Sociological Review*, Vol. 72, N° 6: 940-963.
- Smith, C. A. 2016 *Afro-Paradise: Blackness, Violence, and Performance in Brazil* (Urbana: University of Illinois Press).
- Sue, C. A. 2013 *Land of the Cosmi Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico* (Nueva York: Oxford University Press).
- Telles, E. 1999 "Ethnic Boundaries and Political Mobilization among African Brazilians: Comparisons with the U.S. Case" en Hanchard, M. (ed.) *Racial Politics in Contemporary Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Telles, E. 2004 *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Telles, E. 2007 "Race and ethnicity and Latin America's United Nations millennium development goals" en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 2, N° 2: 185-200.
- Telles, E. y Paschel, T. 2014 "Who is black, white, or mixed race? How skin color, status, and nation shape racial classification in Latin America" en *American Journal of Sociology*, Vol. 120, N° 3: 864-907.
- Thomas III, J. 2009 "Theorizing Afro-Latino Social Movements: The Peruvian Case", Tesis de maestría, University of Chicago.

- Twine, F. W. 1998 *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Van Cott, D. L. 2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Van Cott, D. L. 2006 "Multiculturalism versus Neoliberalism in Latin America" en Banting, K. y Kymlicka, W. (eds.) *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Nueva York: Oxford University Press).
- Vaughan, U. 2012 *Rebel Dance, Renegade Stance: Timba Music and Black Identity in Cuba* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Vincent, T. 1994 "The Blacks Who Freed Mexico" en *Journal of Negro History*, Vol. 79, N° 3: 257-76.
- Viveros Vigoya, M. 2016 "La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación" en *Debate Feminista*, N° 52: 1-17.
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Wade, P. 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Wade, P. 1998 "The Cultural Politics of Blackness in Colombia" en Whitten Jr., N. E. y Torres, A. (eds.) *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations, Vol. 1* (Bloomington: Indiana University Press).
- Wade, P. 2009 *Race and Sex in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Winant, H. 2001 *The World is a Ghetto: Race and Democracy since World War II* (Nueva York: Basic Books).

CAPÍTULO 8
“DEMOCRACIA RACIAL”
E INCLUSIÓN RACIAL
HISTORIAS HEMISFÉRICAS

Paulina Alberto y Jesse Hoffnung-Garskof*

Hasta hace poco tiempo, la historia de las ideologías latinoamericanas que ahora llamamos de “democracia racial” se relataba de alguna de las dos siguientes formas. Según la versión optimista, las prácticas coloniales de la península ibérica le legaron a la región una forma de esclavitud relativamente benigna, una identificación racial fluida y la práctica generalizada del mestizaje. Las naciones latinoamericanas, una vez independizadas, abolieron las restricciones raciales e incorporaron concreta y simbólicamente a las personas de ascendencia africana como ciudadanos. Frente al hecho de que los afrodescendientes abarrotaban los peldaños más bajos de las jerarquías sociales de cada lugar, se decía que eso era consecuencia de las divisiones de clase extremadamente marcadas y de la falta de desarrollo económico y no de la discriminación racial. Esta visión edulcorada de la democracia racial quedó finalmente establecida como contraste con la situación vigente en los Estados Unidos y, a pesar de la existencia de antecedentes históricos más profundos, quedó

* Los autores desean expresar su agradecimiento a los colegas que generosamente leyeron y comentaron las versiones previas de este ensayo: Sueann Caulfield, Eduardo Elena, los editores y colaboradores de este volumen, los participantes del taller auspiciado por el Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos en Buenos Aires, sobre todo Lea Geler, Florencia Guzmán, Alejandro Frigerio y Nicolás Fernández Bravo, así como a los participantes del seminario sobre Brasil realizado en la Universidad de Columbia, especialmente a John Collins.

asociada principalmente a los escritos de mediados del siglo XX del sociólogo brasileño Gilberto Freyre y del sociólogo norteamericano Frank Tannenbaum.

El segundo relato sobre la democracia racial era mucho más crítico. De acuerdo a esta perspectiva, la apariencia de flexibilidad e inclusión en América Latina estaba sobredimensionada y la idea de que la península ibérica impuso una forma de esclavitud más moderada era insostenible. Las afirmaciones de que existía la democracia racial ocultaban hasta qué punto las personas de ascendencia africana (independientemente del tono de su piel) eran víctimas del racismo anti-negro y de una discriminación que limitaban seriamente su goce de la ciudadanía y su nivel de vida. En algunas versiones de este relato, la idea de que América Latina era una democracia racial no era únicamente un error fáctico; era sencillamente destructiva. La principal diferencia entre América Latina y las sociedades explícitamente racistas como Estados Unidos o Sudáfrica era precisamente la existencia de “mitos” engañosos sobre la democracia racial, que no solo enmascaraban la desigualdad que imperaba, sino que activamente impedían que surgieran los movimientos raciales necesarios para contrarrestarlos. Esta visión crítica de la democracia racial está comúnmente asociada a la tarea de pensadores y activistas afrobrasileños de la década de los setenta en adelante, sobre todo de Abdias do Nascimento y de un grupo de académicos solidarios con estos conceptos en Brasil y Estados Unidos.

¿Cómo ha sido posible narrar dos versiones diametralmente opuestas de lo mismo? Parte de la respuesta está en las diferentes elecciones discursivas: cuándo empieza la historia de las razas y del racismo en el continente americano y dónde ambientarla; a quién incluir como protagonistas, personajes secundarios, héroes o antagonistas; quién es el emisor y a qué público se dirige y, sobre todo, qué está en juego a la hora de contar tal o cual versión. De hecho, una persona podría y puede enfatizar una u otra interpretación –“realidad” o “mito”– a lo largo de su vida o incluso en el curso de una conversación. Pero la otra parte de la respuesta es que las personas que se ocuparon de relatar esas versiones tan divergentes sobre la “democracia racial” *no* siempre hablaban efectivamente de lo mismo. En nuestra opinión, la “democracia racial” se entiende mejor como resultado de múltiples historias, diferentes dinámicas, períodos, lugares y personas que se han enredado en un enmarañado ovillo o nudo conceptual. Este ovillo puede proporcionarnos algo a lo cual aferrarnos cuando analizamos ideas sumamente inestables y complejas. Pero también puede crear la ilusión de coherencia, de un objeto unificado y rápidamente

identificable en el centro de un debate. En lo que sigue intentaremos brindar el marco de una nueva historia geográfica, temporal y conceptualmente diversa de las ideas latinoamericanas sobre inclusión racial tirando de las dos puntas principales del ovillo.

Una punta –la más delgada– es la historia del término “democracia racial” en sí, cuya presencia se impone en las discusiones comparadas sobre inclusión racial en el continente americano y acarrea un bagaje histórico y conceptual considerable. En su variante tanto inglesa como portuguesa, el término está fuertemente asociado a Brasil. Desde mediados del siglo XX en adelante, Brasil ganó una fama internacional sin precedentes como “democracia racial”, una sociedad multirracial aparentemente armoniosa que, al parecer, ofrecía esperanzas a un mundo traumatizado por los horrores de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, a medida que el término fue conquistando espacios en Brasil y el exterior –incluso a veces era una forma de hablar sobre el tema racial en general en América Latina–, sus críticos en Brasil y en otras partes denunciaron el concepto como un “mito” deletéreo, una ideología de control social impuesta por la élite. De muchas maneras, esta visión fue la que finalmente prevaleció.

Esta historia del auge y la caída del término “democracia racial” como un supuesto descriptor de las realidades sociales de Brasil seguramente le es familiar a algunos lectores. Pero al presentarlo en este ensayo vamos a ir más allá de su genealogía brasileña más conocida para revelar sus intersecciones con otras conversaciones interamericanas, sobre todo con escritores afroamericanos y afrocaribeños para quienes el término tiene su propia historia. En particular, encontramos otra historia de la “democracia racial” desarrollada en las décadas del cuarenta y del cincuenta en relación con Puerto Rico, una sociedad latinoamericana que era (y es) colonia estadounidense y también origen de la primera migración masiva de latinoamericanos de ascendencia africana a los espacios regidos por relaciones raciales con impronta estadounidense. La isla, por lo tanto, juega un rol importante en la evolución de los conceptos usados para comparar la cuestión racial en los Estados Unidos y América Latina. Junto con los afroamericanos, afrobrasileños y otros afrocaribeños, los puertorriqueños de diferentes raíces contribuyeron a los debates interamericanos comparados sobre el tema racial y la democracia que, desde el principio, oscilaron entre celebrar la existencia de la democracia racial en la región y denunciar su vergonzosa ausencia.

La segunda punta del ovillo, por cierto más gruesa, de la “democracia racial” es la historia más profunda de ideas, ideales y negociaciones sobre inclusión racial que atraviesa toda América Latina al

menos desde las guerras de la independencia, mucho antes de la instauración –en la década de los cuarenta– de este término, ahora ya clásico. En gran parte de los trabajos académicos producidos en Brasil y Estados Unidos, todas estas ideas diversas quedaron subsumidas en las discusiones sobre “democracia racial”, aun cuando no se usara este vocabulario. En cambio, este término ha tenido relativamente poca incidencia en la literatura académica sobre temas raciales en gran parte de la América hispana, donde los investigadores tienden a analizar las ideas de inclusión racial a través de diversos vocablos locales como “mestizaje”, o nación homogénea y “sin razas”. Estas ideas comparten características importantes con la “democracia racial”, tanto en su impacto sobre la vida y las políticas de la población afrodescendiente como en las formas en que han sido abordadas, analizadas o rechazadas por académicos y activistas. Pero no son intercambiables. La razón más evidente es que las expresiones de mestizaje que enfatizan la mezcla entre europeos y pueblos indígenas o que enfatizan la blanquitud dieron lugar a obstáculos y oportunidades para las personas de ascendencia africana muy diferentes de la idea brasileña de democracia racial de mediados de siglo, que incluía a los indígenas pero que se refería principalmente a las relaciones entre blancos y negros. Si bien reconocemos que la “democracia racial” como término genérico ha permitido comparar análisis locales y nacionales realizados, a veces en forma insular, sobre la cuestión racial, en este capítulo buscamos atender a las diferencias entre ese término (y sus variantes regionales y temporales) y los diversos términos que surgieron en otros contextos para aludir a las nacionalidades racializadas.

Por lo tanto, abrimos esta reseña presentando las diversas maneras en que los latinoamericanos de diferente extracción social y racial han concebido la relación entre raza y sentido de pertenencia, en lo que se refiere a las personas afrodescendientes, desde el último período de la época colonial en adelante. Mientras que en el siglo XX esas formulaciones casi siempre dependían de las diferencias entre América Latina y los Estados Unidos, en el siglo XIX habían buscado diferenciar a América Latina de España o Haití (o ambos). Para delinear esta historia más profunda de las ideologías sobre inclusión racial, nos basamos en trabajos recientes que cada vez más asocian la idea de que los mitos coexisten con las realidades y que subrayan las luchas afrodescendientes en diferentes épocas y lugares para acentuar los significados más inclusivos de estas ideologías.

Las dos siguientes secciones del capítulo están dedicadas a rastrear el origen del auge y la caída de la “tesis de la democracia racial” y a explicar los intentos académicos recientes por conciliar o superar

los debates sobre si la democracia racial es un mito o una realidad. A lo largo de estas secciones, prestamos especial atención a dónde y cuándo los recorridos del término “democracia racial” –la punta más delgada del ovillo– se cruzaron con las discusiones más amplias sobre las ideologías nacionales de inclusión racial en contextos geográficos y temporales diferentes –la punta más gruesa del ovillo. Exploramos cómo, por qué y con qué efectos “la democracia racial” pasó a designar un campo más grande que sí misma, y a condensar –sobre todo en los círculos académicos estadounidenses– los patrones de formación e interacción racial de toda América Latina, imaginados con un funcionamiento similar al que tuvo en Brasil. Al darle a esos procesos un lugar central en nuestro relato, esperamos contribuir a ese proyecto comparado, aun cuando nuestro objetivo es expandir los términos de la conversación más allá de la “democracia racial”. Finalmente, consideramos el futuro de ese término y de las ideas más amplias sobre inclusión racial a la luz de las transformaciones recientes dentro del mundo de la academia y el activismo.

LAS IDEAS LATINOAMERICANAS SOBRE LA INCLUSIÓN RACIAL: UNA RESEÑA HISTÓRICA HASTA LOS AÑOS TREINTA

Sin caer en los cuadros de color de rosa del colonialismo ibérico pintados por Freyre y Tannenbaum, es importante advertir que esos relatos lograron parte de su resonancia porque se basaban en retratos históricos que, aunque muy selectivos, no eran del todo ficcionales (de la Fuente, 2004, 2010). Desde los primeros días de la conquista, algunos afrodescendientes encontraron espacios para lograr su propio progreso dentro del orden social sumamente jerárquico establecido por los colonizadores ibéricos. A pesar de las altas tasas de mortalidad entre la población esclavizada de la región, muchas áreas de América Latina fueron testigo del surgimiento y crecimiento de las poblaciones negras y mulatas libres a través de la manumisión, la compra de la propia libertad y la reproducción natural. Muchas personas libres de ascendencia africana se volvieron campesinos, vaqueros y peones de campo. Algunos escaparon de la esclavitud y crearon comunidades cimarronas. Pero incluso en el corazón de las ciudades coloniales hubo personas libres que pudieron salir de los peldaños más bajos de la escala social integrando las filas militares, como artesanos, parteras y vendedores ambulantes o gracias a las hermandades religiosas (Andrews, 2004; Klein y Vinson, 2007). Al mismo tiempo, los americanos de origen español y portugués emplearon sistemas de clasificación racial que, aunque apuntaban a crear categorías fijas y estratificadas, en la práctica permitían cierta flexibilidad. La “raza” a menudo

aparecía incorporada en otras formas de diferenciación social, incluido el género, la legitimidad, el honor, el lugar de origen y la ocupación, lo que significa no solo que las personas de ascendencia africana podían subir en la escala social a pesar de su color de piel, sino que esa movilidad podía atenuar y, en algunos casos, revertir su estatus como no blanco (Cope, 1994; Soares de Carvalho, 2000; Martínez, 2008; Baerga, 2014; Twinam, 2015).

Ahora bien, sería anacrónico llamar a estas oportunidades de participar en la sociedad colonial “ciudadanía” o “democracia”. Las ideas sobre las diferencias raciales seguían siendo el pilar ideológico que sostenía la esclavización sistemática, la brutalización de la población afrodescendiente y la violencia sexual generalizada contra la mujer negra. Los negros y mulatos libres vivían bajo la aterradora sombra de esa brutalidad. Más aún, el hecho de que la sociedad colonial reconociera como personas a la gente de ascendencia africana y permitiera ciertos tipos de protección jurídica y oportunidades de movilidad no implicaba ninguna noción de igualdad política o social, porque la igualdad no fue un sello distintivo de los primeros sistemas políticos y sociales modernos. No fue hasta mucho más tarde que la oportunidad de la movilidad dentro de esas sociedades coloniales habría de reconfigurarse, retrospectivamente, en términos de “democracia”. Tampoco en estos primeros momentos las experiencias latinoamericanas de movilidad y ambigüedad para las personas libres de ascendencia africana se diferenciaban sustancialmente de lo que ocurría en las colonias británicas de América del Norte. Solo después de la mitad del siglo XVIII, los dueños de plantaciones norteamericanas y sus aliados lograron modificar la ley para socavar la ciudadanía y condición jurídica de los negros libres, creando una definición acotada de blanquitud y una asociación más estrecha entre blanquitud y libertad (Berlin, 2003; Gross, 2008; Cottrol, 2013; Gross y de la Fuente, 2013; de la Fuente y Gross, 2015). El crecimiento de las plantaciones en la América de origen portugués y español durante este período también ejerció presión en los acuerdos sociales existentes. Pero en muchas partes de la América lusohispana, estas negociaciones tuvieron un resultado diferente y la línea divisoria se marcó entre esclavos y libres (incluidas las grandes masas de personas libres de ascendencia africana) en vez de entre blancos y no blancos. La corona española incluso hizo una serie de concesiones a los negros y a las “castas” (gente de ascendencia mixta) de las colonias con la esperanza de reclutarlos para contrarrestar el poder creciente de los comerciantes y dueños de plantaciones criollos o para defenderse de la amenaza de las revueltas indígenas (Lasso, 2007: 16-33; Andrews, 2004: 47-49; Cottrol, 2013: 60-67).

Los latinoamericanos comenzaron a enmarcar esta compleja experiencia histórica en términos positivos –a considerar las relaciones raciales pacíficas y la falta de racismo como características singulares de su identidad– en el contexto de las guerras por la independencia que se desarrollaron en las primeras décadas del siglo XIX. Durante la invasión napoleónica a la península ibérica (1808-1814), los liberales españoles, incluidos los representantes de las provincias americanas, se reunieron en Cádiz para gobernar en nombre del rey y redactar una constitución. La asamblea estableció que habría sufragio amplio en todo el imperio español, pero se excluyó a los afrodescendientes del derecho a voto, como estrategia para limitar el número de representantes provenientes de América. Esta movida fijó los términos de una nueva alianza provisoria entre los criollos blancos y las milicias urbanas de afrodescendientes. El rey Fernando VII reasumió su trono en 1814, derogó la Constitución liberal y disolvió las juntas locales en América. Esto desencadenó las guerras civiles, sobre todo en el área de la Gran Colombia y el Río de la Plata, entre los realistas y las fuerzas independentistas. Cuando los movimientos en favor de la independencia empezaron a reclutar milicias pardas y morenas y a movilizar a la población en general, se gestaron los primeros mitos nacionalistas de integración e igualdad racial (Lasso, 2007; Helg, 2004; L. Johnson, 2011; Guzmán, 2016).

Aunque las celebraciones posteriores de la naturaleza racialmente tolerante de los criollos o de la sociedad latinoamericana tomarían a los Estados Unidos como principal antagonista y buscarían el origen de esa aparente ausencia de divisiones raciales de la región en la época de la colonización ibérica, los primeros nacionalistas hispanoamericanos concibieron estas celebraciones, junto a las afirmaciones del poder armónico del republicanismo, en contraposición a España. Repudiaron la esclavitud y la opresión racial por considerarlos elementos claves del absolutismo y la crueldad de España, y así crearon su propia versión de *La leyenda negra*, que ya llevaba siglos (Adelman, 1999). Claro está que aquellas incipientes sociedades republicanas de la América hispana no erradicaron los sistemas de diferenciación social construidos en torno del honor, la raza y la clase. Preservaron y con frecuencia expandieron los arraigados sistemas de explotación de las comunidades indígenas y apenas eliminaron la esclavitud gradualmente. Pero en toda la región, el lenguaje de la libertad y el universalismo, así como las trayectorias del servicio militar, crearon oportunidades para la inclusión y la movilidad de la población afrodescendiente, lo que sentó las bases sociales para la continuidad del relato sobre armonía racial en los primeros años de las repúblicas independientes (Lasso, 2007; Di Meglio, 2006; Blanchard, 2008; Sanders, 2014).

Los arquitectos del Estado que surgió de la Revolución haitiana también crearon un ideal de armonía racial. Sin embargo, en vez de concebir esta idea en oposición al régimen francés, los líderes haitianos propusieron una visión de unidad nacional en oposición a la blanquitud. Para que el color dejara de ser una fuente de división en la nueva familia nacional, la Constitución de 1805 decretó: “[...] los haitianos solo serán conocidos bajo la denominación genérica de negros”. Se trataba de una definición de “negro” más política que biológica, una ideología de armonía racial en la que la ciudadanía haitiana confería negritud a un abanico de grupos étnicos de África así como a franceses, alemanes y polacos, a la vez que eliminaba de la discusión pública las categorías raciales de la época de la colonia. Hacia la década de los veinte del siglo XIX, los líderes haitianos ampliaron este ideal de armonía para incorporar a su nación multirracial a los residentes blancos de la hispana Santo Domingo, con la que estaba vinculada por el hecho de compartir el suelo de La Española y por su legado africano común (René, 2014; Walker, 2016).

Los americanos de habla hispana o portuguesa que se identificaban como blancos no compartían, por no decir más, esta visión de Haití como país racialmente armonioso. De hecho, en las regiones de América Latina donde los dueños locales de plantaciones trabajaban para preservar y expandir la esclavitud tras la Revolución haitiana, surgió Haití y no España como el país clave con el cual compararse y discutir la armonía racial. No es casual que estas fueran también las regiones de América Latina que no experimentaron las guerras de independencia de las primeras décadas del siglo XIX: Puerto Rico y Cuba (que seguían siendo colonias españolas) y Brasil (donde la transición a su independencia de Portugal fue mucho menos agitada que en la mayor parte de la América hispana). En estas sociedades, las discusiones sobre la armonía racial estaban más volcadas al orden, a la gestión y a la subordinación que a sus connotaciones potencialmente más radicales o igualitarias. Los partidarios de la esclavitud argumentaban que, en condiciones óptimas –un aumento en la inmigración de personas de raza blanca, restricciones a la crueldad de los amos, un buen manejo de la gente de color libre, la anexión a los Estados Unidos (en el caso de Cuba y Puerto Rico) y una estricta prohibición al flujo de información y personas provenientes de Haití–, los dueños de plantaciones y las autoridades políticas podrían mantener el control aun si se expandía la esclavitud (Ferrer, 2014; Figueroa, 2005; Moreno Fraguinals, 1978; Scarano, 1984). Durante las décadas de los veinte y treinta del siglo XIX en Brasil, al igual que en la América hispana, muchos hombres de color libres abrazaron los potenciales racialmente igualitarios del liberalismo

y del universalismo (Marinho de Azevedo, 2005). Pero las concesiones estatales hechas a los negros y mulatos de sectores medios y su firme integración a los sistemas paternalistas, así como la capacidad del Estado para reprimir las expresiones más radicalizadas (y más negras) del republicanismo ayudaron a producir una aparente armonía en la población libre de Brasil durante las décadas posteriores a su independencia, mientras se mantenía la estabilidad del sistema esclavista (Lara, 1988; Andrews, 2004: 109-12; R. Graham, 1999).

A mediados del siglo XIX, los debates sobre la armonía racial en estas sociedades habían pasado a ocuparse de cómo manejar el fin de la esclavitud. Los detractores de los sistemas esclavistas solían plantear que la esclavitud en sí era una amenaza para la armonía social, la seguridad pública, el equilibrio racial, la higiene y la estabilidad, o que la preservación de la armonía en condiciones de esclavitud exigía concesiones inaceptables (como depender del exterior, en los casos de Puerto Rico y Cuba) (Chalhoub, 1993; Graden, 1996; Figueroa, 2005; Schmidt-Nowara, 1999). En Brasil y Puerto Rico, a medida que los pensadores y políticos consideraban las perspectivas de la abolición de la esclavitud y los dueños de plantaciones pugnaban por definir con los negros ya libres el nuevo régimen de trabajo rural en relación de dependencia, dejaron expuestos sus relatos conservadores sobre la armonía racial. Gran parte de estas élites representaban a la esclavitud que había en sus territorios como singularmente benigna y paternalista, continuaban mostrando los logros de los mulatos destacados como prueba de la ausencia de racismo, celebraban las tradiciones de la mezcla cultural y racial armónica y enfatizaban la ilustrada generosidad de las élites al emancipar a los esclavos sin guerra o rebelión mediante, a diferencia de Haití, Estados Unidos y Cuba (Andrews, 1991; Marinho de Azevedo, 1987; Schmidt-Nowara, 1999; M. Abreu, 2000; Chalhoub, 2006; Rodríguez-Silva, 2012).

Sin embargo, el abolicionismo en Brasil y los movimientos de reforma colonial en Puerto Rico también fueron alianzas exitosas de mulatos, negros libres y blancos y (en Brasil) esclavos; al igual que con las luchas por la independencia de la América hispana, estos movimientos también son un ejemplo del potencial en favor de la inclusión y los derechos que entrañaban las ideas de armonía racial (Andrews, 2004: 80-84; Hoffnung-Garskof, 2011). Esto fue aún más claro en el caso de Cuba, donde el movimiento de reforma liberal –preocupado desde tiempo atrás por los peligros de la “africanización”, entusiasmado por blanquear la isla y renuente a avanzar rápidamente sobre la abolición– adoptó nuevas formas en el contexto de una lucha armada por la independencia (1868-1878). Como sucedió con los primeros movimientos independentistas en Sudamérica, los insurgentes cubanos hacían

hincapié en la diferencia entre la fraternidad racial que había surgido entre quienes combatieron por la independencia en el campo de batalla y la larga historia de opresión racial bajo el dominio español. Los separatistas en Cuba también siguieron enfatizando la armonía racial de su movimiento en un explícito contraste con Haití. En Cuba, nunca podría haber una guerra de razas, explicó José Martí siete años después de la abolición de la esclavitud, porque la revolución, al trabajar en pos de la emancipación, había “redimido” a los ex esclavos afrodescendientes y a los ex amos blancos y la República cubana no haría distinción alguna basada en cuestiones de raza (Martí, 1893).

Hacia fines de siglo, Martí y otros nacionalistas cubanos también comenzaron cada vez más a encuadrar sus afirmaciones sobre fraternidad racial y “equilibrio” en oposición a los Estados Unidos, donde el breve experimento de democracia interracial que se llevó a cabo después de la Guerra Civil dio paso a una violencia racial extrema y a la exclusión de los afroamericanos de casi todos los beneficios de la ciudadanía (Martí, 2012). Más aún, el racismo científico surgido en los Estados Unidos y Europa relacionaba la pureza racial blanca con la capacidad para el autogobierno, lo que justificaba la exclusión de los afroamericanos de la ciudadanía y afirmaba el poder estadounidense en grandes regiones de América Central y Caribeña (Kennedy, 1971; Pérez, 2008; Santiago-Valles, 1994; Erman, 2008).

En las primeras décadas del siglo XX, las élites de América Latina compartían en líneas generales la idea de que los no blancos no eran aptos para la civilización ni para la democracia. Trabajaban para llevar adelante su propia “civilización” e insistían en su blanquitud cuando interactuaban con representantes de Europa y Estados Unidos (Ferrer, 1999: 186-201; Caulfield, 2000: 48-78). Los gobiernos de toda la región buscaban atraer a inmigrantes de Europa y promover otras políticas eugénicas destinadas a “blanquear” a sus naciones (Stepan, 1991; R. Graham, 1990). Sin embargo, al vincularse con la ciencia de la raza de Europa y Estados Unidos, las élites latinoamericanas se veían a menudo limitadas por la demografía local. Algunos, aunque por cierto no todos, comenzaron a discrepar con las teorías racistas imperantes en el Atlántico Norte que solo concebían la mezcla de razas como una degeneración racial y, en cambio, alegaban que la mezcla podía ser una forma de “mejorar” la composición racial (a través de la prevalencia gradual de la “sangre” blanca, supuestamente superior, a lo largo de las generaciones), así como de alcanzar la armonía racial. El rechazo al ideal de la pureza racial, por lo tanto, no implicó un rechazo total a los ideales del blanqueamiento o a la noción de la superioridad blanca (Skidmore, 1974; de la Fuente, 2001: 39-52; Bronfman, 2005: 117-34).

Así, a principios del siglo XX, los latinoamericanos cada vez más marcaban contrastes, tal como Martí y otros cubanos habían empezado a hacer décadas antes, entre la supuesta armonía racial que existía en la región y la desarmonía racial que prevalecía en los Estados Unidos. En 1912, por ejemplo, el historiador y diplomático brasileño Manoel de Oliveira e Lima expuso ante diversos auditorios de los Estados Unidos que “el imperio del amor adoptado por los pueblos latinos de América” había llevado a “una fusión en la que los elementos inferiores pronto habrían de desaparecer”, mientras que los Estados Unidos, al asegurarse una superioridad temporaria a través de la pureza de su raza blanca, “algún día tendrá su desenlace, y ese desenlace provocado por el amor es siempre preferible al que es producto del odio” (De Oliveira e Lima, 1914: 40). La violencia racial dirigida contra los mexicanos residentes en los Estados Unidos provocó que intelectuales mexicanos también marcaran diferencias entre lo que describían como la fusión pacífica de razas en México o “mestizaje” y el odio racial presente en los Estados Unidos (Gamio, 1929; Vasconcelos, 1976 [1935]).

A medida que avanzaba el siglo, de Argentina a México surgieron celebraciones literarias y ensayísticas a la hibridad y armonía racial y cultural (Ugarte, 1920; De Moraes, 1922; Rojas, 1951 [1924]; Vasconcelos 1979 [1925]; Do Bomfim, 1929; Freyre, 1943 [1933]; Ortiz, 1978 [1940]). En estos contextos, el contraste con los Estados Unidos resultó especialmente útil para los pensadores latinoamericanos que minimizaban la posibilidad o legitimidad de la existencia de divisiones raciales dentro de sus sociedades. El autor puertorriqueño Tomás Blanco ofrece una mirada excepcionalmente clara sobre cómo funcionaba este pensamiento: “Sírvanos, pues, el prejuicio tal como existe en Estados Unidos de punto de comparación, de espécimen de contraste y referencia, al tratar de esclarecer si en nuestra isla existe verdaderamente el auténtico prejuicio racial”. Este sistema de medición, que identificaba como “auténticos” solo los tipos de prejuicio que existían en los Estados Unidos le permitió concluir que, por comparación, cualquier prejuicio en Puerto Rico era “un inocente juego de niños” (Blanco, 1942: 10). Los pensadores afrodescendientes de la región, incluido el destacado político puertorriqueño José Celso Barbosa, también solían sostener que sus comunidades nacionales estaban marcadas por una relativa ausencia de prejuicio y conflicto racial, a diferencia de los Estados Unidos, factor que ofrecía el potencial, si no la garantía, de un trato justo. Esta comparación también resultaba útil para combatir el racismo y los proyectos de blanqueamiento ya que permitía plantear a las élites locales que Brasil, Puerto

Rico, o Cuba estaban en riesgo moral de parecerse a su infame vecino anglosajón (Serra y Montalvo, 1907; De Morais, 1922; Barbosa, 1937: 31-57; de la Fuente, 2001: 61; Alberto, 2011: 42-67).

Una de las manifestaciones más famosas del nacionalismo mestizo es *Casa-grande e senzala*, publicada con excelente acogida en 1933 por el sociólogo brasileño blanco Gilberto Freyre. En este libro, Freyre describe las relaciones desiguales pero cercanas, y a veces afectuosas, entre amos y esclavos en las plantaciones como base para lo que consideraba eran relaciones raciales pacíficas en el presente de Brasil. Si bien reconocía la violencia y las jerarquías de la esclavitud brasileña, creía que las relaciones interpersonales entre los residentes de las “casas grandes” y las *senzalas* (ranchos o barracones de esclavos) –desde el sexo entre los amos blancos y las mujeres esclavizadas y la crianza de bebés blancos por parte de nodrizas africanas hasta las amistades entre niños blancos y negros en las inmensas haciendas– creaban una inclusión orgánica y abarcadora que atemperaba las jerarquías sociales. Esta intimidad social, enraizada en la supuesta predisposición de los colonizadores portugueses hacia la mezcla, finalmente dio lugar a una sociedad formada en actitudes de hermandad racial o étnica y cuyos miembros eran en sí, todos y cada uno, parcialmente africano en cuerpo o alma. La fuerte segregación y el racismo institucionalizado –del tipo que Freyre había comprobado personalmente cuando estudió en los Estados Unidos– eran, por lo tanto, inconcebibles en Brasil (Freyre, 1943). Es notable que, aunque se le adjudica el haber acuñado el término “democracia racial”, Freyre no lo usó en su tratado fundacional; en cambio, como muchos pensadores negros y otras figuras públicas de las décadas de los veinte y treinta, hablaba principalmente de la particular “fraternidad” interracial que existía en Brasil (Alberto 2011; Guimarães 2002).

A pesar de su posición antinorteamericana, los relatos de las relaciones raciales en América Latina producidos por escritores como Vasconcelos, Blanco y Freyre sirvieron a la causa de un grupo de académicos de Estados Unidos. Eran académicos que, ya desde los años veinte, se dedicaron a crear el campo de los Estudios Latinoamericanos como alternativa al “deprimente baldío de [...] propaganda sesgada” que predominaba en los relatos en inglés sobre la región (Simpson, 1927; véase también Hoffnung-Garskof, 2012) y que deseaban desafiar el *mainstream* de la ciencia de la raza con su énfasis en la pureza racial. En esta línea, Rüdiger Bilden, un académico alemán que estaba cursando estudios de posgrado en los Estados Unidos, escribió un artículo en *The Nation* en 1929 en el que criticaba las “atrocidades intelectuales” que los norteamericanos solían

cometer contra los latinoamericanos, sobre todo porque suponían su inferioridad racial. Argumentó, en cambio, que Brasil era una suerte de “laboratorio” único donde los “problemas fundamentales de la civilización”, la coexistencia e integración de “elementos étnicos supuestamente incompatibles” se resolvían pacíficamente. De igual manera, Rayford Logan, un historiador afroamericano, planteó en 1933 que la provincia Oriente de Cuba “ha solucionado el problema racial con más justicia que cualquier otra región que conozco, excepto posiblemente Brasil”. Para escritores como Logan y Bilden, el punto no pasaba por señalar las debilidades de los sistemas raciales de Cuba o Brasil o los relatos nacionalistas de la región sobre armonía racial, sino por trazar un contraste útil que permitiera subrayar las deficiencias en los Estados Unidos. Para Bilden, la experiencia de Brasil era como el contrapunto “humanitario” de los Estados Unidos, donde el racismo era un “cáncer que crecía en el cuerpo social”. Logan pensaba que Cuba tenía algo para mostrarle a los Estados Unidos sobre “qué significa la verdadera democracia” (Bilden, 1929; R. Logan, 1933; véase también Hellwig, 1992). En su afán de perseguir sus metas antirracistas, estos académicos sin querer ayudaron a consolidar una imagen de las naciones latinoamericanas como racialmente “democráticas”, imagen contra la cual las siguientes generaciones de pensadores y activistas afrodescendientes habrían de luchar con miras a erradicarla.

La frase “democracia racial” de Logan subraya otro importante cambio en la naturaleza de estas comparaciones a lo largo de los años treinta. Las negociaciones sobre cómo interpretar la supuesta ausencia de racismo y tensión racial en América Latina adquirieron nuevo significado a la luz de las políticas populistas que se implementaron en la región después del colapso de las economías de exportación. Al incorporar a los ciudadanos pobres, tanto urbanos como rurales, a sus coaliciones, los políticos muchas veces adoptaban y promovían alguna variante del nacionalismo mestizo o “sin razas”, a la vez que celebraban la inclusión racial como un valor nacionalista en contraposición a los proyectos anteriores o extranjeros basados en el racismo científico o el blanqueamiento (Andrews 2004, 153-90). Al mismo tiempo, en los Estados Unidos y América Latina, un amplio espectro de críticos sociales, entre los cuales se contaban comunistas y fascistas, señalaban las limitaciones de la democracia liberal para resolver cuestiones fundamentales sobre la desigualdad económica y racial. Muchos, tanto de la izquierda como de la derecha, comenzaron a plantear que los regímenes no democráticos podían producir escenarios de mayor igualdad. Otros, incluidos muchos que formaban parte de la flamante administración de Franklin Delano Roosevelt en

Washington, argumentaban que la defensa de los sistemas políticos democráticos requería ampliar los derechos laborales y sociales de las personas y eliminar la discriminación racial. Todas las voces que participaban en este debate adoptaban frases como “democracia social”, “democracia económica” o “democracia industrial”, aunque diferían en cuanto a si estos términos equivalían a ampliaciones de la democracia política o a formas alternativas. Fue en este contexto que Gilberto Freyre –un elocuente opositor del fascismo europeo y de sus manifestaciones brasileñas– dijo que “la democracia social a través de la mezcla de razas” era una expresión más profunda de los valores democráticos que la mera democracia política. Más tarde, acuñó el término “democracia étnica” (citado en Guimarães, 2007).

La lógica de Freyre demostró ser extremadamente funcional al régimen nacionalista de Getúlio Vargas (1930-1945), que había derrocado a una república oligárquica y ahora adoptaba la idea de que Brasil era una sociedad libre de injusticia racial –todo un sello de auténtica democracia– para justificar su régimen cada vez más autoritario (Guimarães, 2002; J. L. Graham, 2010). Sus afirmaciones en el sentido de que se había eliminado el racismo no pueden tomarse literalmente en serio en el caso de Brasil ni en el de ningún otro régimen populista que haya adherido a la mezcla de razas o al nacionalismo racialmente inclusivo en este período. En cambio, los efectos de las políticas de Vargas muestran las contradicciones de las políticas raciales adoptadas por los movimientos populistas de la región. Algunas personas de ascendencia africana se beneficiaron del acceso a los derechos laborales en la industria y a los nuevos derechos sociales, pero muchos trabajadores rurales, domésticos e informales no. Los brasileños y otros latinoamericanos siguieron produciendo expresiones culturales racistas y cometiendo actos de discriminación racial en los ámbitos del empleo y la educación (véanse los Capítulos 3 y 5 en este volumen). También, varios gobiernos de la región, en nombre del nacionalismo blanqueado o mestizo, crearon o reinstalaron restricciones a los migrantes negros y perpetraron nuevas formas de violencia contra los negros “extranjeros” durante esos años. La masacre de los haitianos en las regiones de frontera con la República Dominicana en 1937 fue solo el caso más extremo (Putnam, 2013; Turits, 2002).

Así, a fines de los años treinta, los intelectuales blancos y negros y los gobiernos nacionales de América Latina y Estados Unidos iniciaron nuevas conversaciones que reformulaban sustancialmente las anteriores ideas sobre la inclusión y armonía racial latinoamericana. Los relatos que habían surgido originalmente para diferenciar a la región de España y Haití ahora operaban principalmente para

diferenciar a América Latina del régimen autoritario y racialmente represivo de los Estados Unidos. Este contraste, que surgió primero en aquellos países de la región más profundamente afectados por el imperialismo norteamericano, ahora se incorporaba a una ola más amplia de nacionalismo que se había propagado en toda la región, en la negociación de políticas populistas y en los debates sobre los significados de la propia democracia. Fue en el contexto de una serie de esfuerzos diplomáticos por parte de la administración Roosevelt bajo el estandarte del panamericanismo para unificar al hemisferio en defensa de la “democracia” que el discurso instalado sobre la armonía racial en América Latina habría de convertirse en moneda corriente en el marco de una nueva política interamericana en torno a la raza y la democracia –o sea, en torno a la “democracia racial”. Es aquí donde pasamos de la punta gruesa del ovillo de nuestra historia a la más delgada para ver cómo los participantes de esta conversación interamericana adoptaron, debatieron y desmintieron el término y, a lo largo del proceso, le confirieron ese poder tan perdurable.

AUGE Y CAÍDA DE LA “DEMOCRACIA RACIAL”

Durante la Segunda Guerra Mundial, académicos brasileños e internacionales llamaron por un nuevo término a la historia que Freyre y otros habían narrado sobre las relaciones interraciales fraternas en Brasil: “democracia racial”. Tal como hemos podido reconstruir, el psicólogo y antropólogo brasileño Arthur Ramos fue el primero en hacerlo, cuando en 1941 dijo que “en Brasil tenemos una de las democracias raciales más puras del hemisferio occidental” (Ramos, 1941a: 522; Campos, 2004). Ramos había estado viajando y dictando conferencias en los Estados Unidos durante el año anterior y probablemente comenzó a usar la frase *racial democracy* en inglés en un esfuerzo por traducir al público de habla inglesa los conceptos que Freyre había popularizado en Brasil. Sin embargo, es importante advertir el público al que se estaba dirigiendo Ramos en 1941. Su uso del término apareció en un número especial del *Journal of Negro Education* dedicado al tema de la crisis de la democracia en el hemisferio occidental, editado por un grupo de académicos afroamericanos de Howard University y que incluía artículos de W. E. B. DuBois, Ralph Bunche, Eric Williams, Rayford Logan, Gilberto Freyre y algunos liberales blancos norteamericanos. Este contexto es importante porque el término “democracia racial” ya se usaba entre los académicos, los activistas afrodescendientes y algunos liberales blancos para describir un ideal de relaciones igualitarias entre razas que, aunque compatible con los valores democráticos

expresados en los Estados Unidos, estaba muy lejos de cumplirse (por ej., Douglass, 1940; *Daily Boston Globe*, 1933; Stannard Baker, 1914; Du Bois, 1915).

Que haya usado por primera vez ese término en un número especial dedicado a la “crisis de la democracia” subraya también el hecho de que Ramos presentó ante el público estadounidense la idea de que Brasil era una democracia racial en el contexto de un cambio importante en la política de los Estados Unidos hacia América Latina (véase también Ramos, 1941b). La administración Roosevelt buscaba organizar el hemisferio a través de nuevas alianzas bajo el principio del panamericanismo y en nombre de la democracia. Los funcionarios del Departamento de Estado esperaban que sus nuevos esfuerzos en materia de liderazgo regional se apartaran de las actitudes racistas de larga data que hasta entonces habían servido para justificar el imperialismo en la región. Trabajaron con académicos liberales de los Estados Unidos e intelectuales de América Latina para generar relatos positivos de América Latina para los angloparlantes, con la esperanza de reemplazar lo que Bilden había calificado como “atrocidades intelectuales” (Hanke, 1940). También buscaban promover la visión de un hemisferio unido en su rechazo a “las falaces pretensiones de superioridad de clase o raza” (*Atlanta Constitution*, 1938). Los intelectuales y diplomáticos mexicanos contribuyeron extensamente a estas conversaciones y fueron especialmente explícitos a la hora de denunciar el racismo dirigido contra los migrantes mexicanos y los americanos de ascendencia mexicana. Sin embargo, Brasil ocupaba un lugar protagónico en esta forma de panamericanismo, tal vez porque la mayoría de las discusiones sobre el *negro question* en los Estados Unidos siguieron estando dominadas por lo que en Brasil cada vez más se llamaba el *problema do negro*, mientras que los intelectuales mexicanos representaban el mestizaje básicamente como la mezcla de blancos e indígenas (Roseblatt, 2009).

Los expertos brasileños en cuestiones raciales y los representantes del gobierno de Vargas exponían a Brasil como el ejemplo glamoroso de un proyecto hemisférico compartido destinado a construir una democracia racial, proyecto al que (enfaticaban) los Estados Unidos llegaban tarde. Como Freyre escribió en su contribución al número especial de 1941 del *Journal of Negro Education*, “el nombre de este segundo Roosevelt empieza a significar algo nuevo en la vida de un pueblo que por largo tiempo ha escuchado solo rumores de un furor imperialista, de una democracia corrompida por la plutocracia y del odio que los anglosajones sienten hacia las razas que consideran inferiores” (Freyre, 1941: 511). Por presión de los activistas

afroamericanos, el Departamento de Estado lanzó un proyecto para incorporar a artistas y académicos negros, incluidos varios de Howard University, en sus esfuerzos en materia de diplomacia cultural dirigidos a las poblaciones de ascendencia africana en América Latina (J. L. Graham, 2010).

Sin embargo, los diversos participantes de estas conversaciones sobre raza, democracia y panamericanismo a principios de los años cuarenta tenían agendas muy distintas. Los representantes latinoamericanos ante las organizaciones panamericanas y los participantes de las negociaciones bilaterales a menudo buscaban presionar o incomodar a los Estados Unidos en relación con su historial de discriminación racial (Henderson, 2011; Preece, 1945). En los Estados Unidos, los liberales en cuestiones raciales y los periodistas afroamericanos recogían esas críticas para plantear que el éxito de la política exterior de los Estados Unidos en la región exigía la adopción de urgentes reformas en el país. Por ejemplo, un redactor del periódico afroamericano *Chicago Defender* señaló que la declaración panamericana de 1942 fracasó por “la intragable superioridad racial de Estados Unidos manifestada en el trato vergonzoso a su minoría negra, trato apenas distinguible del que recibieron las minorías judías en los países dominados por Hitler” (*Chicago Defender*, 1942; Bolden, 1942a, 1942b). Los defensores de la reforma en los Estados Unidos, los académicos de América Latina y, principalmente, los representantes de la prensa afroamericana siguieron apelando a relatos positivos sobre las relaciones raciales en América Latina cuando llamaban a una democracia racial en los Estados Unidos o criticaban el imperialismo norteamericano. En particular, los pronunciamientos de Ramos y Freyre fueron útiles para fortalecer el argumento de que “la democracia realmente funciona en Brasil” (*New York-Amsterdam News*, 1943) o para informar que la imposición de una “variante americana de prejuicio al color de piel” en Puerto Rico amenazaba con destruir lo que “podía ser uno de los mejores ejemplos de la democracia puesta en práctica en el mundo entero” (Little, 1942; sobre pronunciamientos similares en relación con Cuba y Panamá, véanse respectivamente E. Williams, 1969 [1942]: 67; Biesanz, 1949: 773).

Estos debates no mejoraron significativamente la gestión de la administración Roosevelt en cuanto a los asuntos raciales y de derechos civiles. De hecho, los principales programas del *New Deal* otorgaron los beneficios de la democracia social principalmente a ciudadanos blancos (Katznelson, 2005). Pero las conversaciones sobre raza, democracia y panamericanismo que surgieron durante la guerra dejaron una huella profunda en las ideologías liberales emergentes, que

planteaban el tema racial como de orden fundamentalmente moral, como un asunto que exigía corregir la “conciencia americana” a fin de alinearla a los valores intrínsecos del americanismo. Esta visión fue promovida por el sociólogo Gunnar Myrdal en su estudio *An American Dilemma*, publicado en 1944, que discutía “la doble moral de la nación sobre el tema de la democracia racial” (Myrdal, 1944: 645).

Éste fue también el principal mensaje de la interpretación más influyente divulgada en idioma inglés de los argumentos planteados por Freyre y Ramos: la extensa teoría comparada de Frank Tannenbaum sobre las relaciones raciales en América. En *Slave and Citizen* (1946), Tannenbaum argumentó que las normas jurídicas y religiosas que regían la esclavitud en América Latina otorgaban la condición de “persona jurídica y moral” (Tannenbaum, 1992: 98) a los esclavos, a diferencia de las instituciones religiosas y jurídicas de las colonias inglesas, que trataban a los esclavos como no personas. Para Tannenbaum, esta distinción, aunque se originaba en el derecho, había evolucionado en la era moderna hasta llegar a ser una cuestión de “valores y prejuicios” (ídem, 127). Al igual que otros observadores que habían vivido en los Estados Unidos antes que él, Tannenbaum estaba menos preocupado por analizar el funcionamiento real de las jerarquías raciales en América Latina que por usarlas comparativamente para subrayar el excepcional “prejuicio ético y político que ha separado manifiestamente a los Estados Unidos del resto del Nuevo Mundo en este sentido” (ídem, 42) y ofrecer la esperanza de que dicho prejuicio alguna vez desapareciera. Esta preocupación, enmarcada en las interacciones entre negros y blancos, ayuda a explicar por qué Tannenbaum hizo tanto hincapié en el caso brasileño y basó su comparación solo en la dinámica de la esclavitud africana y omitió, en cambio, las experiencias de las poblaciones indígenas con el colonialismo.

Durante la guerra, por lo tanto, los norteamericanos aceptaron en general –al servicio de una amplia gama de argumentos– las afirmaciones brasileñas de que habían perfeccionado la “democracia racial”. Sin embargo, en los Estados Unidos, el término había surgido, en primer lugar, como una forma de identificar el fracaso fundamental de los valores democráticos en vez de su éxito rotundo. Incluso en la cumbre del entusiasmo por la democracia racial en Brasil, esta lógica podía llegar a aplicarse fácilmente a toda América Latina, y así fue.

Esta diferente inflexión de la “democracia racial” parece haber surgido primeramente de los estudios sobre Puerto Rico. Al ser una colonia administrada por Estados Unidos y una fuente de migración masiva a los Estados Unidos, Puerto Rico fue una de las primeras regiones en donde los científicos sociales comenzaron a investigar el

prejuicio racial y los derechos civiles y a desentrañar la incompatibilidad entre los conceptos raciales propios de los puertorriqueños y las formas estadounidenses de clasificación racial. Ya para la década de los cuarenta, estas investigaciones habían empezado a identificar las disonancias entre las afirmaciones de que el prejuicio racial no existía y la constatación de la existencia de un prejuicio extendido. De hecho, un año antes de que Arthur Ramos aplicara por primera vez el término “democracia racial” en referencia a Brasil, dos profesores de la Universidad de Puerto Rico publicaron un compendio de testimonios sobre el prejuicio racial recogido entre sus estudiantes así como una colección de escritos de afropuertorriqueños. Ambos llegaron a la conclusión de que en Puerto Rico era evidente la existencia del prejuicio racial “para cualquier persona que no cierre los ojos a la realidad”. Calificaron el silencio de los sociólogos puertorriqueños como cobarde y plantearon que los académicos eran responsables de mantener la cuestión racial en un estado de “húmeda y antihigiénica oscuridad” (Colombán Rosario y Carrión, 1940, 2: 88). Ese mismo año, Charles Rogler, un antropólogo de la Universidad de Kansas que, en general, adhería a la visión de que el prejuicio racial era más moderado en Puerto Rico, advirtió que la importancia del color dependía de la clase social y que los puertorriqueños de élite eran los que más probablemente “hablaban de la boca para afuera de democracia racial” (Rogler, 1940: 37; sobre la opinión de que Haití tampoco era una “democracia racial”, véase Blanshard, 1947: 314).

Algunos estudiosos afroamericanos también se mostraron escépticos respecto de las afirmaciones de que en América Latina había democracia racial. En el número especial de 1941 del *Journal of Negro Education*, el historiador Rayford Logan planteaba la premisa de que “[...] cualesquiera sean las razones, el prejuicio racial era más fuerte en las colonias inglesas que en las naciones latinas”. Sin embargo, señaló que “en todo el hemisferio occidental, como sucedió más tarde en África y Asia, pertenecer a la raza blanca [...] significaba poseer la mayor parte de la riqueza, el poder y las prerrogativas sociales” (R. Logan, 1941: 346-47). Esto lo llevó a la conclusión –muy diferente de los argumentos presentados por Freyre y Ramos en la misma publicación– de que la “crisis real e inconfundible de la democracia [...] radica en el fracaso para reconocer que nunca hubo democracia [en ningún lugar de América], que no la hay ahora y que no la habrá en un futuro comprobable” (R. Logan 1941: 351). El colega de Logan de la Howard University, el filósofo y crítico literario afroamericano Alain Locke, presentó un argumento similar en 1943. Pensaba que los norteamericanos tenían algo para aprender de los latinoamericanos en

términos de relaciones raciales. Pero su conclusión fue que la totalidad del hemisferio occidental, “de un modo u otro y hasta cierto punto u otro, sufre todavía las tristes consecuencias de la esclavitud que, en una situación, nos ha dejado un problema no democrático de clase y, en otra, un problema aún menos democrático de casta”. De acuerdo con Locke, América Latina y Estados Unidos todavía tenían mucho por hacer para alcanzar la “democracia racial” (Locke, 1944: 10).

Estos diversos enfoques sobre la “democracia racial” habían estado circulando desde hacía varios años cuando la frase llegó a Brasil a fines de la Segunda Guerra Mundial, donde generó respuestas similarmente diversas. Roger Bastide, un sociólogo francés que vivía en Sao Paulo, presentó ante un amplio público lector la traducción al portugués del término en un artículo publicado en el *Diário de São Paulo* en 1944. Bastide planteó que la democracia brasileña (en ese momento, Brasil todavía era una dictadura) emanaba del apoyo brasileño a los aliados y de la forma singularmente fluida que caracterizaba sus relaciones sociales. Sugirió que la *democracia racial* de Brasil podía ser una lección para los europeos en cuanto a cómo construir un orden social de posguerra racialmente igualitario (Guimarães, 2002: 141-44). Arthur Ramos y un número cada vez mayor de investigadores internacionales también respaldaban esta visión (Maio, 1999: 142).

Pero en Brasil, como en otros lados, el término se popularizó porque significaba diferentes cosas para diferentes personas. Los escritores conservadores, incluido el propio Gilberto Freyre, insistían en que la ausencia de prejuicio y conflicto racial era una característica esencial de la sociedad brasileña, lo que volvía innecesaria cualquier discusión sobre desigualdad o injusticia racial. Pero, al mismo tiempo, cuando el país regresó a la democracia política en 1945, muchos pensadores y activistas de Río de Janeiro y Sao Paulo que se autodefinían como negros adoptaron el estandarte de la “democracia racial” para afirmar su propia inclusión simbólica en una nación *mestiça*, para desafiar las teorías biológicas sobre la raza y para exigir la ampliación de sus derechos civiles y políticos. Al igual que sus pares en los Estados Unidos –y en frecuentes conversaciones con ellos–, los activistas y periodistas afrodescendientes de Brasil promocionaban la idea de que la democracia racial era una parte esencial del carácter nacional y se movilizaban con la esperanza de alcanzar lo que los editores de un diario afrobrasileño llamaron “la verdadera democracia racial en la que deseamos vivir y que precisamos construir” (citado en Alberto, 2011: 179).

Junto con estos usos optimistas del término, los pensadores afrodescendientes también se hacían eco del escepticismo de los académicos afroamericanos y (algunos) puertorriqueños y ofrecían evidencias

del racismo persistente para plantear que este ideal nacional seguía en gran parte sin cumplirse. En la prensa afrobrasileña, en los periódicos de amplia difusión y en conversaciones con los visitantes afroamericanos, los afrobrasileños a menudo consideraban necesario señalar que la democracia racial era un fracaso. En 1947, José Correia Leite, un activista de larga trayectoria y veterano de la prensa afrodescendiente de principios del siglo XX de Sao Paulo, calificó la idea de la ausencia de prejuicio en Brasil como una “mentira sentimental” que impedía a los negros ver el hecho de que su país (en una inversión de la formulación clásica de Freyre) “continúa siendo una inmensa *senzala* [barracones de esclavos], con solo unos pocos negros en la casa grande” (citado en Alberto, 2011: 202). En 1948, Abdias do Nascimento, el escritor, dramaturgo, actor y activista que se convirtió en una de las voces más prominentes de la política afrodescendiente en el Brasil del siglo XX, hizo un planteo similar en una entrevista que le hizo el periodista afroamericano George Schuyler del *Pittsburgh Courier*: “se hace [...] un esfuerzo por esparcir más y más ante los vientos de la propaganda la idea de que aquí, en Brasil, el negro encontró su paraíso donde poder gozar de iguales derechos a los de otros hombres. No lo crean [...]. Si la tragedia racial no adopta acá una forma belicosa ni enfrentamientos físicos, no significa que no exista. Es algo que existe psicológicamente para una gran parte de la población, esta velada discriminación racial, mistificada entre las propuestas de una Constitución que define a todos los hombres como iguales ante la ley” (Schuyler, 1948). Al año siguiente, la investigadora Maxine Gordon citó esta misma entrevista para compararla con el problema racial en Puerto Rico: “Aquellos que creen que el prejuicio no existe [...] han visto a Puerto Rico, en nuestra opinión, con un ojo casual y acríptico” (Gordon, 1949: 296-97).

Sin embargo, la circulación de estos relatos escépticos hizo poco para atenuar el entusiasmo que despertaba la democracia racial brasileña en los círculos políticos y académicos internacionales. Ese entusiasmo llegó a su pico máximo a principios de la década de los cincuenta, cuando la división de Ciencias Sociales de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por su sigla en inglés), en colaboración con una serie de expertos de Brasil, decidió financiar un proyecto importante de investigación sobre las relaciones raciales en Brasil. Los organizadores esperaban producir evidencias sobre una sociedad famosa por su mestizaje que desacreditarían los mitos sobre la raza biológica y ayudarían a inspirar políticas para erradicar el racismo en todo el mundo.

En 1950, mientras la UNESCO trabajaba en el bosquejo del proyecto de investigación propuesto, los pensadores negros de Río de

Janeiro organizaron su propia conferencia sobre relaciones raciales. El sociólogo afrobrasileño Alberto Guerreiro Ramos instó a la UNESCO a “evitar los estudios de índole académica o meramente descriptivos que llevan a una conciencia falsa” sobre la discriminación racial y a centrarse, en cambio, en identificar y resolver la discriminación racial en Brasil (citado en Maio, 1999: 146-47). Asimismo, presionó a la UNESCO para que organizara una conferencia internacional sobre relaciones raciales que incluyera a los pensadores negros como productores de conocimiento (Do Nascimento, 1968: 153-59). Al final, aunque los investigadores de la UNESCO no incluyeron a los intelectuales afrodescendientes como colaboradores plenos, llegaron a la conclusión de que los brasileños de ascendencia africana estaban en amplia desventaja en cuanto al acceso al poder y a los recursos. Sin embargo, esta evidencia no logró echar por tierra la tesis de la democracia racial. Los académicos dedicados a estudiar el nordeste brasileño llegaron a la conclusión de que era la clase, y no la raza, la principal razón de la discriminación (por ej., Wagley, 1963 [1952]; De Azevedo, 1953). Quienes estudiaban las ciudades más racialmente estratificadas del sudeste industrial de Brasil afirmaban que el racismo existía y que constituía un obstáculo serio para el progreso de los brasileños negros y mulatos, pero señalaban que este habría de desaparecer cuando Brasil completara su transición a una sociedad competitiva de clase (por ej., De Aguiar Costa Pinto, 1953; Bastide y Fernandes, 1955). Ambos argumentos, de modo diferente, demostraron ser compatibles con la idea de la democracia racial en Brasil; de hecho, la idea de que la clase, y no lo racial, explicara las desigualdades manifiestas de Brasil se volvió una de las variantes más duraderas de la tesis de la democracia racial (Sheriff, 2001: 6). Todavía en 1963, Charles Wagley, uno de los investigadores originales de la UNESCO, aseveraba que a pesar del cuadro más complicado que había comenzado a surgir, “los brasileños todavía pueden decir que su sociedad es una democracia racial”, una “lección [...] para el resto del mundo” (Wagley, 1963: 2).

Tampoco los intelectuales y políticos brasileños abandonaron el relato nacionalista del *excepcionalismo* racial a la luz de los hallazgos de la UNESCO. En su momento más extremo, los usos conservadores de la democracia racial retrataron toda expresión de conciencia o todo agravio racial como “racismo invertido” y una violación de la esencia nacional (véanse ejemplos en Alberto, 2011: 196-223). Los propios argumentos de Gilberto Freyre en estos años se corrieron aún más a la derecha, a medida que formulaba su clásico concepto de la armonía “lusotropical” al servicio de la dictadura de Antonio de Oliveira

Salazar y el imperio de ultramar de Portugal (Freyre, 1953, 1959). Hacia fines de los años cincuenta, el atrincheramiento por parte de los defensores de la visión edulcorada de la democracia racial brasileña y los inconvenientes hallazgos de la UNESCO comenzaron a generar un escepticismo abierto entre los académicos brasileños y extranjeros. El historiador Stanley Stein capturó este desencanto en la reseña que hizo en 1961 de *New World in the Tropics* de Freyre.

Uno puede condonar el fervor del propagandista de la igualdad étnica [en una época anterior, cuando predominaba el racismo científico]. Pero es diferente, ya ganada la batalla, que un científico social difunda como un hecho lo que son hipótesis sobre la cultura en la que la miscegenación ocurrió en forma azarosa: [una cultura signada por] la esclavitud, el paternalismo, la monarquía y el colonialismo portugués. El fervoroso regionalista que una vez exhumó el pasado colonial ahora parece enamorado del cadáver (Stein, 1961: 113).

El problema para muchos investigadores y activistas que expresaban su escepticismo sobre la democracia racial en Brasil y otras partes de América Latina no era solo que las afirmaciones sobre la existencia de una forma más benigna de la esclavitud o de relaciones raciales armoniosas fuesen totalmente erróneas. El problema era que esos “antiguos mitos” y “mistificaciones” impedían activamente que los negros levantaran sus voces. En 1963, el sociólogo Gordon Lewis cerró su discusión sobre un informe realizado por la Comisión de Derechos Civiles en Puerto Rico con la siguiente pregunta: “¿Cuánto llega todo esto a ser una verdadera democracia racial? Muy poco, quizás, de manera cabal” (G. K. Lewis, 1963: 283). Sugirió que el racismo en Puerto Rico operaba a través del “vehículo de la indeterminación racial”, lo que hacía que fuese muy infrecuente que un puertorriqueño negro “adoptara una actitud abierta de orgullo racial” (ídem, 286). Finalmente, advirtió, “el negro puertorriqueño tiene muy poco de la militancia beligerante de su contraparte en los Estados Unidos” (ídem, 282). Al año siguiente, en 1964, el sociólogo brasileño Florestan Fernandes planteó aún más puntualmente que la democracia racial no era simplemente una mentira, sino una “técnica de dominación”, una forma poderosa de “falsa conciencia sobre las realidades raciales brasileñas” formulada por las élites (Fernandes, 2008: 311). Admitió que en las “manos de negros y mulatos”, la ideología de la democracia racial podría haberse convertido en algo a ser “explotado en la dirección opuesta para sus propios fines [...] un factor en la democratización de la riqueza, la cultura y el poder” (ídem, 320). Pero el mito, se lamentaba Fernandes,

había sido “construido y usado para reducir a un mínimo dicha movilización”, levantando en cambio “una formidable barrera al progreso y a la autonomía del ‘hombre de color’” (ídem, 326).

Por cierto, algunos lectores contemporáneos todavía quizás habrían interpretado esa pretendida ausencia de “belligerancia” y “movilización” como evidencia de la superioridad de los sistemas de relaciones raciales puertorriqueños y brasileños. Pero entre finales de los cincuenta y principios de los sesenta, esa visión empezó a cambiar cuando los afroamericanos crearon un impresionante movimiento de protesta que gradualmente fue forzando a la nación a lidiar con el racismo en las viviendas, escuelas y empleos y a restringir el uso del lenguaje racista en los discursos públicos y políticos. En un plazo corto, ese movimiento produjo el tipo de reacción televisada que respaldaba la imagen de los Estados Unidos como una sociedad con un sistema racial excepcionalmente violento y de América Latina como un refugio de armonía racial. Pero, a fines de la década, la ausencia de discriminación racial en las leyes ya no distinguía a las sociedades latinoamericanas de la estadounidense. En las conversaciones continuas sobre el tema racial entre angloamericanos y latinoamericanos (Skidmore, 1983; Andrews, 1996; Hellwig, 1992), la pregunta ya no era por qué no había una democracia racial en los Estados Unidos, sino por qué no había movimientos de afrodescendientes en América Latina. ¿Por qué, en particular, los latinoamericanos no sentían ese “orgullo” racial que pudiera agitar la formación de esos movimientos?

Los eventos políticos en Brasil fortalecieron la “tesis del mito de la democracia racial”. La dictadura militar que tomó el poder en 1964 usó ampliamente la imagen de la democracia racial para disimular su autoritarismo y prohibir la discusión u organización en torno de la desigualdad racial. Esto dejaba a los pensadores y activistas negros poco margen para persistir en su primer optimismo de que un consenso compartido sobre la democracia racial podía convertirse en base para una acción política antirracista. Al observar la descolonización africana y las luchas por la liberación de los negros en los Estados Unidos, percibían una quiescencia relativa entre los brasileños de ascendencia africana y cada vez más comenzaron a reclamar la “descolonización” cultural, psicológica y política.

Fue en este período que el *Movimento negro* emergente se sumó a Florestan Fernandes, pasando de adherir al ideal compartido pero todavía incumplido de democracia racial a lanzar un ataque frontal al “mito de la democracia racial” (Guimarães, 2002; Alberto, 2011). Esta estrategia resultaría poderosa, aun cuando tendió a menospreciar un largo historial de activismo negro. En su investigación, Fernandes

había dependido, en gran parte, de los principales activistas y pensadores negros de mediados de siglo como informantes. Muchos de los argumentos planteados en su trabajo –incluido aquel de que la democracia racial era una falsa conciencia que podía yuxtaponerse a la realidad brasileña– fueron posibles precisamente porque los negros brasileños no eran ni tan ciegos ni tan inactivos como él (y ahora ellos mismos) había sugerido.

Los activistas y académicos puertorriqueños que habían crecido como migrantes dentro de los Estados Unidos también hacían una evaluación crítica de las relaciones raciales en América Latina (incluida la afirmación de que no había racismo en América Latina) tildándolas de “lavado de cabeza”, “mentalidad colonizada” e “ideología no consciente”. Se basaban en sus experiencias personales así como en la teoría marxista, el trabajo de psicólogos afroamericanos, los escritos de Franz Fanon y su admiración por el movimiento Black Power (Enck-Wanzer, 2010: 22-23). Las semejanzas entre esas críticas y aquellas lanzadas contra la democracia racial brasileña constituyen otro ejemplo de intersecciones –y no simplemente de trayectorias en paralelo– entre los afroamericanos, brasileños y afrocaribeños. Cuando Abdias do Nascimento se exilió para escapar de la dictadura militar de Brasil, trabajó como profesor visitante en el Puerto Rican Studies Center de SUNY Buffalo de 1970 a 1976. En 1977, Do Nascimento presentó su influyente manifiesto “Democracia racial: ¿Mito o realidad?” en el Segundo Festival Mundial Negro y Africano de Arte y Cultura que tuvo lugar en Lagos, Nigeria. En este texto, Do Nascimento describió a Brasil como una nación colonizada y a la democracia racial como una ideología expresamente dirigida a “negarles a los negros la posibilidad de su autodefinición al eliminar todos los medios de identificación racial”. Al igual que cuando Arthur Ramos usó por primera vez el término en el *Journal of Negro Education*, este segundo texto sobre la “democracia racial” que retrataba la situación brasileña (luego publicado como: Do Nascimento, 1978: 79) apareció primero en inglés dirigido a una audiencia internacional, básicamente afrodiaspórica.

A principios de la década de los setenta, los resultados de la investigación de Fernandes y la tesis del mito de la democracia racial tuvieron un impacto importante en los investigadores brasileños y entre los *brasilianistas* norteamericanos, así como en el emergente campo de la esclavitud comparada, donde algunos académicos refutaban enérgicamente la tesis de Tannenbaum. En 1971, el antropólogo Sidney Mintz diagnosticó lo que veía como una división entre “aquellos que podrían haberse dejado engañar por el tenor aparentemente armonioso de los contactos interraciales brasileños” y aquellos que no. Mintz

sugirió que esta división era crucial para entender los argumentos académicos sobre temas raciales en otras partes de la región. También rechazó la tendencia esquematizante de algunos académicos de intentar comparar los sistemas raciales de la América ibérica y la América sajona a base de diferencias, según él, “antiguas, básicas y oscuras”. Apoyaba nuevos trabajos que se basaban en investigaciones detalladas sobre el funcionamiento de las dinámicas racializantes en contextos locales específicos bajo condiciones de esclavitud o trabajo libre (Mintz, 1971). Este campo “revisionista” (Toplin, 1971: 136) creció de manera exponencial durante las décadas de los ochenta y los noventa, lo que permitió armar un cuadro más completo del funcionamiento del racismo y la desigualdad racial en Brasil (Dzidzienyo, 1971; Skidmore, 1974; De Azevedo, 1975; Do Valle Silva, 1978; Hasenbalg, 1979; Moura, 1988; Hasenbalg y Do Valle Silva, 1988; Andrews, 1991; Lovell, 1994; Burdick, 1998; Reichmann, 1999). En este contexto, muchos académicos elaboraron la tesis de que los “mitos de la democracia racial” impedían el desarrollo de la conciencia racial y la movilización (Fontaine, 1985; Burdick, 1992; Hanchard, 1994; Twine, 1998; Marx, 1998; Winant, 1999; Guimarães, 1999).

El enfoque revisionista también prendió profundamente entre los académicos dedicados al tema racial en el resto de América Latina, dado que alimentó una amplia gama de trabajos realizados en este período que buscaban documentar el racismo y analizar cómo las ideologías raciales habían servido en toda la región para perpetuar la subordinación de las personas afrodescendientes, al mismo tiempo que las volvía invisibles, apropiándose de su cultura, subestimando su peso histórico y numérico o deslegitimando su identidad como grupo específico (Rout, 1973, 1976; Andrews, 1980; Wright, 1990; Knight, 1990; Montañez, 1993; Wade, 1993; Kinsbruner, 1996; Moore, 1997; Frigerio, 2000; Rahier, 2003; Barragán, 2005). Si bien el término “democracia racial” se había utilizado anteriormente en determinadas situaciones a lo largo de las conversaciones (celebratorias y escépticas) sobre Puerto Rico y otras partes de la región más estrechamente en contacto con los Estados Unidos, en ningún otro contexto la frase había pasado a dominar las conversaciones locales o los estudios sobre el tema racial como sucedió en Brasil. La proliferación de estudios revisionistas llevó, paradójicamente, a un aumento en el uso de las frases “democracia racial”, “el mito de la democracia racial” o alguna variante próxima (como “mitos de mestizaje”, “mitos de igualdad”) para describir y condenar un amplio espectro de ideologías de toda la región, acusadas de funcionar más o menos como en Brasil (Wade, 1986; Martínez-Echazábal, 1998; Safa, 1998; Nobles, 2005;

Hasenbalg, 1996 [sobre América Latina]; Kutzinski, 1993; Helg, 1995 [sobre Cuba]; Wade, 1993 [sobre Colombia]; *Centro Journal*, 1996 [sobre Puerto Rico]; Guerrón-Montero, 2006 [sobre Panamá]; Wright, 1988, 1990; Herrera Salas, 2005 [sobre Venezuela]; Purcell, 1985 [sobre Costa Rica]; Sidanius, Peña y Sawyer, 2001 [sobre la República Dominicana]; Gould, 1998 [sobre Nicaragua]; Chambers, 1999 [sobre Perú]). Por un lado, esta elevación de la “democracia racial” a una categoría genérica que pudiera aplicarse a toda la región daba lugar a comparaciones valiosas, ya que les permitía a los autores que trabajaban en otras partes de América Latina nutrirse de la riqueza de las teorías y evidencias de Brasil aun cuando las literaturas nacionales sobre los temas raciales estuviesen menos desarrolladas. Por otra parte, este uso taquigráfico de “democracia racial” con el significado de “mito” unidimensional tuvo un efecto homogeneizador en las conversaciones sobre la cuestión racial. El predominio del término y de sus evidentes asociaciones con Brasil también puede haber acallado conversaciones con académicos de la América hispana que no reconocían en ese término sus experiencias nacionales. Después de todo, la frase “democracia racial” invocaba explícitamente la existencia de “razas”, algo incompatible con muchas ideologías hispanoamericanas de mestizaje, blanquitud o desracialización.

DESPUÉS DE LA CAÍDA: TENDENCIAS ACADÉMICAS RECIENTES

Varios aspectos de la tesis del mito de la democracia racial fueron puestos bajo la lupa a fines del siglo XX, sobre todo cuando los académicos pasaron de comparar las “relaciones raciales” (conjunto de interacciones entre distintos grupos raciales identificables) a comparar la “formación racial” o “racialización” (producción social de significados raciales y su evolución con el tiempo). Este cambio complicó la premisa de que las ideas e identidades raciales en América Latina eran comparativamente más “falsas” o estaban más “mistificadas” que las de Estados Unidos. El académico literario Silvio Torres-Saillant resumió de manera elocuente este punto al hablar del caso de la República Dominicana (al igual que Puerto Rico, una sociedad estrechamente conectada a los Estados Unidos como resultado del imperio y la migración). El desafío para los académicos, señaló, era encontrarle sentido a la aparente brecha entre el racismo evidente de la sociedad dominicana y el “lugar más insignificante que los dominicanos de ascendencia africana asignan a los rasgos raciales para articular su identidad social”, sin “[...] anormalizar a los dominicanos” ni llegar a la conclusión de que “sufren de demencia colectiva”. De acuerdo con Torres-Saillant,

[...] desde que el lenguaje racial de los dominicanos desafia los paradigmas imperantes en países como los Estados Unidos, observadores bien intencionados de dichos países desearían que esta comunidad adoptara el vocabulario racial generado por las experiencias históricas de *sus* sociedades. Pero, más allá de salvaguardarnos de tales compulsiones etnocentristas, prestar atención a la especificidad del caso dominicano puede instar a la reflexión sobre lo escurridizo de la raza como categoría analítica en la República Dominicana y en otros países (Torres-Saillant, 2000: 1.090).¹

Las diferencias de interpretación entre los académicos que buscaban enfatizar la necesidad de desmentir los mitos nacionalistas de armonía y los académicos que planteaban la necesidad de entender el significado racial en términos locales fueron *in crescendo* hasta llegar a su punto máximo cuando dos académicos franceses, Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, entraron en la contienda. En un artículo de alto perfil sobre el tan debatido caso brasileño, ambos acusaron a los revisionistas (sobre todo al politólogo afroamericano Michael Hanchard) de imperialismo cultural y etnocentrismo por imponer las ideas norteamericanas de raza donde no correspondía (Bourdieu y Wacquant, 1999). Hanchard y otros respondieron que la defensa que hacían estos académicos de la “diferencia” brasileña le bajaba peligrosamente el tono al racismo brasileño, caricaturizaba las políticas raciales de los Estados Unidos, deformaba las posiciones de los académicos a los que criticaban y fortalecía los discursos de la democracia racial. La intensidad de estos intercambios muestra cuánto estaba en juego para estos participantes. La dificultad de rescatar definiciones de raza, racismo y antirracismo de las desigualdades de poder hemisféricas en las que se habían gestado las conversaciones sobre “democracia racial” ahora se veía agudizada por ataques, en nombre del antiimperialismo, universalismo y objetividad, a la perspectiva supuestamente estrecha de los investigadores afroamericanos (Hanchard, 2003; J. D. French, 2000; para un panorama general de estos debates, véase Wade, 2004).

Sin embargo, de muchas maneras, la investigación sobre el tema racial en América Latina ya había superado su evidente momento de *impasse*. El pujante campo de estudios comparados sobre la esclavitud había establecido en forma contundente que tenía muy poco sentido comparar los sistemas de explotación español, portugués, francés

1 Sobre perspectivas similares acerca de los Estados Unidos, véanse Fields (1982), Omi y Winant (2014 [1986]); sobre Brasil, véanse Fry (1995, 1996), Bairros (1996); Da Matta (1997); Ferreira da Silva (1998); cf. Hanchard (1996).

y anglosajón o sus legados en cuanto a cuál había sido más suave o moralmente superior (Mintz, 1959; Genovese, 1968). En los años setenta y ochenta, el campo se vio revitalizado aún más por trabajos que buscaban incorporar más plenamente la cuestión de la ideología a la historia del capitalismo y de la esclavitud, y comprender cómo las ideas sobre esclavitud y libertad surgieron de procesos de conflicto entre varios grupos sociales (Davis, 1975). A fines de los años ochenta, los académicos comenzaron a producir nuevos estudios que examinaban la participación de las personas de ascendencia africana en las disputas jurídicas y sociales sobre los “significados de la libertad” (Scott, 1988, 1994; Chalhoub, 1990; Holt, 1992; Mattos, 1995; Cooper, Holt y Scott, 2000). Además de estos desarrollos, los académicos de América Latina empezaron a historizar los fundamentos ideológicos y los efectos de las categorías en las que se basaban los análisis estadísticos de desigualdad. En estos estudios analizaron la construcción social de la raza, es decir, las formas en que la raza estaba registrada en los documentos y censos y la formas en que se intersectaba con otros elementos de la identidad social, como género, legitimidad, religiosidad, reputación pública o clase (Martínez Alier, 1974; Andrews, 1980; Cope, 1994; Otero, 1997). Décadas después, esto sigue siendo un campo sumamente productivo de investigación (Caulfield, 2000; Nobles, 2000; Beattie, 2001; Putnam, 2002; Gomes da Cunha, 2002; Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003b; Martínez, 2008; Guzmán, 2010; O’Toole, 2012; Rappaport, 2014; Baerga, 2014; Twinam, 2015; Loveman, 2014).

Todos estos cambios tuvieron un impacto importante en el modo en que los académicos habrían de repensar la tesis del mito de la democracia racial. En 1985, la historiadora Emilia Viotti da Costa, en parte inspirada en el trabajo sobre ideología y mito en la historia estadounidense y los estudios americanos (véanse, por ejemplo, R. Williams, 1976: 153-57, 210-12; Slotkin, 1986; Eagleton, 1991: 12-16), presentó un nuevo análisis sobre la producción, el funcionamiento y los significados del mito brasileño de la democracia racial. Viotti da Costa coincidía con Fernandes y otros en que la idea de la democracia racial escondía racismo y que “era un obstáculo para el desarrollo de la conciencia negra y limitaba las probabilidades de la confrontación racial” (Viotti da Costa, 1985: 240). Pero no estaba convencida de que “las ideologías no son nada sino imágenes invertidas del mundo real [...] artefactos que los grupos dominantes fabrican para disfrazar formas de opresión o crear hegemonía política” (ídem, 237). Viotti da Costa escribió: “Los mitos sociales son una parte integral de la realidad social y no deben ser vistos meramente

como epifenómenos. En la vida diaria, el mito y la realidad están indisolublemente interrelacionados” (ídem, 235). Viotti da Costa contextualizó el auge y la caída de la democracia racial como resultado de una competencia entre las ideologías de dos grupos sociales poderosos: los intelectuales (como Freyre) que ayudaron a crear la idea y se aferraban a un orden social antiguo y patriarcal que sentían amenazado y una generación de científicos sociales de posguerra (como Fernandes) que se proponían desenmascarar esa misma idea como parte de su “lucha política contra las oligarquías tradicionales” (ídem, 245). La importancia social del mito radicaba en lo que revelaba acerca de disputas más amplias, sobre todo entre las élites, acerca de la naturaleza de la sociedad y la política de Brasil.

Quizá porque en su texto estas luchas vinculadas a la democracia racial no se centraban siquiera primariamente en la raza (ídem, 238), Viotti da Costa no incluyó en su análisis la confrontación entre las élites y los sectores populares sobre los significados sociales del mito o el rol de los pensadores negros en estos debates. Estas ideas habrían de ser postuladas, de manera más convincente, por dos académicos abocados a estudiar el caso de Cuba que habían participado activamente en las conversaciones sobre la historia comparada de los “significados” de libertad y ciudadanía. La historiadora Ada Ferrer, basándose en el trabajo del antropólogo histórico William Roseberry (1994), planteó que la ideología de la “nación sin razas” que surgió dentro del movimiento por la independencia de Cuba y que siguió modelando las políticas cubanas de allí en adelante era un “lenguaje de contienda” (Ferrer, 1999: 10). Esta variante cubana de la armonía racial era más que un mecanismo para imponer los intereses de una clase dominante o bien el resultado de disputas entre diferentes facciones de la élite. Era el terreno en el que varios actores, incluidos los afrodescendientes, se posicionaban en las luchas sobre la forma de su movimiento y la sociedad que este habría de producir.

De manera similar, el historiador Alejandro de la Fuente planteó que la idea de una nación cubana creada “con todos y para todos” ciertamente imponía restricciones sobre algunos tipos de política afrodescendiente independiente. Pero también operaba para “restringir considerablemente las opciones políticas” de los políticos blancos, puesto que ayudó a sancionar el derecho al sufragio para todos los hombres cubanos así como facilitó su incorporación en la política de la incipiente república, a pesar de la considerable oposición que existía (de la Fuente, 1999: 42; véase también de la Fuente 1998). En diálogo con los debates que se mantenían en Brasil, de la Fuente demostró que los “mitos sociales” de la “nación sin razas”, lejos de ser meros fraudes,

fueron el resultado de una intensa, aunque desigual, negociación política desde arriba y desde abajo. Los mitos actuaban como una suerte de “muro de contención” que, en ciertos momentos, delimitaba lo que era aceptable dentro del discurso nacional sobre la raza y la ciudadanía (ídem, 65).

La historiadora Nancy Appelbaum ha llamado “posrevisionista” a este enfoque sobre los mitos de la armonía racial y explica que dicho enfoque combina el interés revisionista por cómo la raza ha dado forma a la ciudadanía en la América Latina moderna y la preocupación sobre “cómo ‘se hace’ la raza” y “cómo los intelectuales de la élite y los sectores populares han interactuado para configurar la raza” (Appelbaum, 2005: 207-208; véase también Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003a). La etapa posrevisionista ha producido un amplio abanico de síntesis y casos de estudio que reflexionan sobre la relación entre la ideología racial y la ideología nacional atravesando todas las disciplinas, áreas geográficas y períodos históricos. En los párrafos que siguen subrayamos algunos de los principales trabajos, temas y direcciones que han caracterizado a esta corriente de la literatura.

Quizás la tendencia más importante en los últimos quince años es el crecimiento de las investigaciones sobre las ideas y actividades de los intelectuales y activistas políticos afrolatinoamericanos (véase el Capítulo 6 en este volumen). La tesis del mito de la democracia racial se había centrado en la exitosa construcción y manipulación de las ideologías raciales dominantes por parte de las élites blancas. Por lo tanto, los partidarios de esta tesis tendían a percibir la toma de conciencia y la movilización de los afrodescendientes únicamente, o primariamente, en su rechazo articulado a estos “mitos”. En la última década y media, los académicos no solo continuaron detectando momentos y movimientos en los que los activistas o pensadores afrolatinoamericanos refutaron las afirmaciones sobre la inexistencia de racismo; también han destacado cuándo y cómo los afrolatinoamericanos encontraron fisuras o crearon espacios dentro de las ideologías nacionales de mestizaje o inclusión racial, las ampliaron o ayudaron incluso a crearlas. La mayor parte de esta producción se ha enfocado en Brasil y en Cuba que, en comparación con los Estados Unidos, a menudo parecen no tener un activismo político negro independiente pero que, en el contexto regional, surgen como países con un inusual activismo afrodescendiente en las esferas políticas y sociales (sobre Brasil, véanse: Butler, 1998; Guimarães, 2002; Grinberg, 2002; Do Nascimento y Larkin Nascimento, 2003; De Melo Gomes, 2004; Marinho de Azevedo, 2005; Gomes da Cunha y Gomes, 2007; Seigel,

2009; Alberto, 2011; Pereira, 2013; F. Gomes y Domingues, 2014; sobre Cuba, véase de la Fuente, 2001; Guerra, 2005; Scott, 2005; Bronfman, 2005; Pappademos, 2011).

Estos desarrollos no son privativos de los estudios académicos sobre estas regiones “claves” de Afrolatinoamérica; de hecho, la expansión gradual de los trabajos más allá de estas áreas ha ayudado significativamente a historizar el término “democracia racial” como una sola instancia de un espectro mucho más amplio de ideologías de inclusión racial abarcando distintos contextos temporales y geográficos. A principios del siglo XIX, en la América hispana, por ejemplo, los “mitos de armonía” republicana fueron modelados por las ideas políticas liberales que concebían la ciudadanía como necesariamente uniforme y homogénea. En la ciudad de Cartagena, donde las personas de ascendencia africana conformaban una parte importante de la población y tenían un poder político significativo, las expresiones de este ideal homogéneo incluían adhesión a la fusión o la coexistencia racial (Lasso, 2007). En la Buenos Aires posterior a la independencia, las primeras metáforas de inclusión nacional abarcaban también las ideas universalistas de una ciudadanía que trascendía las diferencias raciales, pero específicamente evitaban hacer referencia al mestizaje biológico, a la consanguinidad o la coexistencia como un medio para lograr esos fines. En cambio, las metáforas dominantes sostenían que el suelo nacional crearía, casi alquímicamente, un sentimiento compartido de pertenencia entre las personas de distinta ascendencia que derramaron su sangre por el bien de la nueva nación, dando lugar a un árbol familiar único y desracializado (que más tarde sería explícitamente blanco), sin espacio para reconocer una identidad afroargentina separada (Quijada, 2000; Geler, 2014; Edwards, 2014). En Puerto Rico, los participantes del movimiento de reforma de fines del siglo XIX sostuvieron el ideal de “cordialidad” como rasgo esencial de la identidad puertorriqueña, construida en torno a la figura de un maestro de escuela negro que enseñaba conjuntamente a niños negros y blancos en el aula (Hoffnung-Garskof, 2011). Este corpus de trabajos que van más allá del contraste Estados Unidos-América Latina presenta un abanico de muchos mitos, historias o metáforas de inclusión social diferentes, todos enmarcados en diferentes clases de estructuras económicas y políticas, dentro de diferentes geografías regionales y urbanas, cada una funcionando de manera de limitar y/o facilitar las políticas antirracistas de modo diferente (para argumentos similares sobre estas y otras partes de América Latina, véanse: Andrews, 2010b, 2016a: 45-66; Vinson, 2009; Smith, 2009; McGraw, 2014; Acree y Borucki, 2008; Geler, 2010; Dubois, 2006).

La mayoría de estos trabajos se centran en individuos o grupos que participaron en acciones de política racial o se comprometieron con ideologías nacionales de raza en su condición de “negros”, “afrodescendientes” o personas “de color”. No obstante, una segunda tendencia de estos estudios recientes ha sido la de cuestionar si las organizaciones basadas en la cuestión racial son, *a priori*, la única o la mejor forma de comprometerse en la lucha antirracista. A la luz de los cambios más amplios que se dieron en los estudios comparados de razas descriptos antes en este capítulo, la pregunta sobre por qué las sociedades latinoamericanas no tenían movimientos masivos por los derechos civiles o de liberación de los negros –lo que ayudó a respaldar la conclusión de que los mitos sobre la democracia racial eran desmovilizadores– surgía cada vez más como una pregunta mal formulada o respondida de manera muy impulsiva. En su estudio comparado entre Lousiana y la Cuba posterior a la emancipación, la historiadora Rebecca Scott, al reflexionar sobre las “lealtades interraciales” que impedían a los cubanos adherir a las organizaciones explícitamente negras, se cuida de no llegar a la rápida conclusión de que quienes invocaban el ideal de la “nación sin razas” eran necesariamente cínicamente racistas, oportunistas o incautos. “Era y sigue siendo una pregunta abierta si el concepto de casta se combate mejor forjando solidaridades dentro de los grupos establecidos por el orden racial o articulando solidaridades más allá de estos grupos” (Scott, 2005: 247).

George Reid Andrews presenta este punto de manera más general cuando señala que los afrolatinoamericanos buscaban la implementación de políticas antirracistas a través de los movimientos populares, sindicatos o partidos políticos interraciales y multirraciales que prometían redistribuir el poder y los recursos entre el electorado pobre y discriminado racialmente. Esto tiene sentido en una región en donde las diferencias e impedimentos raciales fueron formalmente abolidos con la independencia, donde los mensajes de integración nacional y armonía se volvieron hegemónicos en el transcurso del siglo XX y donde las poblaciones que sufrían desventajas de clase y marginación política eran, en significativa o abrumadora proporción, de ascendencia africana (Andrews, 2004; para casos de países específicos, véanse Sanders 2004; J. L. Graham 2014; Velasco e Cruz 2006; Adamovsky, 2012b; de la Fuente, 2001; Elena, 2016; Fischer, 2008; Nascimento, 2008). Más aún, en toda América Latina, los movimientos o levantamientos en nombre del “pueblo” o de los pobres de los centros urbanos a menudo llevaban como subtexto la discriminación racial, aun cuando estas movilizaciones fuesen multirraciales y no siempre hicieran explícitos los agravios raciales sufridos. Finalmente, como otra

forma de cuestionar la idea de que los movimientos masivos creados en torno del tema racial son la condición necesaria para el cambio social, los académicos han investigado cómo varios movimientos pequeños pero elocuentes y con conexiones internacionales (sobre todo de Brasil y Colombia) han logrado generar cambios políticos enormes, como fue la adopción de políticas estatales para combatir las disparidades raciales (Paschel, 2016; Hernández, 2013; sobre los efectos de esas políticas en Brasil, véase Andrews, 2014).

Una tercera tendencia en la reciente producción académica sobre ideologías raciales que cabe destacar es la evolución de un método comparativo (por ejemplo, entre naciones o regiones) hacia otros que los académicos han denominado “transnacionales”, “simultáneos” o “conectivos”. Cuando la comparación tiene en cuenta los significados sociales contingentes y controvertidos así como la importancia histórica de la circulación de ideas y personas, resulta claro que esos significados se construyen en relación mutua (Scott, 2005; Seigel, 2009; Cowling, 2013; Ferrer, 2014). Por ejemplo, es notable que algunos de los más importantes pensadores políticos cubanos de ascendencia africana de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, como Rafael Serra y Martín Morúa Delgado, vivieron durante largos períodos como inmigrantes en los Estados Unidos. Llegaron a adherir al ideal de Martí de una “nación sin razas” mientras vivían en contacto directo con la división de color vigente en los Estados Unidos y participaban en las organizaciones de derechos civiles afroamericanos y en el Partido Republicano. En este caso, las circulaciones y conversaciones transnacionales fueron cruciales para dar origen a las distintas perspectivas nacionalistas sobre el tema racial que, tal como hemos mostrado, luego se volvió tema de comparación a nivel interamericano (Hoffnung-Garskof, 2009, 2017; Guridy, 2010). Para sociedades como Cuba, Puerto Rico, Jamaica y la República Dominicana con largas historias de migración masiva a los Estados Unidos, tal vez no sea posible imaginar fronteras claras entre los sistemas de significado racial latinoamericanos y estadounidenses. Puede ser mejor analizar la conformación de la raza como algo que ha ocurrido dentro de los marcos nacionales y también dentro de un campo social transnacional desperejo (Duany, 2002; Flores, 2010; Hoffnung-Garskof, 2008; Putnam, 2013; véase también T. Joseph, 2015; Alberto, 2009; Nunes, 2008). Estos marcos transnacionales se extienden más allá de los Estados Unidos; los académicos han subrayado la importancia de las conexiones entre los afrodescendientes en diferentes naciones de América Latina y entre América Latina y África (Andrews, 2010a; Dávila, 2010; Matory, 2005; Alberto, 2008; Pinho, 2010). Tomados en

conjunto, estos trabajos sugieren que, mientras que los afrolatinoamericanos a menudo miraban hacia afuera en busca de inspiración o modelos, también usaban los contactos internacionales y las comparaciones en forma estratégica: para participar en metaconversaciones altamente públicas sobre raza e identidad nacional. Y demuestran que, lejos de quedar congelados en la dicotomía imaginada entre una negritud normativa y otra derivada o insuficiente, los miembros de las poblaciones afroamericanas o afrolatinoamericanas han cambiado su política y comprensión de sí mismos en relación mutua.

Complementando el enfoque transnacional sobre ideologías raciales hay un enfoque “subnacional” o regional. Recientemente, los académicos han dedicado atención a una variedad de historias regionales sobre el tema racial dentro de contextos nacionales y a los diferentes tipos de políticas adoptadas por los afrodescendientes en esas regiones. También han observado los modos en que las ideas regionales sobre raza, políticas raciales e inclusión racial compiten entre sí para definir sistemas raciales ostensiblemente nacionales (Wade, 2000; Appelbaum, 2003; Romo, 2010; Alberto, 2011; L. A. Lewis, 2012; Sue, 2013; Telles y PERLA, 2014). Como Barbara Weinstein demuestra en su trabajo sobre el estado de Sao Paulo, la asociación tácita entre modernidad y blanquitud, y los esfuerzos de las élites paulistas de restringirla a su región permitió que las ideas profundamente racistas sobre la ineptitud de las personas no blancas permanecieran firmes, aunque sin explicitarlas, en una “democracia racial”. Weinstein argumenta que la Sao Paulo del siglo XX, aunque configurada como blanca más que *mestiça*, no es una aberración en los discursos nacionales de armonía racial y mestizaje, sino una de sus variantes (Weinstein, 2015). Algo similar fue planteado por académicos que estudian el caso de la Argentina, quienes han demostrado que la blanquitud en ese país es una versión del mestizaje y no sus antípodas. En la Argentina, al igual que en otras naciones y regiones con fuertes ideologías orientadas al blanqueamiento (Telles y Flores, 2013), el resultado del mestizaje y la inclusión racial fue concebido como blanco, pero un blanco amplio y fenotípicamente diverso (Frigerio, 2006, 2009; Edwards, 2014; Geler, 2016; Alberto y Elena, 2016; Andrews, 2016b; Adamovsky, 2016; Elena, 2017). Al igual que otras ideologías de mestizaje, la blanquitud en la Argentina estuvo signada por muchas de las mismas jerarquías y contradicciones internas que las ideologías sobre “democracia racial” en otros lugares (Alberto y Elena, 2016).

Hasta ahora, hemos examinado los trabajos que se centran principalmente en las relaciones entre las ideologías de inclusión racial y los tipos de movilización política que dichas ideologías facilitaron

o restringieron, ya sea en la política nacional, en las conversaciones transnacionales y diaspóricas o en los contextos subnacionales. Pero gran parte de los estudios recientes han ido más allá del ámbito de la política formal para preguntarse sobre los significados de la democracia racial en la vida cotidiana. Tal vez el mejor ejemplo de esto sea la etnografía de las visiones populares sobre la raza realizada por Robin Sheriff en una favela de Río de Janeiro. Sheriff llega a la conclusión de que la democracia racial se entiende mejor como una serie de “narrativas heteróglotas” que, cuando son enunciadas por el Estado o los ciudadanos blancos privilegiados, a menudo tienen la cualidad de funcionar como una “cortina de humo” represiva (Sheriff, 2001: 221). Pero cuando son invocadas por aquellos que sufren la discriminación, constituyen “un sueño abrazado con pasión” (ídem, 11), “una historia real sobre cómo las personas de diferente color de piel se relacionan o deben relacionarse entre sí” (ídem, 7). Sus hallazgos encuentran eco en otros trabajos sobre Brasil hechos por sociólogos y antropólogos que plantean, para tomar prestada la formulación del antropólogo Peter Fry, que la democracia racial “no es tanto un ‘impedimento’ para la toma de conciencia racial [...] como el fundamento de lo que significa verdaderamente la ‘raza’ para la mayoría de los brasileños” (Fry, 2000: 97). En Brasil, tal como el sociólogo Edward Telles demuestra, las relaciones sociales “horizontales”, como los casamientos mixtos o la proximidad residencial, se caracterizan por su fluidez e integración (sobre todo entre los brasileños pobres y de clase trabajadora), mientras que las relaciones sociales verticales, como las contrataciones o ascensos laborales, continúan estando marcadamente estratificadas por raza o color de piel. En otras palabras, el “mito” de la democracia racial no es ni simplemente verdadero ni completamente incompatible con la “realidad” cotidiana (Telles, 2004). En ese contexto, los discursos nacionales de inclusión pueden convertirse en la base de una ferviente defensa del antirracismo entre las clases más bajas racialmente mezcladas, que coexiste –sin perjudicar– con un sentido de solidaridad, compromiso o injusticia racial (Sansone, 2003; Bailey, 2004, 2009; Collins, 2015).

La expansión de las investigaciones sobre las ideologías de inclusión racial más allá del ámbito de la política formal y la alta cultura es especialmente importante en una región donde los sectores populares han expresado típicamente sus ideas sobre su pertenencia nacional por medio de vocabularios que circulan por fuera o en las márgenes de la política formal y la ciudadanía (Owensby, 2005). También los historiadores han comenzado a buscar los orígenes de estas comprensiones populares más difusas a través de las fuentes

que se producen cuando el Estado interactúa con las personas en su vida cotidiana, por ejemplo, en las transcripciones judiciales, los registros de la policía, los libros escolares o los certificados notariales (Mattos, 1995; Caulfield, 2000; Dávila, 2003; Fischer, 2004; Caulfield, Chambers y Putnam, 2005; Shumway, 2005; J. French, 2009; Arvey, 2010; E. Logan, 2010; Morrison, 2010; Baerga, 2014; Beattie, 2015; Chira, 2016). La cultura popular –la música, la religión, la literatura e incluso las ideas populares sobre las ciencias– ha demostrado ser también un sitio excepcionalmente fértil para entender cómo los sectores populares racialmente mezclados han resuelto su propia definición del ideal inclusivo de pertenencia nacional “desde abajo”, a menudo en diálogo con los agentes culturales que median entre los sectores populares y los de la élite (Wade, 2000, 2005; McCann, 2004; Chasteen, 2004; Feldman, 2006; Moore, 2006; González, 2010; Burdick, 2011; Karush, 2012; Hertzman, 2013; C. Abreu, 2015; Matory, 2005; P. Johnson, 2002; Pite, 2016; Lane, 2005; Alberto, 2016; Adamovsky, 2012a; Wade et al., 2014).

CONCLUSIÓN: ¿HACIA DÓNDE VA LA DEMOCRACIA RACIAL?

El recorrido que hizo el término “democracia racial” a mediados del siglo XX –usado primero para describir aquello que estaba ausente de los Estados Unidos y luego para describir lo que, por contraste, estaba presente únicamente en Brasil– llegó a su fin. En los Estados Unidos, a fines de la década de los cincuenta, la frase quedó eclipsada frente al término “derechos civiles”, seguido en la década de los sesenta y setenta por “liberación negra” y “Black Power” y, más recientemente, por “multiculturalismo” y “justicia racial”. En Brasil, son pocos los que en la vida pública invocan la frase “democracia racial” excepto para usarla con sentido negativo, como cuando los activistas y aliados del Movimiento Negro la usan para advertir que Brasil no es una democracia racial y nunca lo fue. Incluso los conservadores saben que no deben usarla, ya que se ha convertido en una suerte de material radiactivo, si bien términos afines que tienen una historia más larga y de alguna manera menos controvertida en Brasil, como *mestiçagem*, *mistura*, o *miscigenação*, siguen estando vigentes (por ej., Kamel, 2006; Nação Mestiça, 2006). En Brasil y en otros lugares de la región han surgido nuevos términos y conceptos para expresar lo que los pensadores, activistas negros y académicos aliados alguna vez pensaron que expresaría la frase “democracia racial”: términos como “multiculturalismo”, “derechos humanos”, “antirracismo”, “inclusión social” y, más recientemente, “igualdad racial”, como en el “Estatuto de la Igualdad Racial” de Brasil de 2010.

Estos cambios reflejan el éxito del Movimiento Negro brasileño y otras organizaciones negras de la región en su ofensiva contra el mito de la democracia racial, así como la influencia de los distintos vocabularios internacionales para hablar de antirracismo. Pero también tiene que ver con las políticas locales. Treinta años de democracia en Brasil no han logrado, por sí, la igualdad racial, así como los cincuenta años transcurridos desde la proclamación de la igualdad jurídica no han producido justicia racial en los Estados Unidos. Muchos brasileños ahora entienden que para que haya igualdad de razas y de otros tipos es necesaria la intervención estatal correctiva y activa. Al parecer, la “democracia” en la democracia racial es una meta demasiado alta y a la vez una vara demasiado baja. Es decir, por un lado, Brasil no es y probablemente no se vuelva en el corto plazo una “verdadera” democracia en el sentido de igualdad racial plena, pero la “democracia” también es demasiado vaga y no está suficientemente enfocada a alcanzar resultados iguales o está demasiado teñida por asociación con las anteriores y continuas celebraciones del *mestiçagem*.

Podríamos argumentar que la “democracia racial” debería empezar a mostrar una declinación similar en los trabajos académicos y, de muchas formas, esto ya sucede. Sería sumamente difícil que hoy día un manuscrito lograra sobrevivir a la revisión por pares si argumentase sin reservas que América Latina o alguna parte de ella es un ejemplo de democracia racial exitosa. Del mismo modo, ya no resulta especialmente útil diseñar un proyecto de investigación en torno de evidencias que ratificarían o rectificarían las aseveraciones sobre la democracia racial, una propuesta teórica que se presentaba hace más de sesenta años y que ya no cuenta con el respaldo de los círculos académicos. De hecho, nuestra esperanza es que los argumentos presentados en este capítulo estimulen a los investigadores a pensar detenidamente sobre si deben continuar usando el término “democracia racial” para explicar el espectro de ideales perdurables y profundamente cuestionados de inclusión racial que hemos explorado. Esperamos que, al rebajar la frase “democracia racial” de la categoría genérica a una instancia específica, los investigadores se sientan motivados a continuar desentrañando, analizando y comparando los numerosos términos empleados por las ideologías latinoamericanas sobre inclusión racial (no solo “democracia”, sino también “mestizaje”, “fraternidad”, “armonía”, “cordialidad”, “fusión” o “raza cósmica”, así como los nacionalismos codificados por color como “café con leche”, “trigueño”, “indio”, “moreno”, “morocho”, e incluso “blanco/*branco*”), las relaciones sociales específicas de las

que surgen, sus particulares sobretonos y bajotonos, y sus posiciones dentro de un abanico más amplio de historias alegóricas sobre la pertenencia nacional.

En esta caída de categoría de la frase en cuestión ha sido clave el reconocimiento de que, si bien los académicos, periodistas y activistas brasileños ya no usan la frase “democracia racial” si no es para calificarla de “mito”, no han desaparecido del todo en muchas partes de América Latina diversas manifestaciones acerca de la existencia de la inclusión racial. De hecho, las afirmaciones de que existe un nacionalismo “sin razas” o mestizo continúan influyendo en la política de la región, incluso cuando la acción estatal y la opinión pública introducen nuevas y evolucionadas formas de exclusión racial, como es el caso de la justicia penal y la política habitacional de principios del siglo XXI en Puerto Rico (Dinzey-Flores, 2013; Godreau, 2015). En Brasil, las dimensiones aspiracionales de la democracia racial como ideal del antirracismo siguen teniendo una repercusión importante, aun cuando el término está desacreditado, ya que modelan la política formal y la comprensión cotidiana de lo racial. Tal como lo ha consignado el historiador Marc Hertzman, los mitos de la democracia racial no podrían continuar vigentes “si vastos sectores de la población [...] no creyeran en ellos” o si los sectores no privilegiados no “pelearan con uñas y dientes para modelarlos y, sobre todo, para apropiárselos” (Hertzman, 2013: 252). Estas ideas persistentes –que a la vez se renuevan– sobre la inclusión racial exigen un análisis crítico continuo, cuando menos porque continuarán inscribiendo o justificando las nuevas formas de exclusión racial, como ocurrió en el pasado.

De nada servirán estos análisis si pretendiesen reinstalar estas ideas en el andamiaje de la “democracia racial” como mito o realidad. Pero eso no significa que tales debates históricos ya no tengan un lugar importante que ocupar en los trabajos académicos, sobre todo en la docencia. En nuestras conversaciones con los alumnos, que consideramos un terreno importante en el proyecto de justicia racial, nos encontramos volviendo una y otra vez a la historia del auge y la caída de la democracia racial y sus secuelas como una forma de comprometerlos con la tarea y el desafío de comparar objetos de estudio que son inestables y que a la vez están interconectados y de considerar diversas ideas, aparentemente contradictorias. A veces, deliberadamente, enfatizamos la diferencia entre los diversos sistemas latinoamericanos de significado racial y los que ahora imperan en los Estados Unidos para instar a los alumnos a pensar sobre sus supuestos respecto de las categorías raciales y los movimientos políticos. También nos parece útil involucrar a los estudiantes en el análisis crítico de los límites de las

ideologías nacionales de inclusión racial, examinando cómo acotan los significados simbólicos de ciudadanía y comparando los ideales de inclusión con los indicadores sociales disponibles que demuestran la pervivencia de la desigualdad. En el proceso, nos sentimos sumamente complacidos si algunos de nuestros estudiantes llegan por sí mismos a la conclusión de que las ideologías de democracia racial fueron “mitos” en el sentido planteado por Abdias do Nascimento, Florestan Fernandes y otros, y si en los debates en clase pueden articular una visión escéptica de las aseveraciones latinoamericanas en materia de inclusión racial. Esto nos brinda la oportunidad de alentarlos a aplicar el mismo pensamiento crítico a sus propias categorías y experiencias.

Nuestra práctica de hacer hincapié en diferentes enfoques sobre las ideas de inclusión racial según los contextos en los que nos encontramos, y nuestro intento de experimentar el momento actual de producción académica como un contrapunto desafiante y no como una síntesis fácil, van más allá de la docencia. Para nosotros, como para nuestros estudiantes, es importante no instalarnos demasiado en una sola perspectiva, aceptar la idea de que el tema de la raza es profundamente confuso y celebrar esa confusión. Cuando las conversaciones, sean académicas o políticas, adoptan un tono fuertemente revisionista, enfatizamos los límites de la tesis del mito de la democracia racial, sobre todo cuando el trabajo de denunciar el racismo o la represión estatal tiene el efecto no intencionado de retratar a los afrodescendientes como víctimas pasivas, lo que dificulta ver su presencia histórica y sus esfuerzos. Pero en los contextos en los que los discursos oficiales y populares sobre inclusión racial permanecen relativamente inmunes a las críticas revisionistas, enfatizamos la brecha entre las afirmaciones de la existencia de inclusión racial y las “realidades” que la ponen en discusión. Cuando nos embarcamos en investigaciones sobre áreas de América, incluidos los Estados Unidos, donde los afrolatinoamericanos y afrolatinos siguen pasando inadvertidos, o donde no ha habido el mismo desarrollo de investigaciones sobre el tema de la raza como en Brasil y Cuba, reconocemos el trabajo importante, a menudo en alianza, de académicos y activistas para poner de manifiesto los problemas de invisibilidad y el persistente racismo contra los negros frente a las ideologías nacionales de armonía, mestizaje o blanquitud.

Finalmente, este mismo principio nos ayuda a lidiar con una aparente desconexión entre la perspectiva surgida de la academia en la última década y media y el activismo afrolatinoamericano en el mismo período. Por un lado, los académicos han recuperado la construcción social de la raza y las potencialidades de las ideas latinoamericanas

sobre inclusión racial, y han buscado reimaginar como algo más que falsa conciencia las numerosas formas en que los afrolatinoamericanos respondieron a estas ideas. Por otro lado, parece desconcertante que esto acontezca precisamente cuando las aseveraciones de los activistas negros sobre su identidad negra y las históricas denuncias contra los “mitos” de armonía racial empiezan a ganar terreno en las organizaciones locales, nacionales y supranacionales. Parecería contraproducente reconsiderar las políticas de clase y populistas como formas significativas de antirracismo precisamente cuando los gobiernos de América Latina empiezan a instaurar políticas compensatorias específicamente en favor de la igualdad racial. De hecho, algunos investigadores han expresado sus recelos en relación con la facilidad con que se han sancionado estas políticas, ya que las han visto como estrategias empleadas por los Estados neoliberales para ganar legitimidad mientras se alejan de sus compromisos de atenuar las desigualdades de clase (para leer un resumen de estas críticas, véase Guimarães, 2006). En Brasil, la defensa de la particularidad de sus ideales (si no realidades) de inclusión racial ha llevado a muchos académicos a estar en desacuerdo con el Movimiento Negro y con sus aliados académicos que pugnan por llevar adelante acciones afirmativas basadas en la raza (Fry et al., 2007). De igual manera, un proyecto histórico o sociológico diseñado para entender el surgimiento de las categorías raciales en Puerto Rico y la República Dominicana en sus propios términos y comprender sus complejas interacciones con las categorías raciales de los Estados Unidos parece contraponerse al actual movimiento creado para alentar a los afrolatinos de los Estados Unidos a reconocerse como negros en el censo (Jiménez Román, 2010). Estas diferencias de énfasis surgen aun cuando los académicos y activistas comparten el compromiso de combatir el racismo hacia las comunidades afrolatinas y dentro de ellas.

Aunque el ovillo enmarañado de la democracia racial pueda ser más fácil de sostener si lo imaginamos como un solo debate entre mito y realidad que se ha resuelto en favor de “ambos”, al pensar en la relación entre el trabajo académico y el activismo, puede resultar útil adoptar una mirada de más largo alcance en el sentido de que las discusiones sobre la democracia racial, y en términos más generales, sobre la inclusión racial, siempre consistieron en conversaciones múltiples sostenidas en diferentes contextos y registros. Cuál de los numerosos elementos de la “democracia racial” enfatizaba cada escritor y hablante tenía que ver con su particular punto de vista y los argumentos que esperaba exponer. Lo mismo sucede hoy. Los académicos no tienen la habilidad especial de

ver la raza objetivamente por fuera de su propia experiencia. Su comprensión se ve enriquecida por la perspectiva de los activistas (de hecho algunos académicos son activistas y viceversa). De igual modo, pensamos que en las discusiones públicas sobre raza, los académicos y docentes que buscan tomar en serio la idea de raza como una construcción social así como una realidad vivenciada tienen un rol importante para cumplir, aun cuando dicho trabajo no tenga una utilidad inmediata para los movimientos políticos. Somos optimistas en cuanto a que los trabajos que vayan más allá de la diáda mito o realidad y subrayen la iniciativa y destreza política de los afrolatinoamericanos, incluso en el hacer y deshacer mitos, resultarán tan energizantes para los movimientos sociales contemporáneos como lo fue la generación anterior de trabajos que subrayaron la existencia del racismo. Esperamos que la literatura que pone de relieve formas alternativas de conciencia racial y organización de los afrolatinoamericanos –más que destacar sus fracasos o ausencia– continúe aportando insumos a las conversaciones y comparaciones con sus pares en Estados Unidos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, C. 2015 *Rhythms of Race: Cuban Musicians and the Making of Latino New York City and Miami, 1940-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Abreu, M. 2000 *O império do divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900* (Río de Janeiro: Nova Fronteira).
- Acree, W. y Borucki, A. 2008 *Jacinto Ventura de Molina y los caminos de la escritura negra en el Río de la Plata* (Montevideo: Linardi y Risso).
- Adamovsky, E. 2012a “El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario” en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, N° 49: 343-64.
- Adamovsky, E. 2012b *Historia de las clases populares en la Argentina: desde 1880 hasta 2003* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Adamovsky, E. 2016 “A Strange Emblem for a Not So) White Nation: ‘La Morocha Argentina’ in the Latin American Racial Context, c. 1900-2015” en *Journal of Social History*, Vol. 49, N° 4: 1-25.
- Adelman, J. 1999 “Introduction” en Adelman, J. (ed.) *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History* (Nueva York / Londres: Routledge).

- Alberto, P. L. 2008 "Para africano ver': African-Bahian Exchanges in the Reinvention of Brazil's Racial Democracy, 1961-63" en *Luso-Brazilian Review*, Vol. 45, N° 1: 78-117.
- Alberto, P. L. 2009 "When Rio Was Black: Soul Music, National Culture, and the Politics of Racial Comparison in 1970s Brazil" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 89, N° 1: 3-39.
- Alberto, P. L. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alberto, P. L. 2016 "Indias blancas, negros febriles: Racial Stories and History-Making in Contemporary Argentine Fiction" en Alberto, P. L. y Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Alberto, P. L. y Elena, E. 2016 "Introduction: The Shades of the Nation" en Alberto, P. L. y Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 1996 "Brazilian Racial Democracy, 1900-90: An American Counterpoint" en *Journal of Contemporary History*, Vol. 31, N° 3: 483-507.
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Oxford / Nueva York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010a "Afro-World: African-Diaspora Thought and Practice in Montevideo, Uruguay, 1830-2000" en *The Americas*, Vol. 67, N° 1: 83-107.
- Andrews, G. R. 2010b *Blackness in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Andrews, G. R. 2014 "Racial Inequality in Brazil and the United States, 1990-2010" en *Journal of Social History*, Vol. 47, N° 4: 829-54.
- Andrews, G. R. 2016a *Afro-Latin America : Black Lives, 1600-2000* (Cambridge: Harvard University Press).
- Andrews, G. R. 2016b "Whiteness and its Discontents" en Alberto, P. L. y Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Appelbaum, N. 2003 *Muddied Waters: Race, Region, and Local History in Colombia, 1846-1948* (Durham: Duke University Press).

- Appelbaum, N. 2005 "Post-Revisionist Scholarship on Race" en *Latin American Research Review*, Vol. 40, N° 3: 206-17.
- Appelbaum, N.; Macpherson, A. y Roseblatt, K. 2003a "Introduction: Racial Nations" en Appelbaum, N.; Macpherson, A. y Roseblatt, K. (eds.) *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Appelbaum, N.; Macpherson, A. y Roseblatt, K. (eds.) 2003b *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Arvey, S. R. 2010 "Making the Immoral Moral: Consensual Unions and Birth Status in Cuban Law and Everyday Practice, 1940-1958" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 90, N° 4: 627-659.
- Atlanta Constitution* 1938 "Hull's Call for Maintenance of a Free Hemisphere: Secretary Warns of Insidious Peril, Says There Is No Place in Americas for Class and Racial Theories" en *Atlanta Constitution*, 11 de diciembre.
- Baerga, M. del C. 2014 *Negociaciones de sangre: dinámicas racializantes en el Puerto Rico decimonónico* (Madrid / Frankfurt: Vervuert Iberoamericana).
- Bailey, S. R. 2004 "Group Dominance and the Myth of Racial Democracy: Antiracism Attitudes in Brazil" en *American Sociological Review*, Vol. 69, N° 5: 728-47.
- Bailey, S. R. 2009 *Legacies of Race: Identities, Attitudes, and Politics in Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Bairros, L. 1996 "'Orfeu e Poder': Uma perspectiva afro-americana sobre a política racial no Brasil" en *Afro-Ásia*, N° 17: 173-86.
- Barbosa, J. C. 1937 *La obra de José Celso Barbosa: problema de razas* (San Juan: Imprenta Venezuela) Ed. P. Barbosa de Rosario.
- Barragán, R. 2005 "The 'Spirit' of Bolivian Law: Citizenship, Patriarchy, and Infamy" en Caulfield, S.; Chambers, S. C. y Putnam, L. (eds.) *Honor, Status, and Law in Modern Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Bastide, R. y Fernandes, F. 1955 *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (San Pablo: Anhembi).
- Beattie, P. 2001 *The Tribute of Blood: Army, Honor, Race, and Nation in Brazil, 1864-1945* (Durham: Duke University Press).
- Beattie, P. 2015 *Punishment in Paradise: Race, Slavery, Human Rights, and a Nineteenth-Century Brazilian Penal Colony* (Durham: Duke University Press).
- Berlin, I. 2003 *Generations of Captivity: A History of African-American Slaves* (Cambridge: Harvard University Press).

- Biesanz, J. 1949 "Cultural and Economic Factors in Panamanian Race Relations" en *American Sociological Review*, Vol. 14, N° 6: 772.
- Bilden, R. 1929 "Brazil, Laboratory of Civilization" en *The Nation*, 16 de enero.
- Blanchard, P. 2008 *Under the Flags of Freedom: Slave Soldiers and the Wars of Independence in Spanish South America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Blanco, T. 1942 *El prejuicio racial en Puerto Rico* (San Juan: Biblioteca de Autores Puertorriqueños).
- Blanshard, P. 1947 *Democracy and Empire in the Caribbean: An Overview* (Nueva York: Macmillan).
- Bolden, F. E. 1942a "Pan-America Should Be Considered a Colored Ally" en *Pittsburgh Courier*, 21 de marzo.
- Bolden, F. E. 1942b "Recognition of Color Problem Will Save United States Future Embarrassment" en *Pittsburgh Courier*, 4 de abril.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. 1999 "On the Cunning of Imperialist Reason" en *Theory, Culture & Society*, Vol. 16, N° 1: 41-58.
- Bronfman, A. 2005 *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Burdick, J. 1992 "The Myth of Racial Democracy" en *NACLA Report on the Americas*, Vol. 25, N° 4: 40-49.
- Burdick, J. 1998 *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil* (Nueva York: Routledge).
- Burdick, J. 2011 *The Color of Sound: Race, Religion, and Music in Brazil* (Nueva York: New York University Press).
- Butler, K. 1998 *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Campos, M. J. 2004 *Arthur Ramos, luz e sombra na antropologia brasileira* (San Pablo: Biblioteca Nacional).
- Caulfield, S. 2000 *In Defense of Honor: Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth Century Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Caulfield, S.; Chambers, S. C. y Putnam, L. (eds.) 2005 *Honor, Status, and Law in Modern Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Centro Journal* 1996 "Special Issue on Race and Identity" en *Centro Journal*, Vol. 8, N° 1-2: 1-240.
- Chalhoub, S. 1990 *Visões da liberdade: Uma história das últimas décadas de escravidão na Corte* (San Pablo: Companhia das Letras).

- Chalhoub, S. 1993 "The Politics of Disease Control: Yellow Fever and Race in Nineteenth-Century Rio de Janeiro" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 25, N° 3: 441-63.
- Chalhoub, S. 2006 "The Politics of Silence: Race and Citizenship in Nineteenth-Century Brazil" en *Slavery & Abolition*, Vol. 27, N° 1: 73-87.
- Chambers, S. C. 1999 *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Chasteen, J. 2004 *National Rhythms, African Roots: The Deep History of Latin American Popular Dance* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Chicago Defender* 1942 "The Rio Conference" en *Chicago Defender*, 7 de febrero.
- Chira, A. 2016 "Uneasy Intimacies: Race, Family, and Property in Santiago de Cuba, 1803-1868", Tesis de doctorado, University of Michigan.
- Collins, J. 2015 *Revolt of the Saints: Memory and Redemption in the Twilight of Brazilian Racial Democracy* (Durham: Duke University Press).
- Colombán Rosario, J. y Carrión, J. 1940 *Problemas sociales: El negro —Haití, Estados Unidos, Puerto Rico. Vol. 2* (San Juan: Boletín de la Universidad de Puerto Rico, X / Negociado de materiales, imprenta, y transporte).
- Cooper, F.; Holt, T. C. y Scott, R. J. 2000 *Beyond Slavery: Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Postemancipation Societies* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Cope, R. D. 1994 *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Cottrol, R. J. 2013 *The Long, Lingering Shadow: Slavery, Race, and Law in the American Hemisphere* (Athens: University of Georgia Press).
- Cowling, C. 2013 *Conceiving Freedom: Women of Color, Gender, and the Abolition of Slavery in Havana and Rio de Janeiro* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Da Matta, R. 1997 "Notas sobre o racismo à brasileira" en Souza, J. (ed.) *Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos* (Brasília: Paralelo).
- Daily Boston Globe* 1933 "Call N.R.A.: Reply to Reds, Hitler, Fascism" en *Daily Boston Globe*, 4 de septiembre.

- Dávila, J. 2003 *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945* (Durham: Duke University Press).
- Dávila, J. 2010 *Hotel Trópico: Brazil and the Challenge of African Decolonization, 1950-1980* (Durham: Duke University Press).
- Davis, D. B. 1975 *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (Ithaca: Cornell University Press).
- De Aguiar Costa Pinto, L. 1953 *O negro no Rio de Janeiro: Relações de raças numa sociedade em mudança* (San Pablo: Companhia Editora Nacional).
- De Azevedo, T. 1953 *Les élites de couleur dans une ville brésilienne* (París: UNESCO).
- De Azevedo, T. 1975 *Democracia racial: Ideologia e realidade* (Petrópolis: Vozes).
- de la Fuente, A. 1998 "Race, National Discourse, and Politics in Cuba: An Overview" en *Latin American Perspectives*, Vol. 25, N° 3: 43-69.
- de la Fuente, A. 1999 "Myths of Racial Democracy: Cuba, 1900-1912" en *Latin American Research Review*, Vol. 34, N° 3: 39-73.
- de la Fuente, A. 2001 *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- de la Fuente, A. 2004 "Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited" en *Law and History Review*, Vol. 22, N° 2: 339-69.
- de la Fuente, A. 2010 "From Slaves to Citizens? Tannenbaum and the Debates on Slavery, Emancipation, and Race Relations in Latin America" en *International Labor and Working Class History*, Vol. 77, N° 1: 154-73.
- de la Fuente, A. y Gross, A. J. 2015 "Manumission and Freedom in the Americas. Cuba, Virginia, and Louisiana, 1500s-1700s" en *Quaderni Storici*, Vol. 148, N° 1: 15-48.
- De Melo Gomes, T. 2004 *Um espelho no palco: Identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos 1920* (Campinas: UNICAMP).
- De Moraes, E. 1922 *Branços e negros: Nos Estados Unidos e no Brasil* (Río de Janeiro: Typ. Miccolis).
- De Oliveira e Lima, M. 1914 *The Evolution of Brazil Compared with that of Spanish and Anglo-Saxon America* (Stanford: Stanford University Press) Trad. P. A. Martin.
- Di Meglio, G. 2006 ¡Viva el bajo pueblo!: la plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el rosismo 1810-1829 (Buenos Aires: Prometeo).

- Dinzey-Flores, Z. Z. 2013 *Locked In, Locked Out: Gated Communities in a Puerto Rican City* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Do Bomfim, M. 1929 *O Brasil na América: Caracterização da formação brasileira* (Río de Janeiro: Alves).
- Do Nascimento, A. 1978 *O genocídio do negro brasileiro* (Río de Janeiro: Paz e Terra).
- Do Nascimento, A. (ed.) 1968 *O Negro revoltado* (Río de Janeiro: Edições GRD).
- Do Nascimento, A. y Larkin Nascimento, E. 2003 “Apresentação” en *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro* (San Pablo: Editora 34).
- Do Valle Silva, N. 1978 “Black-White Income Differentials: Brazil, 1960”, Tesis doctoral, University of Michigan.
- Douglass, H. R. 1940 “The Education of Negro Youth for Modern America: A Critical Summary” en *The Journal of Negro Education*, Vol. 9, N° 3: 534-46.
- Du Bois, W. E. B. 1915 “Purity of Blood” en *Crisis: A Record of the Darker Races*, abril, pp. 276-83.
- Duany, J. 2002 *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Dubois, L. 2006 “An Enslaved Enlightenment: Rethinking the Intellectual History of the French Atlantic” en *Social History*, Vol. 31, N° 1: 1-14.
- Dzidzienyo, A. 1971 *The Position of Blacks in Brazilian Society* (Londres: Minority Rights Group).
- Eagleton, T. 1991 *Ideology: An Introduction* (Londres / Nueva York: Verso).
- Edwards, E. 2014 “Mestizaje, Córdoba’s Patria Chica: Beyond the Myth of Black Disappearance in Argentina” en *African and Black Diaspora*, Vol. 7, N° 2: 89-104.
- Elena, E. 2017 “Nation, Race, and Latin Americanism in Argentina: The Life and Times of Manuel Ugarte, 1900s-1960s” en Bryce, B. y Sheinin, D. M. K. (eds.) *Making Citizens in Argentina* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Elena, E. 2016 “Argentina in Black and White: Race, Peronism, and the Color of Politics, 1940s to the Present” en Alberto, P. L. y Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Enck-Wanzer, D. (ed.) 2010 *The Young Lords: A Reader* (Nueva York: New York University Press).

- Erman, S. 2008 "Meanings of Citizenship in the U.S. Empire: Puerto Rico, Isabel González, and the Supreme Court, 1898 to 1905" en *Journal of American Ethnic History*, Vol. 27, N° 4: 5-33.
- Feldman, H. 2006 *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Fernandes, F. 2008 [1964] *A integração do negro na sociedade de classes* (San Pablo: Globo).
- Ferreira da Silva, D. 1998 "Facts of Blackness: Brazil Is Not Quite the United States... and Racial Politics in Brazil?" en *Social Identities*, Vol. 4, N° 2: 201-34.
- Ferrer, A. 1999 *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Ferrer, A. 2014 *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Fields, B. J. 1982 "Race and Ideology in American History" en Kousser, J. M. y Macpherson, J. (eds.) *Region, Race, and Reconstruction: Essays in Honor of C. Vann Woodward* (Oxford / Nueva York: Oxford University Press).
- Figueroa, L. A. 2005 *Sugar, Slavery, and Freedom in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Fischer, B. 2004 "Quase pretos de tão pobres? Race and Social Discrimination in Rio de Janeiro's Twentieth-Century Criminal Courts" en *Latin American Research Review*, Vol. 39, N° 1: 31-59.
- Fischer, B. 2008 *A Poverty of Rights: Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio de Janeiro* (Stanford: Stanford University Press).
- Flores, J. 2010 *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning* (Nueva York: Routledge).
- Fontaine, P. M. (ed.) 1985 *Race, Class, and Power in Brazil* (Los Angeles: Center for Afro-American Studies, University of California).
- French, J. 2009 *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- French, J. D. 2000 "The Missteps of Anti-Imperialist Reason: Bourdieu, Wacquant and Hanchard's Orpheus and Power" en *Theory, Culture & Society*, Vol. 17, N° 1: 107-28.
- Freyre, G. 1941 "Brazil and the International Crisis" en *The Journal of Negro Education*, Vol. 10, N° 3: 510-14.

- Freyre, G. 1943 [1933] *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (Río de Janeiro: Olympio).
- Frigerio, A. 2000 *Cultura negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto* (Buenos Aires: UCA -FaCSyE).
- Frigerio, A. 2006 “‘Negros’ y ‘blancos’ en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales” en Maronese, L. (ed.) *Buenos Aires negra: identidad y cultura* (Buenos Aires: CPPHC).
- Frigerio, A. 2009 “Luis D’Elía y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares” en *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, N° 8: 13-43.
- Fry, P. 1995 “O que a cinderela negra tem a dizer sobre a ‘política racial’ no Brasil” en *Revista USP*, N° 28: 122-35.
- Fry, P. 1996 “Por quê o Brasil é diferente?” en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 11, N° 31: 178-82.
- Fry, P. 2000 “Politics, Nationality, and the Meanings of ‘Race’ in Brazil” en *Daedalus*, Vol. 129, N° 2: 83-118.
- Fry, P. et al. 2007 *Divisões perigosas: Políticas raciais no Brasil contemporâneo* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Gamio, M. 1929 “Observations on Mexican Immigration into the United States” en *Pacific Affairs*, Vol. 2, N° 8: 463-69.
- Geler, L. 2010 *Andares negros, caminos blancos: afroporteños, estado y nación: Argentina a fines del siglo XIX* (Rosario: Prohistoria / TEIAA).
- Geler, L. 2014 “Afro-Porteños at the End of the Nineteenth Century: Discussing the Nation” en *African and Black Diaspora: An International Journal*, Vol. 7, N° 2: 105-18.
- Geler, L. 2016 “African Descent and Whiteness in Buenos Aires: Impossible Mestizajes in the White Capital City” en Alberto, P. L. y Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Genovese, E. D. 1968 “Materialism and Idealism in the History of Negro Slavery in the Americas” en *Journal of Social History*, Vol. 1, N° 4: 371-94.
- Godreau, I. P. 2015 *Scripts of Blackness: Race, Cultural Nationalism, and US Colonialism in Puerto Rico* (Champaign: University of Illinois Press).
- Gomes, F. y Domingues, P. (eds.) 2014 *Políticas da raça: Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil* (San Pablo: Selo Negro).
- Gomes da Cunha, O. M. 2002 *Intenção e gesto: Pessoa, cor e a*

- produção cotidiana da in)diferença no Rio de Janeiro, 1927-1942* (Rio de Janeiro: Presidência da República / Arquivo Nacional).
- Gomes da Cunha, O. M. y Gomes, F. 2007 *Quase-cidadão: Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora FGV).
- González, A. 2010 *Afro-Mexico: Dancing between Myth and Reality* (Austin: University of Texas Press).
- Gordon, M. W. 1949 "Race Patterns and Prejudice in Puerto Rico" en *American Sociological Review*, Vol. 14, N° 2: 294-301.
- Gould, J. L. 1998 *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965* (Durham: Duke University Press).
- Graden, D. 1996 "An Act 'Even of Public Security': Slave Resistance, Social Tensions, and the End of the International Slave Trade to Brazil, 1835-1846" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 76, N° 2: 249-82.
- Graham, J. L. 2010 "Representations of Racial Democracy: Race, National Identity, and State Cultural Policy in the United States and Brazil, 1930-1945", Tesis doctoral, University of Chicago.
- Graham, J. L. 2014 "A virada antirracista do Partido Comunista do Brasil, a Frente Negra Brasileira e a Ação Integralista Brasileira na década de 1930" en Gomes, F. y Domingues, P. (eds.) *Políticas da raça: Experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil* (San Pablo: Selo Negro).
- Graham, R. (ed.) 1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press).
- Graham, R. 1999 "Free African Brazilians and the State in Slavery Times" en Hanchard, M. (ed.) *Racial Politics in Contemporary Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Grinberg, K. 2002 *O fador dos brasileiros: Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Gross, A. J. 2008 *What Blood Won't Tell: A History of Race on Trial in America* (Cambridge: Harvard University Press).
- Gross, A. J. y de la Fuente, A. 2013 "Slaves, Free Blacks, and Race in the Legal Regimes of Cuba, Louisiana, and Virginia: A Comparison" en *North Carolina Law Review*, N° 91: 1.699-1.756.
- Guerra, L. 2005 *The Myth of José Martí: Conflicting Nationalisms in Early Twentieth-Century Cuba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Guerrón-Montero, C. 2006 "Racial Democracy and Nationalism in Panama" en *Ethnology*, Vol. 45, N° 3: 209.

- Guimarães, A. S. A. 1999 *Racismo e anti-racismo no Brasil* (San Pablo: Editora 34).
- Guimarães, A. S. A. 2002 *Classes, raças e democracia* (San Pablo: Editora 34).
- Guimarães, A. S. A. 2006 “Depois da democracia racial” en *Tempo Social*, Vol. 18, N° 2: 269-87.
- Guimarães, A. S. A. 2007 “Racial Democracy” en Souza, J. y Sinder, V. (eds.) *Imagining Brazil* (Lanham Lexington Books).
- Guridy, F. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Guzmán, F. 2010 *Los claroscuros del mestizaje: negros, indios y castas en la Catamarca colonial* (Córdoba: Encuentro).
- Guzmán, F. 2016 “Manuel M. Barbarín: esclavizado, libre, político y militar 1781-1834 Un análisis sobre las categorías y sus significaciones en tiempos de Revolución e Independencia”, Presentado en *Latin American Studies Association International Congress*, Nueva York, 30 de mayo.
- Hanchard, M. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Hanchard, M. 1996 “Resposta a Luíza Bairros” en *Afro-Ásia*, N° 18: 227-34.
- Hanchard, M. 2003 “Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-Imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant” en *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, N° 4: 5-29.
- Hanke, L. 1940 “Plain Speaking About Latin America” en *Harper's Magazine*, 1 de junio.
- Hasenbalg, C. 1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Río de Janeiro: Graal).
- Hasenbalg, C. 1996 “Entre o mito e os fatos: Racismo e relações raciais no Brasil” en Maio, M. C. y Ventura Santos, R. (eds.) *Raça, ciência e sociedade* (Río de Janeiro: Fiocruz / Centro Cultural Banco do Brasil).
- Hasenbalg, C. y Do Valle Silva, N. 1988 *Estrutura social, mobilidade e raça* (San Pablo: Vértice).
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Helg, A. 2004 *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Hellwig, D. J. 1992 *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise* (Filadelfia: Temple University Press).
- Henderson, T. J. 2011 "Bracero Blacklists: Mexican Migration and the Unraveling of the Good Neighbor Policy" en *The Latin Americanist*, Vol. 55, N° 4: 199-217.
- Hernández, T. K. 2013 *Racial Subordination in Latin America: The Role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights Response* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Herrera Salas, J. M. 2005 "Ethnicity and Revolution: The Political Economy of Racism in Venezuela" en *Latin American Perspectives*, Vol. 32, N° 2: 72-91.
- Hertzman, M. 2013 *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Hoffnung-Garskof, J. 2008 *A Tale of Two Cities: Santo Domingo and New York after 1950* (Princeton: Princeton University Press).
- Hoffnung-Garskof, J. 2009 "The World of Arturo Schomburg: Afro-Latinos, African Americans, and the Antillean Independence Movement, 1879-1914" en Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) *Afro-Latin@s in the United States: A Reader* (Durham: Duke University Press).
- Hoffnung-Garskof, J. 2011 "To Abolish the Law of Castes: Merit, Manhood, and the Problem of Colour in the Puerto Rican Liberal Movement, 1873-92" en *Social History*, Vol. 36, N° 3: 312-42.
- Hoffnung-Garskof, J. 2012 "Latin American Studies and United States Foreign Policy" en *International Institute Journal, University of Michigan*, Vol. 2, N° 1: 8-12.
- Hoffnung-Garskof, J. 2018 *Racial Migrations: New York City and the Revolutionary Politics of the Spanish Caribbean, 1850-1910* (Princeton: Princeton University Press).
- Holt, T. C. 1992 *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Jiménez Román, M. 2010 "Check Both! Afro-Latin@s and the Census" en *NACLA Report on the Americas*, Vol. 43, N° 6: 38-39.
- Johnson, L. 2011 *Workshop of Revolution: Plebeian Buenos Aires and the Atlantic World, 1776-1810* (Durham: Duke University Press).
- Johnson, P. 2002 *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé* (Oxford / Nueva York: Oxford University Press).

- Joseph, T. 2015 *Race on the Move: Brazilian Migrants and the Global Reconstruction of Race* (Stanford: Stanford University Press).
- Kamel, A. 2006 *Não somos racistas: Uma reação aos que nos querem transformar em uma nação bicolor* (San Pablo: Nova Fronteira).
- Karush, M. B. 2012 “Blackness in Argentina: Jazz, Tango and Race Before Perón” en *Past & Present*, Vol. 216, N° 1: 215-45.
- Katznelson, I. 2005 *When Affirmative Action Was White: An Untold History of Racial Inequality in Twentieth-Century America* (Nueva York: Norton).
- Kennedy, P. W. 1971 “Race and American Expansion in Cuba and Puerto Rico, 1895-1905” en *Journal of Black Studies*, Vol. 1, N° 3: 306-16.
- Kinsbruner, J. 1996 *Not of Pure Blood: The Free People of Color and Racial Prejudice in Nineteenth-Century Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).
- Klein, H. S. y Vinson, B. 2007 *African Slavery in Latin America and the Caribbean* (Oxford / Nueva York: Oxford University Press).
- Knight, A. 1990 “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940” en Graham, R. (ed.) *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press).
- Kutzinski, V. M. 1993 *Sugar’s Secrets: Race and the Erotics of Cuban Nationalism* (Charlottesville: University Press of Virginia).
- Lane, J. 2005 *Blackface Cuba, 1840-1895* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Lara, S. H. 1988 *Campos da violência: Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808* (Río de Janeiro: Paz e Terra).
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Lewis, G. K. 1963 *Puerto Rico: Freedom and Power in the Caribbean* (Nueva York: New York University Press).
- Lewis, L. A. 2012 *Chocolate and Corn Flour: History, Race, and Place in the Making of “Black” Mexico* (Durham: Duke University Press).
- Little, G. 1942 “Puerto Rican National Pride and Democracy Are Real World Models!” en *Pittsburgh Courier*, 7 de marzo.
- Locke, A. L. 1944 “The Negro in the Three Americas” en *The Journal of Negro Education*, Vol. 13, N° 1: 7-18.
- Logan, E. 2010 “Each Sheep with Its Mate: Marking Race and Legitimacy in Cuban Ecclesiastical Archives, 1890-1940” en *The*

- New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, Vol. 84, N° 1: 5-39.
- Logan, R. 1933 “No Color Line Down in Cuba, Logan Finds” en *The Baltimore Afro-American*, 9 de septiembre.
- Logan, R. 1941 “The Crisis of Democracy in the Western Hemisphere” en *The Journal of Negro Education*, Vol. 10, N° 3: 344-52.
- Lovell, P. A. 1994 “Race, Gender, and Development in Brazil” en *Latin American Research Review*, Vol. 29, N° 3: 7-35.
- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Nueva York: Oxford University Press).
- Maio, M. C. 1999 “O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50” en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 14, N° 41: 141-58.
- Marinho de Azevedo, C. M. 1987 *Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites—século XIX* (San Pablo: Annablume).
- Marinho de Azevedo, C. M. 2005 “A recusa da ‘raça’: Anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830” en *Horizontes Antropológicos*, Vol. 11, N° 24: 297-320.
- Martí, J. 1893 “Mi raza” en *Patria*, 16 de abril.
- Martí, J. 2012 [1891] “Nuestra América” en Martí, J. *Nuestra América* (Barcelona: Linkgua Digital).
- Martínez, M. E. 2008 *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press).
- Martínez Alier, V. 1974 *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Martínez-Echazábal, L. 1998 “Mestizaje and the Discourse of National/ Cultural Identity in Latin America, 1845-1959” en *Latin American Perspectives*, Vol. 25, N° 3: 21-42.
- Marx, A. W. 1998 *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Matory, J. L. 2005 *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* (Princeton: Princeton University Press).
- Mattos, H. 1995 *Das cores do silêncio: Os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil século XIX* (Río de Janeiro: Arquivo Nacional).
- McCann, B. 2004 *Hello, Hello Brazil: Popular Music in the Making of Modern Brazil* (Durham: Duke University Press).

- McGraw, J. 2014 *The Work of Recognition: Caribbean Colombia and the Postemancipation Struggle for Citizenship* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Mintz, S. 1959 "Labor and Sugar in Puerto Rico and in Jamaica, 1800-1850" en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1, N° 3: 273-81.
- Mintz, S. 1971 "Groups, Group Boundaries and the Perception of 'Race'" *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 13, N° 4: 437-50.
- Montañez, L. 1993 *El racismo oculto de una sociedad no racista* (Caracas: Fondo Editorial Tropykos).
- Moore, R. D. 1997 *Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Moore, R. D. 2006 *Music and Revolution: Cultural Change in Socialist Cuba* (Berkeley: University of California Press).
- Moreno Fragnals, M. 1978 *El ingenio, complejo económico social cubano del azúcar*. 3 Vols. (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Morrison, K. Y. 2010 "Slave Mothers and White Fathers: Defining Family and Status in Late Colonial Cuba" en *Slavery and Abolition*, Vol. 31, N° 1: 29-55.
- Moura, C. 1988 *Sociologia do negro brasileiro* (San Pablo: Ática).
- Movimento Pardo-Mestiço Brasileiro - Nação Mestiça 2006 "Nota de Repúdio do Nação Mestiça ao racismo contido no 'Estatuto da Igualdade Racial'", 23 de abril. En <www.nacaomestica.org/noticia_060421_repudio_estatuto.htm>.
- Myrdal, G. 1944 *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (Nueva York: Harper).
- Nascimento, Á. 2008 *Cidadania, cor e disciplina na revolta dos marinheiros de 1910* (Rio de Janeiro: FAPERJ / Mauad X).
- New York - Amsterdam News* 1943 "'Democracy Really Works in Brazil': Scholar Makes Timely Study of Racial Harmony in Brazilian Life" en *New York - Amsterdam News*, 2 de octubre.
- Nobles, M. 2000 *Shades of Citizenship: Race and the Census in Modern Politics* (Stanford: Stanford University Press).
- Nobles, M. 2005 "The Myth of Latin American Multiracialism" en *Daedalus*, Vol. 134, N° 1: 82-87.
- Nunes, Z. 2008 *Cannibal Democracy: Race and Representation in the Literature of the Americas* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

- Omi, M. y Winant, H. 2014 [1986] *Racial Formation in the United States* (Nueva York / Londres: Routledge).
- Ortiz, F. 2014 [1978] *Contrapunteo del tabaco y el azúcar* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Otero, H. 1997 “Estadística censal y construcción de la nación. El caso argentino, 1869-1914” en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*, Vol. 3, N° 16-17: 123-49.
- O’Toole, R. 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Owensby, B. 2005 “Toward a History of Brazil’s ‘Cordial Racism’: Race beyond Liberalism” en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 47, N° 2: 318-47.
- Pappademos, M. 2011 *Black Political Activism and the Cuban Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Paschel, T. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Pereira, A. 2013 *O mundo negro: Relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil* (Río de Janeiro: Universidade Federal Fluminense).
- Pérez, L. A. 2008 *Cuba in the American Imagination: Metaphor and the Imperial Ethos* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Pinho, P. 2010 *Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia* (Durham: Duke University Press).
- Pite, R. 2016 “La cocina criolla: A History of Food and Race in Twentieth-Century Argentina” en Alberto, P. L. y Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Preece, H. 1945 “Unity, Equality without Racial Discrimination: The Negro in Latin America” en *Cleveland Call and Post*, 28 de abril.
- Purcell, T. W. 1985 “Dependency and Responsibility: A View from West Indians in Costa Rica” en *Caribbean Quarterly*, Vol. 31, N° 3-4: 1-15.
- Putnam, L. 2002 *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Putnam, L. 2013 *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Quijada, M. 2000 "Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra" en Quijada, M.; Bernand, C. y Schneider, A. (eds.) *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX* (Madrid: CSIC).
- Rahier, J. M. 2003 "Mestizaje, Mulataje, Mestiçagem in Latin American Ideologies of National Identities" en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 8, N° 1: 40-51.
- Ramos, A. 1941a "The Negro in Brazil" en *The Journal of Negro Education*, Vol. 10, N° 3: 515-23.
- Ramos, A. 1941b "The Scientific Basis of Pan-Americanism" en *The Inter-American Quarterly*, N° 3: 28-35.
- Rappaport, J. 2014 *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada* (Durham: Duke University Press).
- Reichmann, R. L. (ed.) 1999 *Race in Contemporary Brazil: From Indifference to Inequality* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- René, J. A. 2014 "Le Culte de l'égalité: Une exploration du processus de formation de l'État et de la politique populaire en Haïti au cours de la première moitié du dix-neuvième siècle", Tesis doctoral, Concordia University, Montreal.
- Rodríguez-Silva, I. M. 2012 *Silencing Race: Disentangling Blackness, Colonialism, and National Identities in Puerto Rico* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Rogler, C. 1940 *Comerio, a Study of a Puerto Rican Town* (Lawrence: University of Kansas Press).
- Rojas, R. 1951 [1924] *Eurindia: ensayo de estética sobre las culturas americanas* (Buenos Aires: Losada).
- Romo, A. 2010 *Brazil's Living Museum: Race, Reform, and Tradition in Bahia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Roseberry, W. 1994 "Hegemony and the Language of Contention" en Joseph, G. M. y Nugent, D. (eds.) *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Durham: Duke University Press).
- Roseblatt, K. A. 2009 "Other Americas: Transnationalism, Scholarship, and the Culture of Poverty in Mexico and the United States" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 89, N° 4: 603-641.
- Rout, L. B. 1973 *Sleight of Hand: Brazilian and American Authors Manipulate the Brazilian Racial Situation, 1910-1951* (Washington: Academy of American Franciscan History).

- Rout, L. B. 1976 *The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day* (Cambridge / Londres: Cambridge University Press).
- Safa, H. I. 1998 "Introduction" en *Latin American Perspectives*, Vol. 25, N° 3: 3-20.
- Sanders, J. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Sanders, J. 2014 *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Sansone, L. 2003 *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Santiago-Valles, K. A. 1994 *Subject People and Colonial Discourses: Economic Transformation and Social Disorder in Puerto Rico, 1898-1947* (Albany: State University of New York Press).
- Scarano, F. A. 1984 *Sugar and Slavery in Puerto Rico: The Plantation Economy of Ponce, 1800-1850* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Schmidt-Nowara, C. 1999 *Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Schuyler, G. S. 1948 "Brazilian Color Bias Growing More Rampant" en *Pittsburgh Courier*, 4 de septiembre.
- Scott, R. J. 1988 "Exploring the Meaning of Freedom: Postemancipation Societies in Comparative Perspective" en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 68, N° 3: 407-28.
- Scott, R. J. 1994 "Defining the Boundaries of Freedom in the World of Cane: Cuba, Brazil, and Louisiana after Emancipation" en *American Historical Review*, Vol. 99, N° 1: 70-102.
- Scott, R. J. 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Seigel, M. 2009 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).
- Serra y Montalvo, R. 1907 *Para blancos y negros. Ensayos políticos, sociales y económicos* (La Habana: El Score).
- Sheriff, R. 2001 *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Shumway, J. 2005 *The Case of the Ugly Suitor and other Histories of Love, Gender, and Nation in Buenos Aires, 1776-1870* (Lincoln: University of Nebraska Press).

- Sidanius, J.; Peña, Y. y Sawyer, M. 2001 "Inclusionary Discrimination: Pigmentocracy and Patriotism in the Dominican Republic" en *Political Psychology*, Vol. 22, N° 4: 827-51.
- Simpson, E. N. 1927 "Review of *Aspects of Mexican Civilization; Some Mexican Problems*, por José Vasconcelos et al." en *International Journal of Ethics*, Vol. 38, N° 1: 106-7.
- Skidmore, T. E. 1974 *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (Oxford / Nueva York: Oxford University Press).
- Skidmore, T. E. 1983 "Race and Class in Brazil: Historical Perspectives" en *Luso-Brazilian Review*, Vol. 20, N° 1: 104-18.
- Slotkin, R. 1986 "Myth and the Production of History" en Bercovitch, S. y Jehlen, M. (eds.) *Ideology and Classic American Literature* (Cambridge / Nueva York: Cambridge University Press).
- Smith, M. 2009 *Red and Black in Haiti: Radicalism, Conflict, and Political Change, 1934-1957* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Soares de Carvalho, M. 2000 *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Stannard Baker, R. 1914 "The Burden of Being White" en *American Magazine*.
- Stein, S. J. 1961 "Freyre's Brazil Revisited: A Review of New World in the Tropics" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 41, N° 1: 111.
- Stepan, N. 1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press).
- Sue, C. 2013 *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico* (Oxford / Nueva York: Oxford University Press).
- Tannenbaum, F. 1992 [1946] *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (Boston: Beacon Press).
- Telles, E. 2004 *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Telles, E. y Flores, R. 2013 "Not Just Color: Whiteness, Nation, and Status in Latin America" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 93, N° 3: 411-49.
- Telles, E. y PERLA 2014 *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Toplin, R. B. 1971 "Reinterpreting Comparative Race Relations: The United States and Brazil" en *Journal of Black Studies*, Vol. 2, N° 2: 135-55.
- Torres-Saillant, S. 2000 "The Tribulations of Blackness: Stages in Dominican Racial Identity" en *Callaloo*, Vol. 23, N° 3: 1.086-1.111.
- Turits, R. L. 2002. "A World Destroyed, a Nation Imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 82, N° 3: 589-635.
- Twinam, A. 2015 *Purchasing Whiteness: Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies* (Stanford: Stanford University Press).
- Twine, F W. 1998 *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Ugarte, M. 1920 *El porvenir de la América española. La raza, la integridad territorial y moral, la organización interior* (Valencia: Prometeo).
- Vasconcelos, J. 1976 [1935] "Going to School in Texas" en *Review: Literature and Arts of the Americas*, Vol. 10, N° 17: 14-20.
- Vasconcelos, J. 1979 [1925] *La raza cósmica* (Los Angeles: Centro de Publicaciones, Department of Chicano Studies, California State University, Los Angeles).
- Velasco e Cruz, M. C. 2006 "Puzzling Out Slave Origins in Rio de Janeiro Port Unionism: The 1906 Strike and the Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 86, N° 2: 205-45.
- Vinson, B. (ed.) 2009 *Black Mexico: Race and Society from Colonial to Modern Times* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Viotti da Costa, E. 1985 *The Brazilian Empire: Myths and Histories* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wade, P. 1986 "Patterns of Race in Colombia" en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 5, N° 2: 1.
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Wade, P. 2000 *Music, Race and Nation: Música Tropical in Colombia* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wade, P. 2004 "Images of Latin American Mestizaje and the Politics of Comparison" en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 23, N° 3: 355-66.

- Wade, P. 2005 "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 37, N° 2: 239-57.
- Wade, P. et al. (eds.) 2014 *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Wagley, C. 1963 [1952] *Race and Class in Rural Brazil* (Nueva York: UNESCO) Segunda edición.
- Walker, A. 2016 "Myths of Harmony and the Unification of Hispaniola" (Ann Arbor: University of Michigan, *mimeo*).
- Weinstein, B. 2015 *The Color of Modernity: São Paulo and the Making of Race and Nation in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Williams, E. 1969 [1942] *The Negro in the Caribbean* (Nueva York: Negro Universities Press).
- Williams, R. 1976 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (Oxford / Nueva York: Oxford University Press).
- Winant, H. 1999 "Racial Democracy and Racial Identity" en Hanchard, M. (ed.) *Racial Politics in Contemporary Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Wright, W. 1988 "The Todd Duncan Affair: Acción Democrática and the Myth of Racial Democracy in Venezuela" en *The Americas*, Vol. 44, N° 4: 441.
- Wright, W. 1990 *Café con leche: Race, Class, and National Image in Venezuela* (Austin: University of Texas Press).

III
CULTURA

CAPÍTULO 9

LIBERTADES LITERARIAS

LA AUTORIDAD DE LOS AUTORES

AFRODESCENDIENTES

Doris Sommer

Los escritores afrodescendientes de América Latina han sido y siguen siendo una fuente de inspiración para soñar, pensar, reflexionar y recordar porque, por definición, la literatura creativa supera la realidad y, por lo tanto, puede presagiar los cambios. La literatura escrita por autores afrodescendientes en América Latina es tan variada que ningún ensayo puede pretender por sí solo ofrecer un relevamiento o síntesis de los trabajos existentes en el campo. Por lo tanto, limitaré mis observaciones a algunas características estratégicas o formales comunes de la literatura primaria, aun cuando determinadas obras se mantienen apegadas a su tradición nacional y, en consecuencia, no es fácil reconocer sus vinculaciones con la producción en otros países. Los lectores tal vez compartan mi fascinación por explorar al menos una hebra de estos tejidos para exponer el tipo de libertad alcanzado por los escritores afrodescendientes: la autonomía inherente a la escritura creativa, el sentido de autoridad en la autoría. La redundancia tiene por objeto realzar las libertades que se tomaron los escritores de ficción, poesía y teatro, porque los escritores afrodescendientes a veces son presentados como informantes que representan a grupos, períodos históricos y experiencias, y no como artistas autónomos. De hecho, los escritores suelen ser la vanguardia de la conciencia colectiva. Capturan lo que Raymond Williams llamó “estructuras de sentimiento”: experiencias e intuiciones todavía

sin nombre que son demasiado nuevas para constituirse en ideologías o visiones compartidas del mundo, pero que han surgido y se abren para la reflexión compartida a través de la escritura (Williams, 1977). La literatura imaginativa comunica autodeterminación y autoestilización (*self-fashioning*), a pesar del peso de la esclavitud y el legado de la servidumbre.

Según mi interpretación, la escritura afrodescendiente en América Latina pone una atención estratégica en las decisiones literarias formales como oportunidad para ejercer autoridad, sin importar qué tan inevitable pueda ser el contenido o el tema de la escritura. Esta apreciación sobre la toma de decisiones artísticas como vehículo para la libertad vuelve significativo el estudio de la literatura más allá de la información histórica o sociológica que ofrece la escritura creativa. Aun antes de empezar a escribir, los autores creativos consideran preguntas del tipo: cómo hacer estratégicas las representaciones de los temas que tal vez no se eligieron libremente. La libertad está en el *cómo* y no en el *qué*. ¿Se escribirá como ficción, teatro, poesía? Si poesía, ¿será en verso, soneto, *coplas*, *décimas*, etc.? ¿Será trágica o irónica? ¿Será novela, cuento, poema u obra de teatro? ¿Atrapará a los lectores y espectadores por sus propias premisas tácitas respecto de valores y deseos? Antes de hacer estas elecciones artísticas, el autor dispone de un universo de opciones aún no establecidas; es como estar frente a un horizonte de libertad.

Entre las estrategias de los autores afrodescendientes cuyos efectos han cautivado a los lectores identificaré solo unas pocas y lo invito, querido lector, a continuar explorando otras contribuciones literarias, hechas en paralelo a las conocidas en el ámbito de la música y las artes. Las iniciativas que me fascinan –y que seguramente se conectan con otras estrategias que todavía no se han identificado– comparten una característica general que se vuelve el *leitmotiv* e incluso la teoría de mi interpretación: la duplicación continua y estructural de códigos, sistemas, creencias, significados, lenguajes y personas. La literatura afrodescendiente se mueve inquieta en una alternancia o contrapunto entre dos (a veces más) sistemas antagonistas, sin necesariamente querer saldar las diferencias ni pretender que un lado gane y el otro pierda. W. B. Du Bois reconoció esta inquietud enriquecedora y la calificó como “el don de una segunda mirada”, aun cuando objetaba su origen humillante al provenir de la injusticia de la Angloamérica dominada por los blancos (Du Bois, 1999). Du Bois admitió que la falta de poder genera exceso de perspectiva, aunque lamentaba los altos costos que había que pagar para tener tal beneficio filosófico. Cualquiera sea el cálculo que hagamos

de este movimiento revitalizador entre distintos puntos de vista, los escritores afrodescendientes nos recuerdan que la creatividad es más un proceso inagotable e irresuelto que un placentero producto final.

Lo que diferencia las libertades que se toman en la escritura afrodescendiente de las iniciativas, a veces comparables, de los criollos blancos para abordar las jerarquías racializadas es, creo yo, el nivel de complicidad con sus lectores. Quizás sea justo decir que los escritores negros suponen que los lectores negros reconocerán los sistemas conflictivos que estructuran la literatura, mientras que los lectores blancos pueden no ver esas señales. Los blancos pueden sorprenderse, sentir desasosiego o enojarse al descubrir las asimetrías en términos de derechos y expectativas. Hasta pueden llegar a ser el blanco de textos escritos especialmente para involucrarlos y hacerlos sentir cómplices, no del autor blanco que los expone, sino del poder asesino de los blancos que queda expuesto. (*Cecilia Valdés* [1882] escrito por Cirilo Villaverde es mi ejemplo favorito y *Sab* [1842], escrito por Gertrudis Gómez de Avellaneda, le pisa los talones). Pero ser negro obliga a autores y lectores a atravesar inevitables contracorrientes culturales. Incluso un texto escrito a pedido, como la *Autobiografía* del esclavizado Juan Francisco Manzano (1996), con la intención de propagar el abolicionismo, les hace guiños a los propios con información privilegiada que mantiene fuera del alcance de los extraños, por muy solidarios que sean. Henry Louis Gates, Jr. brinda una lección brillante al ver la diferencia en *The Signifying Monkey* (1988), un estudio de las artes verbales afroamericanas como tradición que deja a los lectores blancos con la guardia baja y disfruta de las bromas privadas entre los actores negros.

Después de un breve comentario sobre el serio deporte de posicionar a los lectores en las líneas de privilegio y de proyectar también movidas más allá de esas líneas, ofrezco algunos apuntes de referencia sobre el estudio académico de la literatura afrodescendiente en América Latina y una muestra más o menos cronológica de algunas estrategias encontradas en dicha literatura.

ESE PELIGROSO SUPLEMENTO

En general, escribir en América Latina implica conciliar una dualidad cultural que se inscribe ya en el propio nombre de la región, que no es más que un oxímoron de un adjetivo europeo para calificar a un sustantivo del Nuevo Mundo. El legado europeo en la palabra “Latina” identifica los idiomas que ayudaron a modelar los imaginarios colectivos y la comunicación de la región. “América” –pese a ser el nombre de bautismo usado por los conquistadores europeos– es la palabra

con la que los criollos habrían de desarrollar su autonomía a través de una identidad híbrida, tanto ibérica como indígena. Para esta novedad cultural que aspiraba a ser una unidad coherente de mestizos de piel clara, África constituye un elemento adicional que perturba cualquier tregua aparente entre la Europa latina y el Nuevo Mundo. El valor radica en que incluye la *diferencia*, en el sentido en que el poeta y ensayista afroamericano Audre Lorde (1984) entendía el derecho a soslayar las estructuras opresivas y el punto de apoyo para poder liberarse de “la casa del amo”. La diferencia permite el movimiento, explica Brent Hayes Edwards (2001: 66): “es precisamente esa brecha o discrepancia inquietante la que permite que la diáspora africana ‘dé un paso’ y ‘se mueva’ en varias articulaciones. La articulación es siempre un gesto extraño y ambivalente, porque, después de todo, en el cuerpo la diferencia –la separación entre los huesos o los miembros– es lo que permite el movimiento”.

África es, en los términos de Jacques Derrida, un “peligroso suplemento”, una diferencia interna que hace temblar toda construcción estable. La identidad afrodescendiente es, cuando menos, triple, comparada con la dualidad de los retóricos criollos. Agregar lo africano complica la ya desconcertante alternancia entre lo ibérico y lo americano. Introduce una pieza de arquitectura imprevista en la “ciudad letrada” que los estudiosos de la literatura habían imaginado completa, pero que ahora necesita ser rediseñada. Esta pieza extra demuestra que toda la estructura es vulnerable a otros elementos posibles que pueden sumarse sin haber sido invitados al anteproyecto del hemisferio. El diseño estándar no le ha dado mucha cabida a palabras derivadas de naciones, idiomas y espíritus africanos, por ejemplo, o a movimientos desestabilizantes entre los múltiples elementos de su identidad. Si el término América Latina describe alternancia y tensión, Afrolatinoamérica amplía exponencialmente el rango de las identidades improvisadas, porque una pieza extra presagia otra y otra más. La escritura afrodescendiente aprovecha estas oportunidades polirrítmicas y sincopadas para componer obras complejas que improvisan juegos entre modelos reconocibles, aunque ahora porosos.

Las culturas oficiales vigentes en un país u otro no tenían gusto por la contradicción dentro de sus historias nacionales. Desde hacía largo tiempo, los países soñaban con estabilizar ese movimiento incesante entre el viejo y el nuevo mundo, fijando la complejidad racial en un ideal manejable, coherente y monocromático. Un pueblo debía ser una familia nacional, con un idioma, una religión y un color. Debía ser homogéneo, de modo tal que la diferencia racial exigía el

mestizaje como proyecto patriótico. “Raza cósmica” fue el término acuñado por José Vasconcelos en un libro de 1925 que tiñó de color las campañas de neutralización racial en todo el hemisferio. Los líderes estaban seguros de que sus países (subdesarrollados e inestables) estaban en conflicto porque sus masas incultas sufrían antagonismo interracial. La solución era borrar las razas. Por supuesto que ha habido, a lo largo de la historia, medidas mucho más asesinas para eliminar las diferencias raciales. Pero la cultura del mestizaje respaldada por los Estados hizo muy poco –lo que era bastante previsible– por reducir la desigualdad. En cambio, simplemente planteó que los ciudadanos de los países ya eran híbridos, lo que oficialmente desmontaba cualquier queja sobre actos de discriminación racial y, por lo tanto, reforzaba el racismo.

Los escritores y lectores afrodescendientes eran la oveja negra de esas familias híbridas nacionales y muchos se mostraban comprensiblemente escépticos respecto de poder poner fin al racismo con la mera retórica. Había demasiados valores culturales de un lado y abusos sociales del otro que interferían en los programas oficiales destinados a borrar las marcas raciales. De cualquier modo, resignar la propia cultura no era un camino certero hacia la igualdad racial. Y los afrolatinoamericanos debían sacrificar muchos más elementos culturales que cualquier otro sector de modo tal que mantuvieron las piezas íntegras y las tensiones vivas para desarrollar la agilidad necesaria para enfrentar la multiplicidad de etiquetas y rótulos que les asignaban.

El suplemento que pretendo añadir al ya dinámico sitio de reconstrucción de los estudios literarios afrodescendientes, ampliado gracias al suplemento disruptivo que significó sumar a África en América, involucra una línea subestimada de análisis estético a través de mi proyecto en curso. Mi propósito es agregar a los estudios literarios latinoamericanos un valor –hasta ahora subestimado– que caracterice a la escritura negra como fundacional. Poner el eje en las formas literarias como otro elemento para fortificar la edificación recientemente ampliada de los estudios literarios permite volver la atención sobre las estrategias artísticas como cemento de unión. El análisis formal ha pasado de moda en los estudios literarios, especialmente al considerar la literatura con marcas étnicas, porque el formalismo ha sido supuestamente cómplice de la ideología conservadora del arte por el arte mismo. Esto ayuda a explicar por qué los Estudios Culturales a menudo evitan incursionar en los confines privilegiados de lo que Ángel Rama llamó “la ciudad letrada”. El campo contestatario e interdisciplinario de los Estudios Culturales prefiere centrarse

en las artes populares y formular preguntas tomadas de la historia, la etnografía y la sociología y no de la estética. Este cambio de enfoque de la estética a las prácticas populares demuestra qué tan escurridiza puede ser la palabra “cultura”. Raymond Williams (1976) se preocupó por el término después de regresar a Oxford desde el frente de batalla de la Segunda Guerra Mundial cuando comprendió que las palabras clave más comunes ya no le resultaban claras. Para entonces, la “cultura” había pasado a significar un sistema compartido de creencias y prácticas –para usar el lenguaje de los científicos sociales– *así como* el campo creativo del ensayo y error, en el caso de los artistas y humanistas. En otras palabras, el concepto of cultura era usado tanto para honrar los patrones sociales existentes como para interrumpir dichos patrones con provocaciones irreverentes. Dados los impulsos políticos y éticos de los Estudios Culturales, según mi interpretación, la irreverencia era valorada como una función de la cultura popular en el sentido sociológico, sin necesariamente correr las fronteras de las formas artísticas existentes. Esto ha dado lugar a que se realicen lecturas temáticas (para identificar jerarquías sociales, la continuidad de una creencia y la persistencia del legado de la desigualdad, la discriminación racial y de género, la explotación económica) en vez de poner atención a las libertades literarias.

Todos estos enfoques son urgentes y reciben con alegría la creación de una disciplina en construcción, pero el análisis literario tiene un valor agregado especial para ofrecer, que es mostrar las maniobras extraordinariamente complejas y sutiles empleadas por los artistas afrodescendientes que convierten condiciones materiales y políticas desmoralizantes en triunfos creativos. Esas victorias deberían contar a la hora de reclamar un territorio cultural, aun cuando esos artistas hayan sido exiliados o mártires. Si bien los temas fundamentales (el legado africano, la esclavitud y sus secuelas en la codificación del color y en las identidades que se tejen a través de los lazos nacionales y transnacionales) proporcionan una base común para las construcciones literarias y las experiencias históricas (junto con las narrativas e interpretaciones compartidas generadas en torno de tales temas) y preparan las condiciones para la escritura creativa, elijo poner de relieve el arte. Porque el arte es siempre nuevo e irreverente; esas son sus marcas distintivas. Es a través del acto de escribir literatura que el peso de la experiencia se convierte en una chispa que enciende la creatividad. El trabajo de los escritores depende de poder arrebatar cierta dosis de libertad para moldear el material existente y transformarlo en otra cosa. Los escritores creativos no reconocen simplemente el mundo tal como es y ha sido: intervienen sobre el mundo con su aporte

fresco que abre nuevas estructuras de sentimientos y pensamientos. Los artistas, en este sentido, no son víctimas, sino sujetos en el sentido cabal de quienes hacen una contribución al mundo, entendido como un proyecto en plena elaboración.

EL CAMPO DE LA LITERATURA AFROLATINOAMERICANA

Tiene sentido que este campo en general haya sido primero relevado y luego descrito a la distancia, desde los Estados Unidos, porque dentro de América Latina los escritores negros habían sido leídos en el contexto de las tradiciones literarias de sus respectivos países y no en el de las relaciones transnacionales. Durante el desarrollo de los estudios afroamericanos en los Estados Unidos, en las décadas de los sesenta y los setenta, el resultado fue darle un abrazo fraterno a la escritura española y portuguesa de escritores afrodescendientes y confirmar que tenían un aire familiar. La distancia en espacio e idioma no descarta una historia compartida en suelo americano como lugar de destino del comercio atlántico de esclavos. Más aún, varios intelectuales negros de América Latina habrían de emigrar al Norte, donde su trabajo fue recibido con más entusiasmo que en sus propios países de origen.

Entre los académicos norteamericanos pioneros en este campo en América Latina cabe mencionar a Miriam DeCosta, nacida en Alabama. Su *Blacks in Hispanic Literature* (1977; véase también DeCosta-Willis, 2003) es una colección de ensayos que muestran el esfuerzo colectivo por desarrollar estudios interculturales sobre los parecidos familiares en la literatura. Richard Jackson (1979; véase también Jackson, 1997) no tardó en publicar *Black Writers in Latin America* en el mismo año que Martha Cobb publicó *Harlem, Haiti, and Havana: A Comparative Critical Study of Langston Hughes, Jacques Roumain, Nicolás Guillén* (Cobb, 1979). Luego, Marvin Lewis relevó nuevas rutas a las antiguas raíces (parafraseando el título de un ensayo de Dorothy Mosby sobre Costa Rica [Mosby, 2012]) para desarrollar lecturas sostenidas de escritores negros en determinados países, como Venezuela, Argentina y el África ecuatorial (Lewis, 1983, 1992, 1996, 2007). Los ensayos y las investigaciones específicas convocaban a académicos y lectores a comprometerse con obras literarias admirables escritas por afrodescendientes en América Latina. Un volumen reciente publicado por Jerome Branche (2015) supo aprovechar las contribuciones del pasado y del presente realizadas por pioneros del campo. Por ejemplo, Richard Jackson agregó a sus ya amplias investigaciones (Jackson, 1979, 1988, 1997) y bibliografías cuidadosamente anotadas (Jackson, 1980, 1989) un estudio sobre las influencias bidireccionales de los escritores negros en los Estados Unidos y en

América Latina (Jackson 1998); Marvin Lewis creó el Afro-Romance Institute for Languages and Literatures of the African Diaspora en la Universidad de Missouri.¹

Si el grado de separación geográfica respecto de América Latina permitió a una primera generación de estudiosos norteamericanos proyectar hacia el sur una visión amplia del paisaje literario existente fue para complementar el trabajo de los estudiosos locales que tendían a centrarse en la literatura definida por fronteras nacionales. Un efecto duradero de este movimiento expansivo por la lectura de las obras literarias de escritores afrodescendiente es que aun cuando una investigación en particular se dedique a un solo autor o a una única obra, el área general de América Latina sigue siendo el contexto desde el cual se realizan todas las conexiones y comparaciones. Esta alternancia entre lecciones locales y patrones regionales –formaciones nacionales y dinámicas transnacionales– describe el ritmo de los Estudios Latinoamericanos en general. A partir de las ansiedades que despertó la Guerra Fría entre el empresariado y el gobierno de los Estados Unidos respecto de los países que estaban demasiado cerca como para quedar fuera de la órbita de los intereses institucionales y de la ideología de libre mercado, nació un movimiento nervioso en el interior de cada país y entre los países con algunas características en común y otras diferentes. Los estudios regionales en los Estados Unidos comenzaron, en general, como *vigilantismo* académico. Pero, por un efecto búmeran típico y crónico de los estudios y actos de vigilancia de la región, América Latina acabó conquistando los corazones y la mente de sus inquisidores. Ya en la década de los setenta, esta reversión sentimental, que pasó del interés calculado a la admiración y el deseo, había tirado por la borda algunos de los impulsos controladores sobre los estudios regionales, a la vez que en el Norte se desarrollaban programas de estudios afrodescendientes. En Estados Unidos, algunos estudiosos proféticos entendieron que había una necesidad imperiosa por desarrollar proyectos paralelos en América Latina, donde habían desembarcado muchos más africanos en condición de esclavos y donde la retórica nacionalista proclamaba típicamente que el racismo ya no existía, como una táctica para desestimar las secuelas de la esclavitud. De hecho, algunos latinoamericanos despreciados por su raza y disgustados con la política, entre ellos Abdías do Nascimento y Carlos Guillermo Wilson, ayudaron a fundar los Estudios Afro y Puertorriqueños en los Estados Unidos, (véase el Capítulo 15 en este volumen).

1 Véase: <www.afroromance.missouri.edu>.

Los discípulos de estos pioneros ahora tienen ante sí el campo abierto de la Literatura Afrolatinoamericana, que, gracias a ellos, está bien consolidado y preparado para la investigación y actualizaciones continuas. Los investigadores actuales y futuros ahora pueden cultivar algunas áreas aún no desarrolladas de la crítica literaria en más países de lo que la mayoría de los ajenos –y muchos de los propios– asocian con experiencias y expresiones artísticas significativas de la población afrodescendiente. Mis propias referencias centradas necesariamente en unos pocos autores y obras no pueden seguir la convención de un orden geográfico e histórico en un ensayo demasiado breve y, a la vez, demasiado abarcador. Ese trabajo ya ha sido realizado principalmente por los investigadores mencionados, a quienes debo mi reconocimiento, y gratitud, como trabajo fundacional de las investigaciones actuales, la mía incluida. La reflexión que ofrezco no pretende resumir el trabajo exhaustivo de muchos escritores e historiadores literarios, como tampoco abordar el campo con la lente puesta en los temas propios de la literatura afrodescendiente, como ya expliqué. En cambio, pondré el foco en la forma, a fin de hacer un aporte dentro de lo que esté a mi alcance, con las herramientas que me ha dado mi formación, al tiempo que me ocuparé de señalar a mis lectores las principales contribuciones de los expertos en el campo.

Los temas están dados, en forma indeleble; no han sido elegidos libremente. Están dados por el peso trágico y dramático de la historia. Nadie que escriba seriamente en un marco afrodescendiente puede ignorar las experiencias del comercio triangular, los siglos de esclavitud, la discriminación residual y monstruosa, los movimientos heroicos de resistencia y la formación de la identidad híbrida. Poner la atención en estos temas ofrecería continuidad en las dimensiones de espacio y tiempo y confirmaría el legado compartido que alimenta las tradiciones literarias de los escritores negros que escriben en inglés y en los idiomas ibéricos, en consonancia con la línea seguida por las ciencias sociales. Pero la atención humanística a la forma literaria ofrece un orden diferente de continuidad con una ventaja paradójicamente política: una línea de experimentación literaria puede alterar la jerarquía de la historia con una nueva autoridad no autorizada. Los escritores no piden permiso para usar los materiales y métodos disponibles; los toman. Y leer en busca de las decisiones estratégicas permite apreciar de qué manera los escritores usan los temas de la aflicción como materia prima con la cual crear algo nuevo, algo que lleve la marca de la libertad para generar un estilo y un sello personal. En el simple acto de escribir ya hay un tipo de autonomía. Las aflicciones identifican a las víctimas de la historia como objetos de la actividad de terceros,

pero la formulación literaria muestra a las víctimas como sujetos de la historia desde el mismo momento en que se la relatan a terceros con su propia voz. Este acto entraña tomarse libertades. Los escritores son, por lo tanto, agentes y embajadores de la libertad, no tanto por lo que escriben sino por cómo lo hacen. Dado que los efectos de la esclavitud a menudo van del abuso físico a la devastación psicológica, la audaz iniciativa de autobiografiarse mediante el arte literario es un modelo poderoso y un motor del activismo.

En cierto sentido, poner el acento en la forma es seguir el camino de la historia subalterna, que lee los acontecimientos trascendentales hacia atrás para identificar a las personas, a menudo anónimas, que evidentemente tomaron decisiones consientes y planificaron estrategias. De lo contrario, no habría hechos que cambien el mundo de las personas sin derechos para documentar. Los efectos literarios son una evidencia de ello, comparables a un oficial al mando: son productos de estrategias artísticas y no temas que ya conocemos. ¿Cómo es posible que los escritores afrodescendientes hayan logrado resistir la esclavitud física y luego psicológica y se vuelvan modelos de sujetos libres? ¿Qué estrategias forman parte de sus artes verbales heredadas de África y luego combinadas con entornos iberoamericanos no buscados pero, a estas alturas, ya íntimos? Estas son mis preguntas.

PRIMEROS MAESTROS

Consideremos al poeta y autobiógrafo cubano y esclavo Juan Francisco Manzano (1797-1854). Después de ganarse la simpatía de los criollos que pagaron su manumisión, a Manzano le ofrecieron un trato que no pudo rechazar: escribir una autobiografía como pasaje a su libertad. Manzano aceptó; ¿cómo no hacerlo? Pero en el proceso se duplicó: como objeto predecible de compasión liberal y como sujeto con autoridad sorprendente para crear su propia narrativa. Cuando escribió la historia de su vida, por ejemplo, Manzano se detuvo en un momento especialmente doloroso que no podía describir. Todavía esclavizado, el escritor rehusó –o sea, se permitió hacer uso de su propio criterio– revelarlo todo, aun bajo la presión de su benefactor. Con el control en sus manos, ahora que tenía el rol de narrador, Manzano registró un momento imprudente en el que atacó a quienes transportaban a los esclavos porque lo obligaron a ver cómo azotaban a su madre. De su reacción brutal, escribió: “Estuve a punto de perder la vida [...]. Pero mejor pasemos esta escena en silencio” (Manzano, 1996: 73).

No dar esos detalles fue un modo de apropiarse de su propia vida. La estrategia de Manzano, tímida y discreta, evoca los pasajes escritos por el ex esclavo Frederick Douglass y por el fugitivo Harriet Jacobs.

Ambos tuvieron gestos similares de resistencia bajo la mirada lasciva de sus lectores blancos. Douglass y Jacobs multiplicaron y dividieron a su público lector entre los que conocían la esclavitud y los que no sabían de ella. “Me proporcionaría, por cierto, un gran placer, y añadiría materialmente interés de mi relato el poder satisfacer esa curiosidad que sé que existe en el espíritu de muchos, a través de una narración exhaustiva de todos los hechos correspondientes a mi afortunada fuga”, se burla Douglass durante el recuerdo de un momento intenso. “Pero debo privarme de este placer y de la satisfacción que esa narración proporcionaría” (Douglass, 1845; cap. 11, § 1). Jacobs también se aseguró de que los lectores escucharan su negativa como autora: “Pero no, no contaré mi propio sufrimiento; no, me destrozaría por completo el alma y derrotaría el objetivo que deseo alcanzar” (Jacobs, 1853). Tiempo después, el novelista blanco Cirilo Villaverde adoptó esa idea pero la invirtió, perversamente, cuando puso a un narrador blanco a suplicar ignorancia, no discreción. En vez de autores negros que les dicen a sus lectores que saben más de lo que eligen contar, Villaverde creó a un personaje blanco inútil como narrador de la novela nacional de Cuba, *Cecilia Valdés* (1882). Cualquiera lector de ese romance erótico e ilícito en una sociedad esclavista sabría obviamente que esa heroína de piel clara es la media hermana no reconocida del hombre blanco a quien ama. Pero el narrador se niega a conectar los puntos sueltos que muestran las perversiones de los vínculos familiares bajo los abusos de la esclavitud, abusos que exigen ser mantenidos en secreto y que finalmente conducen a situaciones de incesto. Los lectores seguramente disfrutaban de saber más que el narrador y el autor los atrapa en su propia mala fe y negación porque saben que la historia familiar depende de las mentiras que corrompen a todos (Sommer, 1999).

Saber más que los narradores blancos y saber cuándo decirlo es una marca de la escritura negra en América; es un rasgo de superposición o duplicación. Marvin Lewis lo plantea melancólicamente: “Como artistas creativos, sin embargo, [los escritores afrohispanos] cargan con el peso mayor de conocerse a sí mismos y a quienes los dominan” (Lewis, 2005: 613). Pero ese peso les permite tomar decisiones estratégicas y así se duplica su valor agregado (la “segunda mirada” de Du Bois). Jerome Branche le atribuye a una producción temprana y no convencional de poesía la formulación de un “*episteme*” afrolatinoamericano, una forma de conocer (Branche, 2015: 4). Saber quién es quién –sobre todo quién es “el negro tras de la oreja”– era un capital cultural que circulaba libremente en el Caribe, incluso entre los dominicanos que vivieron durante mucho tiempo en la negación de su

negritud hasta que las migraciones masivas de la década de los ochenta en adelante los puso en contacto periódico con afrodescendientes que parecían ser familia (Torres-Saillant, 2014). El dominicano Juan Antonio Alix (1833-1918) se había burlado de sus compatriotas con rimas sobre “El negro tras de la oreja” (Ryan, 2001).

A veces, el valor cultural agregado de ser negro en América Latina se traduce en el sencillo virtuosismo de dominar muchos códigos, como es el caso de Candelario Obeso (1849-1884). Sabía suficiente español e inglés como para traducir a Shakespeare (antes de sucumbir ante el racismo y la pobreza que lo llevaron al suicidio a los 35 años). Superaba a gramáticos exquisitos en el dominio de las reglas y en la incorporación de registros de dialecto local al lenguaje colombiano (Branche, 2015: 4). En su colección de *Cantos populares de mi tierra*, Obeso dejó al descubierto el patriotismo que surgió con la independencia nacional: era simplemente una nueva maniobra para forzar a los negros a hacer trabajos brutales, porque las guerras civiles no eran más que luchas por el poder entre los partidos políticos de la élite criolla. En los versos que siguen maldijo a ambas partes en el lenguaje rústico de los boteros negros que navegan a remo el río Magdalena.

Ricen que hai guerra
 Con lo cachacos,
 I a mi me chocan
 Los zamba-palo...
 Cuando los goros
 Sí fui sordao
 Pocque efendía
 Mi humirde rancho...

Dominar varios estilos con virtuosismo técnico es, sin duda, una estrategia para opacar a los escritores blancos, así como Sor Juana Inés de la Cruz eclipsó a los hombres de la Nueva España barroca. Frente al escepticismo machista respecto de la inteligencia femenina, Sor Juana se propuso agotar todas las posibilidades de la escritura de manera brillante en todos los géneros posibles, de sonetos a seguidillas, de salmos a la especulación científica. Los escritores negros en los tiempos de la independencia y en el período republicano posterior compartían el desafío de ocupar espacios discursivos que los blancos habían concebido como preferenciales. Al igual que Obeso, Manzano abarcó todo el espectro de géneros disponibles, “desde la oralidad afrocriolla al soneto petrarquiano” (Branche, 2015: 4). Aún más admirable es Gabriel de la Concepción Valdés, conocido como Plácido

(1809-1845). Las improvisaciones inspiradas y los poemas ocasionales de Plácido, el poeta más famoso de todas las razas de la Cuba del siglo XIX, fueron publicadas como colección en 1838, junto a sus sonetos, narrativas heroicas y poesía devocional. A veces crítico de su sociedad, del modo en que lo habría sido cualquier cubano con sentido común, Plácido fue hasta el último de sus días “la alegría de la fiesta”, en palabras de José Lezama Lima (*Damisela*, 2006). Esa vida brillante terminó precozmente, cuando las autoridades españolas reaccionaron brutalmente a los rumores de una revuelta de esclavos que señalaban a Plácido como integrante de la sospechada conspiración. “¡A la mar, a la mar!” ordenaba el heroico pirata de un poema narrativo de Plácido, de modo que la altamar pudiera limpiar a la tripulación supuestamente ilegal de la pestilencia de la corrupción que había en tierra.

Los versos de Plácido que se recitaban popularmente inspiraron a varias generaciones de poetas, así como el *boom* de poesía negra y las revistas cubanas de la década de los ochenta del siglo XIX. Después de dos levantamientos armados con el fin de lograr la independencia de Cuba –en los que los negros fueron la vanguardia, como habría de ocurrir nuevamente en la tercera guerra por la independencia, de 1895 a 1898–, las voces de los afrodescendientes se hicieron escuchar entre los blancos y entre sí gracias a diversas publicaciones. Aunque la mayor parte de la nueva escritura subrayaba su compromiso con los dignos valores de la propiedad y del patriotismo que alimentaban el proyecto nacional en común, la popularidad de las nuevas voces negras agitaba el ambiente. La innovación literaria no estaba en los temas, sino en la participación prolífica de los escritores negros, que empezaron a ocupar espacios en la esfera pública (Ryan, 2015). Eran una presencia imposible de negar, en el campo de batalla y en la ciudad letrada. Una vez más, la clave para apreciar las libertades que se tomaron es formal y no temática.

Junto con admirar el virtuosismo de alguien como Plácido que desafió a los maestros literarios blancos pero se mantuvo optimista, hay que ver también qué efecto sombrío tuvo el mulato Machado de Assis sobre sus lectores. Machado alteró la jerarquía de los gustos y valores literarios y perturbó a todos en Brasil con el suplemento peligroso de la ironía durante los últimos años del siglo XIX. Este fue un período en el que las novelas románticas y llorosas que forjaron la nación fueron perdiendo terreno ante una descarnada prosa naturalista escrita con absoluta franqueza. En este contexto de pasiones sobredimensionadas seguidas por una atención científica, hasta voyerista, prestada al detalle diario, la concisión de Machado se leyó como un rechazo a la lujuria. Se negaba a escribir desde el dolor para

no alentar los sentimientos liberales de condescendencia. El tono objetivo que usaba era una cachetada estilística para los lectores acostumbrados al abrazo zalamero. El efecto de su estilo de neutralidad y ecuanimidad fue que lograba multiplicar los puntos de vista, subrayando el horror de la esclavitud con la mirada desapasionada propia de los negocios de rutina.

La esclavitud se llevó consigo oficios y objetos, como habrá sucedido con otras instituciones sociales. Cito algunos objetos por estar vinculados a cierto oficio. Uno de ellos era el collar de hierro, otro el grillete para el pie, también existía la máscara de hojalata (Machado de Assis, 1963: 101).

Esta reversión del estilo, junto con otras iniciativas al estilo Caliban para dominar a los amos en su propio lenguaje racional y agregar algún valor de África, describe a un número de excelentes escritores afrodescendientes de América Latina.

MÁGICO Y REAL

Alejo Carpentier, cuyo apellido francés denota raíces europeas, surgió de los vanos intentos europeos por crear una nueva cultura después del agotamiento moral y físico de la Primera Guerra Mundial. Alzó a Europa hasta un espejo poco halagador con una visión del mundo verdaderamente diferente. Los surrealistas y vanguardistas de todo tipo del Viejo Mundo trataban arduamente de llegar a lo más profundo por debajo de la fachada artificial de la civilización. Exploraban las superposiciones absurdas, imaginadas e inconscientes y explotaban las palabras reconocibles en sonidos constitutivos ya sin significado. El gran esfuerzo puesto en un mundo desencantado producía resultados asombrosamente empobrecidos, de acuerdo con Carpentier. La mejor forma para los europeos de confirmar su fracaso era comparar sus fantasías intrépidas con el semillero cultural de la cultura afrocaribeña, en la que las palabras y los objetos cotidianos duplicaban o multiplicaban sus significados.

En América Latina, más que en el Norte, los escritores blancos asumirían parte del dinamismo que había en la escritura afrodescendiente necesariamente multicultural, sobre todo desde las vanguardias de los años veinte y treinta en adelante. En toda América Latina surgieron experimentos formales después de la Primera Guerra Mundial, cuando las convenciones europeas perdieron el lustre del Iluminismo y, después, nuevamente durante los estimulantes años que siguieron a la Revolución cubana. Los experimentos seguían algunas iniciativas

de los iconoclastas del Primer Mundo, pero los poetas latinoamericanos también luchaban por agregar un valor local. De lo contrario, la literatura latinoamericana seguiría jugando a estar a la par de un Viejo Mundo en plena implosión. Durante el período entre guerras, durante la vanguardia, la literatura latinoamericana buscó renovar y reformular su proyecto, en el plano tanto universal como particular. Antes había sido suficiente para la mayoría de los autores blancos reivindicar su universalidad en base a su hermandad con Europa, aun cuando las versiones americanas de los géneros europeos se atrevieron a superar a sus maestros. Pero los escritores negros habían estado reclamando siempre más y menos del Viejo Mundo: más coherencia conceptual sobre la libertad y la democracia y menos universalidad en relación con las prácticas culturales.

En contraste con el poeta estadounidense Vachel Lindsey, cuya *horrorífica* pero canónica caricatura hecha en “The Congo” (1919) convirtió a los africanos en enemigos primitivos sobre quienes volcar la ira no procesada, los poetas latinoamericanos siguieron los pasos literarios de los artistas africanos locales que se inclinaban por procesar sus contradicciones (Hyland, 2013). Su condición de marginal en cuanto a la modernidad ponía a toda la región de América Latina en relaciones culturalmente contenciosas con las tendencias literarias internacionales, de tal modo que los escritores blancos experimentaron la duplicación de identidad que los afrodescendientes sabían cómo conciliar: los latinoamericanos estaban actualizados y “en desarrollo”. Dado que los latinoamericanos blancos ya eran “los otros” para los centros metropolitanos, la escritura negra ayudó a hacer de la otredad una ventaja estética al sumar elementos africanos y explorar las contradicciones, sobre todo después de los desastres morales y militares de la Primera Guerra Mundial.

Había llegado el momento de superar a Europa, y los nuevos rumbos fueron, muchas veces, inspiraciones de figuras afrodescendientes. Esto significa que, además de la animada vida literaria de los afrolatinoamericanos, los elementos de la cultura afro local enriquecieron los experimentos de los escritores criollos estilísticamente ambiciosos a lo largo y ancho de la región. Pero una característica clave que los blancos habrían de dejar afuera de su reciente escritura “matizada de negro” era la distancia estratégica que los afrodescendientes establecían entre los lectores que conocían la discriminación en carne propia y quienes solo tenían información acerca de ella. Los escritores criollos son propensos a apropiarse de las artes literarias de los escritores negros, como si todos los elementos fueran conocidos por igual.

El mayor poeta vanguardista de Puerto Rico fue tal vez tan blanco y privilegiado como Carpentier. Luis Palés Matos escribió “Ñáñigo al cielo”, entre otros poemas memorables, en *Tuntún de pasa y grifería* (1937), libro que contribuyó a fundar un movimiento literario llamado “Negrista”. Junto a Alejo Carpentier y otros negristas cubanos como Nicolás Guillén, Palés hizo del gusto de la élite una estética afrocentrista en una obra seductoramente sincrética que resultó popular y experimental a la vez.

Pero observemos lo que sucede cuando esos elementos son reapropiados para expresar una doble ración de distancia crítica, generando caos en las formas antiguas. El mulato Mário de Andrade combinó los recursos *modernistas* “de la calle” con la energía que le daba el resentimiento contra el racismo de sus camaradas de la izquierda que se sentían “iluminados”, es decir, blancos o blanqueados. El resultado de De Andrade fue un nuevo infierno, *Paulicéia desvairada* (1922). El libro rompía todas las reglas y fijaba una vara imbatiblemente alta de creatividad. Traducido al inglés, este libro de poemas irregulares se tituló *Hallucinated City*, pero yo prefiero traducirlo con el título “Polly-Town Out of Control”. Es una poesía de nivel internacional que está perfectamente a la altura del panegírico de Whitman al “vagabundo” urbano en una ciudad de clase trabajadora (a diferencia del *flâneur* parisino), y también es una actualización del recorrido de Dante por el infierno.

*Profundo. Imundo meu
coração...*

Profundo. Mi corazón
inmundo...

*Olha o edifício: Matadouros da
Continental.*

Mira el edificio: Mataderos de la
Continental.

*Os vícios viciaram-me na bazu-
lação sem sacrificios*

Los vicios me enviciaron en la
adulación sin sacrificios

*... Minha alma corcunda como a
avenida São João.*

...Mi alma jorobada como la
avenida São João.

(De Andrade, 1922: 71)

(De Andrade, 2012 [1922]: 51).

Allí hay una energía especial, un combustible creativo que viene de un largo resentimiento que se fue gestando a fuego lento. Estoy convencida de que tendríamos que admitir cuánto del arte proviene del enojo. Nuestra retórica contemporánea sobre la solidaridad

universal nos exhorta a cultivar la empatía con los no privilegiados (como si la diferencia necesariamente marcara una falta de privilegio, como si identificar los sentimientos de otros no fuera también un abuso de la honestidad del prójimo [Bloom, 2016]). Incluso nos alientan a responder con perdón a delitos indecibles. Es por eso que puede parecer extraño elogiar de alguna manera a la rabia. Pero la rabia es una respuesta normal y saludable al abuso (Flaherty, 2004). Y la literatura puede darle voz a la revancha a través de un ventrílocuo u otro, a veces al sonido de la kora para invocar a los dioses: “¡Los esclavos rebeldes/ esclavos fugitivos,/ hijos de Orichas vengadores/ en América nacidos/ lavarán la terrible/ la ciega/ maldición de Changó!” (Zapata Olivella, 2010: 70).

Quizás estamos demasiado acostumbrados a la ironía como para comentarla, pero Nicolás Guillén (1902-1989), miembro de larga data del Partido Socialista Popular, se convirtió en el poeta nacional de Cuba después de la Revolución de 1959 por una inversión del doble juego: sumó los ritmos y mantras tradicionales afrocubanos dirigidos a los dioses para darle a la cultura contemporánea (comunista) sus órdenes militares. A pesar de la atmósfera hostil a las prácticas religiosas, sobre todo a las religiones de origen africano, que se respiraba bajo la vigilancia de Fidel Castro, la imparable cultura afrocubana, que incluía cultos a los dioses, sin duda hablaba de una modernidad alternativa en todo el hemisferio. En otros países de América Latina, las tradiciones antiguas también ofrecían códigos paralelos para el activismo cultural y político de las poblaciones afrodescendientes. En Perú, por ejemplo, el músico y popular poeta Nicomedes Santa Cruz (1925-1992) se había dedicado a revivir, desde 1955 en adelante, el arte improvisado afrolatino de las décimas y a cultivar el gusto por la música instrumental tradicional. El cajón peruano es ahora el instrumento de percusión preferido del flamenco español, así como de gran parte de la música latinoamericana. Y muchos peruanos finalmente están orgullosos de decir que su país es el más culturalmente diverso del continente (Degregori, 2000). Pero hacia fines de la década, cuando en 1959 Cuba dio vuelta la página y escribió un capítulo nuevo y autónomo, los mitos afrocéntricos de Perú, los dioses precristianos, la oralidad y las representaciones paradójicamente ganaron terreno como vías secundarias y legítimas hacia la emancipación y la participación plena en la vida nacional. La libertad de los afrodescendientes no avanza en un registro maestro sino en contrapunto. Los lectores peruanos probablemente recordaban la novela abolicionista *Matalaché* (1928) escrita por el mulato Enrique López Albújar. (Compíte por el rótulo de ficción fundante con la tragedia indianista de Clorinda

Matto de Turner *Aves sin nido* [1889]). Pero una escritora reciente, Lucía Charún Illescas, ha renovado el género al incluir referencias a las creencias afrocéntricas que López Albújar había dejado afuera. En su novela *Malambo* (2001), Charún Illescas incluye antiguos temas africanos para enmendar los vacíos que había en la memoria oficial y para que los peruanos encontraran sentido al culto extendido al Señor de los Milagros, un Cristo negro que representa a los orishas.

La religión de las bases reformuló el sueño de la unidad nacional en Perú sin dejar ese sueño en manos de la élite y sus interpretaciones. La unidad en toda la región había apelado a una pátina homogénea y opresiva de mestizaje católico –o peor, a la pretensión de una blanquitud colectiva–, pero las intervenciones estéticas negras lograron crear un multiculturalismo amplio, incluso en Colombia. Allí, por ejemplo, la costa del Caribe había sido llamada durante mucho tiempo “atlántica” para evitar las asociaciones con la negritud y reclamar a Europa como su otra costa. A comienzos del siglo XX, el gobierno de Colombia había preferido sacrificar el istmo de Panamá y entregarlo a los intereses de los Estados Unidos que beneficiarse de los planes para construir el ambicioso canal. La mayor parte de la población no podía entender semejante decisión, tan evidentemente irracional. Pero el historiador afrodescendiente Alfonso Múnera ha explicado que el país se identificaba con la presencia de negros “indómitos” de quienes el gobierno de Bogotá básicamente buscaba desprenderse (Múnera, 2005). Para 1991, este país supuestamente sin razas redactó y ratificó una nueva Constitución que reconocía por primera vez la diversidad racial (véase el Capítulo 7 en este volumen). A partir de entonces habría de respetarse y protegerse la riqueza cultural. Otros países seguirían sus pasos.

Mientras tanto, en Colombia, Manuel Zapata Olivella, que parecía operar como un precursor o un agente de cambio, escribía provocaciones con una mezcla de rencor justificado y humor negro sazonado. El contrapunto entre la ira y la irreverencia es lo que subyace en su novela épica, *Changó, el gran putas* (1983). Esta obra monumental ahora figura en la “Biblioteca de literatura afrocolombiana” oficial del Ministerio de Cultura de la nación. Zapata Olivella introdujo a los lectores en una historia americana ampliada que se hizo oír a través de la narración ritual que invocaba a los orishas africanos. Zapata llamaba “realismo mítico” a su doble operación en *Changó*: rescatar hechos a través de oficios de fantasía (Henao Restrepo, 2010: 23). La elección del título de la novela, junto con el escandaloso epíteto, resulta reveladora, porque el panteón de las deidades de los yoruba es populoso y otros orishas pueden haber servido como los espíritus de las

migraciones y asentamientos. ¿Por qué no el dios de la intersección de caminos o la diosa de las aguas oceánicas o de la guerra? Estoy convencido de que Zapata Olivella eligió a Changó como líder porque esta deidad es una figura doble. Es un varón que pasa por mujer. Es un guerrero y, a la vez, una figura seductora. Y empuña un hacha de doble filo, que es un símbolo de su rasgo bidireccional. Esta figura compleja es prácticamente un modelo de historia en sí mismo dentro de la estrategia de Zapata Olivella de moverse entre el mito y el realismo.

Ese deambular entre los hechos y la historia material ideado por un estilista tan magistral como Zapata Olivella también incluye otro tipo de duplicación. Me refiero a la ambivalencia del léxico que estalla en juegos de palabras para perseguir a la historia. Zapata Olivella logra convertir usos aparentemente inocentes del español en pellizcos dolorosos para el lector. Por ejemplo, la palabra antigua “nao”, que se remonta a los tiempos del tráfico de esclavos, para referirse a barco reemplaza a la palabra más moderna “nave” con ecos de “no” y “nada” en el portugués de los traficantes. Toda la primera parte de *Changó* es una invocación versificada a los dioses cantada al son de la kora con palabras que eluden los significados simples. No hay que preocuparse si no se entienden algunas; Elegba, el dios abridor de caminos, nos mostrará por dónde hay que ir. Al igual que la novela nacional de Colombia, *María* (1867), escrita por el judío sefardí Jorge Isaacs, esta actualización y representación de la tragedia colectiva del país empieza con una nota íntima dirigida al lector. Pero en este caso no hay instrucciones para que lloremos ante un desengaño amoroso o ante la pérdida trágica del bien amado por su amante abandonada. En cambio, nos invita a subir a una de estas naves de esclavos, sin importar de qué color tenemos pintada la piel. Todos en América estamos ligados a la historia de la esclavitud. Dejémonos llevar, como niños curiosos, porque América también es joven y busca su camino con confianza a pesar de la confusión: “Olvídate de la academia, de los tiempos verbales, de las fronteras que separan la vida de la muerte, porque en esta saga no hay más huella que la que tú dejes: eres el prisionero, el descubridor, el fundador, el libertador” (Zapata Olivella, 2010: 35).

Quince Duncan (2004) nombra a esta capa o estrato del mundo material y mítico “afrorrealismo”; su manifiesto actualiza y honra la yuxtaposición de mito y realismo de Zapata Olivella, pero también identifica los elementos míticos africanos como estructuras formales de la literatura afrodescendiente. El manifiesto reaparece como “Prólogo” de *Un mensaje de Rosa* (un libro bilingüe, publicado por primera vez en 2004): “Aforrealismo, una declaración en honor a Richard Jackson, nuestro moderno Orisha de la Visibilidad, y a

Manuel Zapata Olivella, Orisha de la Convocatoria”. La invitación/ invocación de Duncan comienza así: “Múltiples voces. Relatos que surgen de una etnicidad africana común, basada en la espiritualidad y la reverencia por la tradición ancestral, una experiencia común con el secuestro, la esclavitud, el colonialismo, los desplazamientos y el racismo” (Duncan, 2007). Mientras tanto, en novelas como *Rosa y Hombres curtidos* (1971), y en muchos relatos magistrales, Duncan se atreve a desarrollar los temas del amor y del recuerdo en medio de una intolerancia inhabilitante del idioma inglés en Costa Rica, donde el inglés traiciona las raíces anglocaribeñas de los escritores, que son negros y a menudo jamaíquinos. Incluso logra tejer una red de espiritualidad gracias a las creencias y tradiciones ancestrales compartidas, mientras que sus personajes católicos y protestantes empujan a sus hijos a las iglesias rivales. Con *Rosa*, Duncan puso en palabras los sentimientos que van más allá de las alianzas con los estados nacionales y las religiones occidentales en pugna a través del dinamismo de las múltiples voces que las novelas permiten. El libro traza conexiones entre líneas narrativas y lenguajes aparentemente en conflicto. El título resulta ser una referencia a Rosa Parks, que osó sentarse en la parte delantera de un ómnibus del sur de EE.UU. durante los tiempos de la segregación racial, así como las notas al pie explican los términos africanos y preparan al lector para la propuesta más mordaz de su siguiente libro. *El pueblo afrodescendiente* (2012) de Duncan es un largo ensayo del proceso diaspórico de formar un contrapúblico transnacional (Valero, 2015).

El arte, lo académico y el activismo van juntos en la obra de Duncan, como también en la obra de Zapata Olivella. Los múltiples roles les hablan a los suplementos peligrosos que contrabandean de un campo a otro. Luis Camnitzer (2007) argumentó convincentemente que la interfaz entre la poética, la política y la pedagogía es estructural para los líderes latinoamericanos en general, porque una actividad depende de las demás y las alimenta. El conceptualismo para Camnitzer es, por lo tanto, una característica constante de la creatividad en la región, más que un movimiento histórico o una opción. Esta observación encuentra casos contundentes entre los artistas negros, dado que no pueden evitar hacer que una libertad cuente para otra (véase el Capítulo 6 en este volumen). En Brasil, fue Abdias do Nascimento (1914-2011) quien reunió estos tres enfoques sobre la construcción de la justicia racial y la justicia en general, de maneras espectacularmente públicas. Desde que fue echado del ejército por actuar, lo que probablemente lo inspiró para fundar su famosa compañía de teatro (Teatro Experimental do Negro) en 1944 hasta ocupar el cargo

de senador federal en 1994 después de años de exilio, Do Nascimento denunció el racismo en el escenario, en las universidades y en el gobierno. Fue una voz discordante en su propio país, donde la cultura oficial de la “cordialidad” y el racismo sin raza seguían resistiéndose a la protesta. Luego, se sumó a un nuevo movimiento académico en su país anfitrión, los Estados Unidos. Allí fundó departamentos de Estudios Afrodescendientes y Puertorriqueños (Weber, 2011). Entre las obras que escribió durante su exilio a raíz de la dictadura brasileña (1964-1985) se cuenta una obra de teatro titulada *Sortilege* (1978). Este bonito nombre francés remite a un término latino que significa “magia”. La obra de teatro abre con tres mujeres devotas que sacrifican a un gallo y elevan rezos a Exu, el orisha que se mueve en un universo doble, en dos mundos montados en el escenario como una plataforma superior y otra inferior, cada uno con escenografías bien diferenciadas. Estas *filhas de santo* celebran el rito mientras recuerdan las adversidades experimentadas por un abogado negro, que estaba por llegar al lugar de culto. Escapado de la prisión después de asesinar por accidente a su mujer blanca, Emmanuel es presentado como Macbeth y Otello. (Como es de prever, *Otello* es un *leitmotiv* de la literatura afrolatinoamericana; Plácido imita al moro enamorado en una rima desenfadada sobre el deseo puesto en el lugar equivocado [Valdés, 1856: 17]. Y Candelario Obeso publicó una traducción de la obra de Shakespeare en 1878). Emmanuel representa tanto la ambición de ser un cristiano de piel clara como la negación de los dioses ancestrales y de la niña de piel oscura que lo ama. Aquí vemos la desgracia doble de ser negro en Brasil. El héroe está atrapado entre su deseo de grandeza y su autodesprecio racial.

La estrategia de Do Nascimento de duplicar los niveles de representación se vuelve bilingüe en Zapata Olivella, que utiliza suficientes palabras en yoruba como para enviar a sus lectores desconcertados pero agradecidos a las últimas páginas de su novela, donde les proporciona un vocabulario. En las obras de Quince Duncan, el bilingüismo aparece como una estrategia de la duplicación: supera a los criollos costarricenses salpicando los registros locales del español con un inglés insertado de contrabando. “*Whoever work, let him be the best. Whoever study, let him devote hisself entirely to it. And, above all, my son, love, love a lot*” (Duncan, 1993: 44). A esta altura, él y otros escritores canónicos de habla hispana con apellidos anglosajones hacen hincapié en la línea de falla de la pertenencia nacional a países como Costa Rica y Panamá. Ambas naciones habían sancionado leyes durante las campañas de blanqueamiento de los años cuarenta que explícitamente excluían a los hijos de inmigrantes afrodescendientes (por

lo general, jamaíquinos) de la posibilidad de obtener la ciudadanía plena. Si bien la ley costarricense de 1942 duró poco y fue técnicamente una proscripción impuesta a la nueva inmigración (de negros y no cristianos), agregaba otra restricción al movimiento de los residentes afrocaribeños (Pereira Rocha y Rosa Bezerra, 2015: 38). Estos hijos de familias anglófonas, culturalmente enriquecidos pero políticamente marginados por estar privados del derecho al voto, se volvieron adultos admirablemente ágiles que desdeñaron el patriotismo local para luego reclamarlo con fervor. Se sienten simultáneamente irónicos y despojados, en esa alternancia que la literatura afrodescendiente reconoce y tolera. Nadie necesita explicarle a Duncan o a Shirley Campbell en Costa Rica cómo son esas comunidades nacionales completamente “imaginadas”. Cuando Campbell habla de la afrocosta de muchos países americanos, una joven nicaragüense de Puerto Cabezas responde: “Soy como vos Shirley / Rotundamente negra / Vivo en Managua y desayuno / *rice and beans* / *green banana* / *bread fruit* / *ginger tea* / *black tea*” (Roof, 2016: 69).

Desde suelo estadounidense, los escritores latinos despiertan la intriga de los lectores anglosajones monolingües con el valor agregado de palabras en español que interrumpen la intimidad de su comunicación. En vez de identificarse con los personajes y contextos presentados en la obra de Junot Díaz, por ejemplo, los lectores experimentan una medida de la exclusión y entienden el propósito igualador. Esta invitación a la conversación controlada ha caracterizado a la escritura de las minorías desde la época de El Inca Garcilaso de la Vega (Sommer, 1999). El uso estratégico del español en la literatura latina continúa ajustando los términos del intercambio entre los lectores hegemónicos y los escritores subalternos. Sin embargo, pertenecer a un imaginario nacional puede llegar al corazón, como hace, por ejemplo, de manera muy diferente al dominicano Díaz, el novelista Avelino Stanley. Su *Tiempo muerto* (1998) trata sobre la tragedia de pertenecer a la República Dominicana, donde el apellido sajón Stanley lo pone en la categoría de un *cocolo* indeseable, y donde los haitianos que hablan creole suenan igualmente extranjeros en las plantaciones que emplean a trabajadores negros, a veces, cuando hay suficientes cañas de azúcar para cosechar.

El panameño Carlos “Cubena” Guillermo Wilson no espera nada bueno de su país natal. Wilson, que se autodeclara escritor afrodiáspórico, devuelve la exclusión que Panamá les impone a los inmigrantes negros con su rechazo y su prolongada estadía en los Estados Unidos. Esa es la trayectoria típica de los afrocaribeños. Y los desafíos que la migración genera en las familias diaspóricas se traduce en la escena

casi graciosa de aeropuerto que abre la novela *Los nietos de Felicidad Dolores* (1991). La abuela del título y sus historias ancestrales constituyen los cimientos que mantienen unidos a los nietos y al relato. Cruzar y volver a cruzar las fronteras nacionales es también una constante entre los músicos afropanameños. Una queja común entre los maestros del jazz (incluidos Luis Russell y Eric Dolphy) es que su identidad nacional es ignorada por promotores y críticos (Zárate, s/d). Irónicamente, la contribución tal vez más conocida de Panamá al jazz fue desarrollar un *passing tone* (tono no armónico) que resiste la notación y hace travesuras con sonidos predecibles o patrióticos. El *passing tone* (¿como la volatilidad de Changó?) es un *leitmotiv* o una correlación objetiva para la incansable creatividad de la diáspora.

CONTRAPUNTEO EN BLANCO Y NEGRO

Las artes de origen africano y afrodescendiente son complejas y multiculturales por definición, como puede apreciarse en los pocos casos que hemos mencionado. Saben conciliar la distancia entre África y el Nuevo Mundo esclavizado. Con un estilo siempre en movimiento, porque no suelen ser bien recibidas como para quedarse en un lugar, las manifestaciones de arte de los afrodescendientes se desarrollan por contrapunteos entre contradicciones; merodean entre varias perspectivas que se niegan a fundirse. Al dar respuestas que muestran los deseos reales o fingidos de pasar por debajo del radar racial así como otras respuestas que presentan códigos maestros con un llamativo virtuosismo superador de esos códigos, la escritura afrolatina le da visibilidad y deja al desnudo las distancias sociales que el color genera en América. Se burla de los privilegios heredados e incluso de su propia aspiración de estrechez cultural que viene con el blanqueamiento. Solo un lector indiferente puede confundir los múltiples registros de la literatura perdurable de los escritores afrolatinos con simples declaraciones de identidad única. Su particularidad no pasa por la temática de la identidad (que es importante y previsible), sino por su estilo siempre dinámico y por las innovaciones retóricas que la escritura creativa exige en los idiomas hegemónicos inhóspitos. “*You gotta have your tips on fire*” es el consejo que el mulato Víctor Hernández Cruz (1985) da a los poetas de color y lengua española en la ciudad de Nueva York. Mientras tanto, el negro Tato Laviera (1985) jugaba con su identidad como *AmeRícan*, mostrando su doble autenticidad como puertorriqueño y estadounidense, lo que le permitía hacer valer por dos su nacionalidad, superando la marca de la que cualquier anglosajón podía presumir. Al mismo tiempo, el poema que le da el título a su libro memorable bromea de manera trágica con el eterno deseo

frustrado de una identidad nacional cuando se es negro y latinoamericano (Noel, 2014). Para Laviera, Puerto Rico no había sido más hospitalario que los Estados Unidos con su identidad negra. De allí que la movida sea permanecer en movimiento. Mayra Santos Febres lo hace también de manera magistral y agrega la diferencia de género a sus libertades literarias afropuertorriqueñas “trans”. Algunos lectores pueden preferir una expresión más estridente de la autoafirmación, como en el popular “Rotundamente negra” de Shirley Campbell, pero la academia literaria se alimenta más de las piezas móviles de una identidad tensa que no puede darse el lujo de consolidarse en representaciones probables.

Cuando, por ejemplo, Nancy Morejón (2003: 196) escribe conmovedoramente “amo a mi amo”, ¿cuántos espectros despierta con esta transparencia simple, declarativa, gramaticalmente prolija y redundante? ¿Acaso el idioma español atrapa al esclavo en una servidumbre doble al preparar la intercambiabilidad perversa de “amo” entre la pasión y la esclavitud? ¿O es la perversidad innata de la condición humana, de tal modo que las cadenas del amor pueden transformarse en metáfora tanto de la sumisión servil como de las cadenas de hierro reales? Morejón se hace preguntas, tal vez más dirigidas a las mujeres lectoras que a los hombres, sobre servir a un amo a lo largo de cada minucia de este poema sobre el trabajo arduo y cotidiano. ¿El poema nos ciega con un baño de amor cortesano, heredado de los hablantes del español en circunstancias muy diferentes, cuando los caballeros prometían obediencia a damas tan poderosas que eran llamadas Amo en vez de Mi Señora?

Esta doble tarea de las metáforas, cuando un gesto del habla luego aparece como realidad material (por ejemplo, la pasión inevitable de Morejón está atada por verdaderas cadenas de metal), es uno de los recursos estilísticos característicos en lo que ha sido llamado durante mucho tiempo el “realismo mágico” de la literatura latinoamericana. Incluso antes de que Zapata Olivella introdujera el realismo mítico que Quince Duncan mucho tiempo después habría de denominar “Afrorrealismo”, el cubano Alejo Carpentier describió el realismo mágico que habría de ser tan popular a partir de la década de los sesenta, durante y después del *boom* de la narrativa latinoamericana. Carpentier ofreció una formulación profética como “lo real maravilloso” en el Prólogo a *El reino de este mundo* (1994). Pero fue Gabriel García Márquez, desde la costa caribeña culturalmente africanizada de Colombia, que atrajo la atención internacional casi instantánea sobre esta técnica de duplicar los usos del lenguaje fantástico. “Cuando Gabo fue a Angola, declaró que de repente se dio cuenta de lo negro

que era él” (Zapata Olivella; citado en Henao Restrepo, 2010: 27). Pensemos en el bebé con cola de cerdo producto de un incesto en *Cien años de soledad*. Suena a una mera expresión de degeneración, pero luego la aberración figurada se describe en detalle, como un pequeño tirabuzón de cartílago en la base de la espina dorsal del recién nacido. O recordemos el cordel de seda que une al esposo con su mujer, identificado en la siguiente página por su color y peso exactos.

La tortuosa historia de África en América nos afecta a todos, como dijo Zapata Olivella en la cita anterior, mientras nos guía hacia el casco de un barco de esclavos para escucharlo durante un viaje interminable, lo que nos obligará a todos a vengar los acontecimientos de la historia. Sin embargo, planteó la diferencia entre los lectores que saben y los que quieren saber. Hay una brecha cultural inevitable entre la literatura auténticamente negra y las apropiaciones negristas, de modo que la ubicación estratégica de los lectores destinatarios es parte de la coreografía literaria de escritores afrodescendientes notables. Si todos los habitantes de América están implicados, ¿dónde está la diferencia entre el negro y el blanco? La línea de falla –e inevitable caída– entre la literatura negra y la línea simbiótica de la literatura negrista plantea, como consecuencia, una diferenciación y una preocupación por la participación de escritores y académicos blancos en el campo de la literatura afrolatinoamericana. ¿El campo delimita a los escritores y críticos afrodescendientes de sus interlocutores blancos? ¿O los incluye a todos a lo largo de líneas cautelosas que los buenos escritores podrán seguir? Por cierto, hay razones para distinguir a los sujetos que escriben a partir de una experiencia de discriminación racial de aquellos que escriben a partir de otra, como bien lo aclara Michael Handelsman (2015) en un ensayo comparado.

El caso que Handelsman considera es sobre dos tratamientos literarios del genio del jazz Charlie “Bird” Parker. ¿A quién pertenece “Bird”? Una respuesta simple es que pertenece a todos, pero una respuesta más completa incluye diferentes estilos y tonos. De lo contrario, los lectores se pierden los efectos diferenciales de sus propios niveles de disposición musical y también algunas improvisaciones artísticas de los escritores. En 1959, el argentino Julio Cortázar escribió una historia ya clásica sobre Parker titulada “El perseguidor” y, medio siglo después, el ecuatoriano Juan Montaña recuperó ese legado del jazz en “Be Bop” (2008). El aficionado blanco del cuento de Cortázar está hechizado por la exploración que hace Parker del *timing* no lineal, que permanece fuera de su alcance y que resulta inmanejable en la gramática de los tiempos verbales consecutivos del francés que no puede captar su vida. Pero el columnista de jazz afrodescendiente, en

la narrativa de Montañó, detecta movimientos familiares en la música experimental de Parker; oye historias cruzadas de secuencias de sueños colectivos que se vinculan con el despertar de la vida. Handelsman presenta el contraste entre los dos autores a través de sus referencias a Miles Davis. Ambos habían leído e interpretado en formas culturalmente específicas la reflexión que Davis ofrece sobre el principio de Bebop: “Los blancos en ese entonces gozaban de una música que comprendían, que podían escuchar sin forzarse. Bebop no nació de ellos y, por eso, para muchos era difícil escuchar lo que sucedía en la música. Era un fenómeno propio de los negros” (Handelsman, 2015: 111).

Sería un error defender un deseo imaginado y supuestamente ético de cruzar la línea de color desde las ideas liberales o empáticas subestimando las diferencias indelebles que el color ha dejado en las culturas latinoamericanas. Los esfuerzos (familiares, nacionalistas) por borrar el color son en sí irrespetuosos de las experiencias estructuralmente desiguales del racismo. De hecho, una validación ahora muy popular de la empatía –la presunción de que uno puede sentir los sentimientos de otro– socava el reconocimiento necesario de experiencias y asociaciones claramente diferenciadas (Bloom, 2013). Pero reconocer la diferencia no absuelve a ninguna de las partes de comprometernos. La diferencia depende precisamente de la relacionalidad, de modo que interlocutores blancos como yo somos, por defecto, colaboradores en la construcción de los estudios literarios afrolatinoamericanos. Este punto ha sido señalado más audazmente por Toni Morrison en relación con la literatura de los Estados Unidos: ningún escritor serio durante el formativo siglo XIX, por ejemplo, ha estado libre del peso de la esclavitud.

Todos los textos clásicos de los Estados Unidos están marcados por la experiencia afroamericana. Incluso si los temas de la esclavitud no parecen evidentes, el tono sí lo es. El miedo mutuo y la culpa alimentan la imaginación de los escritores blancos. El *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* de Morrison (1993) replantea el canon hegemónico de la nación triunfalista como una serie de luchas atormentadas por el racismo. Su revisión de la experiencia afroamericana en la literatura estadounidense es demasiado sutil como para dejar pasar incluso a los escritores que parecen poner reparos. Poe, Melville, Cather y Hemingway están entre los que responden a las ansiedades americanas planteadas para todos en compañía de los esclavos. ¿Qué puede significar ser libre o ser inocente u original, cuando la libertad y la inocencia y la originalidad pueden irse a pique por la injusticia institucional? *Bartleby, el escribiente* de Melville, representa la larga historia de la renuencia a saber y a hablar. Y los

escritores incluidos por Morrison representan a los lectores estadounidenses a quienes esperan seducir para que piensen y sientan de otra manera, incluidos aquellos que fingen ignorancia o indiferencia hacia las culturas racialmente codificadas.

Un ejemplo de peso de la tesis de Morrison sobre la raza en el corazón de las culturas americanas es la literatura escrita en América Latina, empezando por la del Caribe de habla hispana y la de Brasil, adonde recalaron, en mayor porcentaje, los africanos esclavizados en América. Aquí, fingir indiferencia hacia la negritud no es una opción, ya no desde que incluso Colombia empezó a llamar “caribeña” y no “atlántica” a su costa. El compromiso no necesita arriesgarse a la trampa ética de personificar al otro; tampoco necesita sacrificar la diferencia entre los que están del lado de adentro o de afuera de la línea de color. Pero sí debe asumir la tarea de reconocer la diferencia racial y las construcciones culturales del racismo. Fernando Ortiz (1881-1969) formuló de manera célebre las producciones polirítmicas de su país en la agricultura, la sociedad y el arte como una lucha incesante de una [¿cada?] raza tratando por todos los medios de superar y confundir a la otra. Cuba es un *Contrapunteo del tabaco y el azúcar* (Ortiz, 1940). La lucha estuvo a veces teñida de negro versus blanco, o de trabajo libre versus esclavitud, o de nubes acres y masculinas de tabaco oscuro versus las dulces carnes femeninas y frívolas de azúcar. (El manejo patriarcal aunque obviamente impertérrito de Ortiz de los términos marcados por el género llama la atención ahora, e incluso también entonces. Veamos la alternativa ofrecida por Lydia Cabrera, que respondía a las formas afrocubanas con una escritura no convencional que se duplicaba como creativa y científica [Rodríguez-Mangual, 2004]).

El propio tropo del contrapunteo es una referencia afrodescendiente. Se refiere a la competencia verbal entre poetas afectos a la improvisación. Aquí, “contrapunto” no se refiere a un género musical europeo en el que las melodías guionadas chocan y se sigue tocando. Se refiere, en cambio, a una justa versificada en la que los contendientes repiten la misma melodía, pero cambian las palabras para eclipsarse unos a otros con rimas inteligentes. Ningún bando quiere realmente una victoria final sobre el otro. Simplemente porque ganar implicaría eliminar al adversario y poner fin al deporte. Jugar y brillar requieren de un contrincante que sobreviva para levantarse una y otra vez. Ponerle como título a su libro “contrapunteo caribeño” señala el lado que Ortiz asumiría en la cuestión de la identidad cultural de Cuba. Fue categórico, sabiendo que su posición africanista mantendría las diferencias raciales del país en un contrapunteo dinámico, comparado con las imaginaciones

monótonas y asesinas que preferían el blanqueamiento o una raza homogénea mestiza: “Cuba será negra o no será”. Enfatizando su conclusión, con claridad flagrante, se esconde el hecho de que el propio Ortiz era blanco, por no mencionar también que se había educado en la cultura privilegiada de la élite de los blancos. De hecho, Fernando Ortiz fue un racista recuperado, si uno revisa sus primeras publicaciones sobre criminología y negritud (Ortiz, 1906, 1986).

CONTARLO TAL COMO ES

Años más tarde, Manuel Zapata Olivella (1997: 143) extendería el abrazo de Ortiz del contrapunto cubano afrodescendiente para escuchar la discusión verbal africana por todo el hemisferio americano: “La presencia africana no puede reducirse a un fenómeno marginal de nuestra historia. Su fecundidad inunda todas las arterias y nervios del nuevo hombre americano”. Cada niño de las escuelas colombianas sabe cómo el narrador de *María* (1867) aprendió de la esclava Nay a contar historias de amor y guerra, desplazamientos y esclavitud. El héroe blanco que cuenta cuentos aprende de la oralidad africana y, por lo tanto, es capaz de narrar su propia tragedia a infinitos lectores. Pero Zapata Olivella eleva a Nay de su rol auxiliar al rango de narradora y heroína, y luego la multiplica a través de miles de *griots* cuyas voces africanas cuentan la historia genuina y tortuosa de África en América. Gracias a esta forma de relatar una novela fundacional –volviéndola a emplazar sin eliminar otras versiones–, la literatura afrodescendiente en América Latina continúa abriendo caminos dinámicos a la investigación y al placer por la lectura. El contrapunteo con los cánones de la literatura nacional asegurará la supervivencia de los clásicos tradicionales que ahora responden a rivales nuevos y recién valorados entre los artistas negros. Los registros dobles y múltiples del estilo afrolatinoamericano permiten que surjan competencias y combinaciones en todos lados.

La atención a la forma literaria promueve esas lecturas transnacionales de escritores y lectores afrodescendientes en el hemisferio. Las semejanzas se alejan de las tradiciones nacionales, mientras que sigue habiendo un impulso contrario hacia los patriotismos particulares. La literatura afrodescendiente aborda estas duplicaciones. Y el misterio acerca de cómo pertenecer continúa pasando como un hilo de un escritor a otro, poniendo en cuestión el valor del patriotismo en tierras que permanecen reacias a reconocer a sus madres multicolores y sus familias. La atención al estilo y los efectos literarios, como ya he sugerido, valora la agilidad de los escritores a la hora de generar espacios para maniobrar entre corrientes compensatorias de identidad,

espiritualidad, idioma y patria. Los autores ejercen autoridad. Incluso en situaciones aparentemente imposibles, el acto de escribir es un ejercicio de iniciativa. A pesar de la frustración cuando las decisiones formales pierden sus señales, como la crítica literaria estándar se apresura a señalar, la elección de género, tono y palabras de un autor muestra la chispa de las libertades literarias que puede encender en los lectores el deseo de ensayar futuras libertades.

BIBLIOGRAFÍA

- Ballagas, E. 1946 *Mapa de la poesía negra americana* (Buenos Aires: Pleamar).
- Ballagas, E. (ed.) 1935 *Antología de poesía negra hispanoamericana* (Madrid: M. Aguilar).
- Bloom, P. 2013 "The Baby in the Well: The Case against Empathy" en *The New Yorker*, 20 de mayo. En <www.newyorker.com/magazine/2013/05/20/the-baby-in-the-well>.
- Bloom, P. 2016 *Against Empathy: The Case for Rational Compassion* (Nueva York: Harper Collins).
- Branche, J. C. 2015 *Black Writing, Culture, and the State in Latin America* (Nashville: Vanderbilt University Press).
- Camnitzer, L. 2007 *Conceptualism in Latin American Art: Didactics of Liberation* (Austin: University of Texas Press).
- Carpentier, A. 1994 [1945] "Prólogo" en *El reino de este mundo* (San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico).
- Charún-Illescas, L. 2001 *Malambo* (Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal, Editorial Universitaria).
- Cobb, M. 1979 *Harlem, Haiti, and Havana: A Comparative Critical Study of Langston Hughes, Jacques Roumain, Nicolas Guillén* (Washington: Three Continents Press).
- Damisela 2006 "Gabriel de la Concepción Valdés 'Plácido'" en <www.damisela.com/literatura/pais/cuba/autores/placido/index.htm>.
- Davis, M. y Troupe, Q. 1989 *Miles, The Autobiography* (Nueva York: Simon and Schuster).
- De Andrade, M. 1922 *Paulicéia Desvairada* (San Pablo: Casa Mayença).
- De Andrade, M. 2012 *Pauliceia desvariada* (Rosario: Beatriz Viterbo) Trad. A. Carrra y R. Álvarez.
- DeCosta, M. 1977 *Blacks in Hispanic Literature* (Port Washington: Kennikat Press).
- DeCosta-Willis, M. (ed.) 2003 *Daughters of the Diaspora: Afro-Hispanic Writers* (Kingston / Miami: I. Randle).

- Degregori, C. I. (ed.) 2000 *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Do Nascimento, A. 1995 "Sortilege (Black Mystery)" en *Callaloo*, Vol. 18, N° 4: 821-62.
- Douglass, F. 1845 *Narrative of the Life of Frederick Douglass: An American Slave* (Boston: Anti-Slavery Office). En <www.gutenberg.org/files/23/23-h/23-h.htm>.
- Du Bois, W. E. B. 1999 *The Souls of Black Folk* (Nueva York: W. W. Norton) Ed. H. L. Oliver.
- Duncan, Q. 1993 *Una canción en la madrugada* (San José: Editorial Costa Rica).
- Duncan, Q. 2004 "El Afrorealismo, una dimensión nueva de la literatura latinoamericana" en *Revista Virtual Istmo*. En <<http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html>>.
- Duncan, Q. 2007 *Un mensaje de Rosa* (San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia).
- Duncan, Q. 2012 *El pueblo afrodescendiente: Diálogos con el abuelo Juan Bautista Yayah* (Bloomington: Palibrio).
- Duncan, Q. 2014 *A Message from Rosa* (Bloomington: Palibrio).
- Edwards, B. H. 2001 "The Uses of Diaspora" en *Social Text*, Vol. 19, N° 1-66: 45-73.
- Flaherty, A. 2004 *The Midnight Disease: The Drive to Write, Writer's Block, and the Creative Brain* (Boston: Houghton Mifflin).
- Gates, H. L. Jr. 1988 *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism* (Nueva York: Oxford University Press).
- Handelsman, M. 2015 "Situando a Charlie 'Bird' Parker entre Julio Cortázar y Juan Montano. Una lectura de pertenencias" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Vol. 41, N° 81: 109-28.
- Henaó Restrepo, D. 2010 "Prólogo: Los hijos de Changó. La epopeya de la negritud en América" en Zapata Olivella, M. (ed.) *Changó, el Gran Putas* (Bogotá: Ministerio de Cultura).
- Hernández Cruz, V. 1985 "You Gotta Have Your Tips on Fire" en *Mainland: Poems* (Nueva York: Random House).
- Hyland, R. 2013 "Richard Hyland on Vachel Lindsay's 'The Congo'" en <<https://jacket2.org/commentary/richard-hyland-vachel-lindsays-congo>>.
- Isaacs, J. 1867 *María* (Bogotá: s/d).
- Jackson, R. 1979 *Black Writers in Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).

- Jackson, R. 1980 *The Afro-Spanish American Author: An Annotated Bibliography of Criticism* (Nueva York: Garland Reference Library of the Humanities).
- Jackson, R. 1988 *Black Literature and Humanism in Latin America* (Athens: University of Georgia Press).
- Jackson, R. 1989 *The Afro-Spanish American Author II. The 1980s: An Annotated Bibliography of Recent Criticism* (West Cornwall: Locust Hill Press).
- Jackson, R. 1997 *Black Writers and the Hispanic Canon* (Nueva York: Twayne's World Authors Series).
- Jackson, R. 1998 *Black Writers and Latin America: Cross-Cultural Affinities* (Washington: Howard University Press).
- Jacobs, H. A 1853 "LETTER FROM A FUGITIVE SLAVE. Slaves Sold under Peculiar Circumstances" en *New York Daily Tribune*, 2 de junio. En <docsouth.unc.edu/fpn/jacobs/support16.html>.
- Laviera, T. 1985 *AmeRícan* (Houston: Arte Público Press).
- Lewis, M. A. 1983 *Afro-Hispanic Poetry, 1940-1980: From Slavery to Negritud in South American Verse* (Columbia: University of Missouri Press).
- Lewis, M. A. 1992 *Ethnicity and Identity in Contemporary Afro-Venezuelan Literature: A Culturalist Approach* (Columbia: University of Missouri Press).
- Lewis, M. A. 1996 *Afro-Argentine Discourse: Another Dimension of the Black Diaspora* (Columbia: University of Missouri Press).
- Lewis, M. A. 2005 "Literature, Black, in Spanish America" en Appiah, A. y Lewis Gates Jr., H. (eds.) *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience* (Nueva York: Oxford University Press) Segunda edición.
- Lewis, M. A. 2007 *An Introduction to the Literature of Equatorial Guinea: Between Colonialism & Dictatorship* (Columbia: University of Missouri Press).
- López Albújar, E. 1928. *Matalachè: Novela retaguardista* (Piura: Talleres de "El Tiempo").
- Lorde, A. 1984. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House" en *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg: Crossing Press).
- Machado de Assis, J. M. 1963 "Father Versus Mother" en *The Psychiatrist and Other Stories* (Berkeley: University of California Press) Trad. D. Grossman y H. Caldwell.
- Manzano, J. F. 1996 *Autobiography of a Slave* (Detroit: Wayne State University Press) Ed. I. Schulman.

- Matto de Turner, C. 1889 *Aves sin nido (Novela peruana)* (Lima: Imprenta del Universo).
- Morejón, N. 2003 *Looking Within: Selected Poems, 1954-2000 / Mirar adentro: Poemas escogidos, 1954-2000* (Detroit: Wayne State University Press).
- Morrison, T. 1993 *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (Nueva York: Vintage Books).
- Mosby, D. E. 2007 *An Introduction to the Literature of Equatorial Guinea: Between Colonialism & Dictatorship* (Columbia: University of Missouri Press).
- Mosby, D. E. 2012 "Roots and Routes: Transnational Blackness in Afro-Costa Rican Literature" en Tillis, A. D. (ed.) *Critical Perspectives on Afro-Latin American Literature* (Nueva York: Routledge).
- Múnera, A. 2005 "Panamá, la última frontera" en *Fronteras imaginadas: La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano* (Bogotá: Planeta).
- Noel, U. T. 2014 *In Visible Movement: Nuyorican Poetry from the Sixties to Slam* (Iowa City: University of Iowa Press).
- Obeso, C. 1877 *Cantos populares de mi tierra* (Bogotá: Imprenta de Borda).
- Ortiz, F. 1906 *Los negros brujos* (Madrid: Librería de F. Fé).
- Ortiz, F. 1940 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (La Habana: J. Montero).
- Ortiz, F. 1986 *Los negros curros* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Palés Matos, L. 1937 *Tuntún de pasa y grifería: Poemas afroantillanos* (San Juan: Biblioteca de Autores Puertorriqueños).
- Pereda Valdés, I. (ed.) 1936 *Antología de la poesía negra americana* (Santiago de Chile: Ediciones Ercilla).
- Pereira Rocha, E. y Rosa Bezerra, N. (eds.) 2015 *Another Black Like Me: The Construction of Identities and Solidarity in the African Diaspora* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing).
- Rodríguez-Mangual, E. M. 2004 *Lydia Cabrera and the Construction of an Afro-Cuban Cultural Identity* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Roof, M. 2016 "The Nicaribbeans: African-Descended Writers in Nicaragua" en *Cincinnati Romance Review*, N° 40: 45-86.
- Ryan, M. 2001 "Border-Line Anxiety: Dominican National Identity in the 'Diálogo Cantado'" en *Afro-Hispanic Review*, Vol. 20, N° 2: 23-33.

- Ryan, M. 2015 "Seeking Acceptance from Society and the State: Poems from Cuba's Black Press, 1882-1889" en Branche, J. C. (ed.) *Black Writing, Culture, and the State in Latin America* (Nashville: Vanderbilt University Press).
- Sommer, D. 1999 "Who Can Tell? Villaverde's Blanks" en *Proceed with Caution When Engaged by Minority Writing in the Americas* (Cambridge: Harvard University Press).
- Stanley, A. 1998 *Tiempo muerto* (Santo Domingo: Cocolo Editorial).
- Torres-Saillant, S. 2014 "Tribulations of Dominican Racial Identity" en Roorda, E.; Hutchinson Derby, L. y González, R. (eds.) *The Dominican Republic Reader: History, Culture, Politics* (Durham: Duke University Press).
- Valdés, G. de la C. 1856 *Poesías completas de Plácido (Gabriel de la Concepción Valdés)* (París: Librería Española). En <archive.org/stream/poesiascompleta00plgoog/poesiascompleta00plgoog_djvu.txt>.
- Valero, S. 2015 "La construcción del 'sujeto afrodiaspórico' como sujeto político en *Un mensaje de Rosa* (2004) y *El pueblo afrodescendiente* (2012), de Quince Duncan" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Vol. 41, N° 81: 83-107.
- Vasconcelos, J. 1925 *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur* (París: Agencia Mundial de Librería).
- Villaverde, C. 1882 *Cecilia Valdés* (Nueva York: Imp. de El Espejo).
- Weber, B. 2011 "Abdias do Nascimento, Rights Voice, Dies at 97" en *New York Times*, 20 de mayo. En <www.nytimes.com/2011/05/31/world/americas/31nascimento.html>.
- Williams, R. 1976 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (Nueva York: Oxford University Press).
- Williams, R. 1977 "Structures of Feeling" en *Marxism and Literature* (Nueva York: Oxford University Press).
- Wilson, C. G. 1991 *Los nietos de Felicidad Dolores* (Miami: Ediciones Universal).
- Zapata Olivella, M. 1983 *Changó, el gran putas* (Bogotá: Oveja Negra).
- Zapata Olivella, M. 1997 *La rebelión de los genes: El mestizaje americano en la sociedad futura* (Bogotá: Altamir Ediciones).
- Zapata Olivella, M. 2010 *Changó, el gran putas* (Bogotá: Ministerio de Cultura).
- Zárate, P. s/d "Afro-Panamanians in Jazz History" (*mimeo*).

CAPÍTULO 10

EL ARTE AFROLATINOAMERICANO

Alejandro de la Fuente*

Es un momento notable, apenas perceptible, ubicado al borde de la imagen. Titulada *Mercado de esclavos*, la litografía de 1835 de Johann Moritz Rugendas (1802-1858) muestra a un grupo de africanos esclavizados esperando a ser comprados, mientras los potenciales compradores se pasean y un notario o escriba parece disponerse a hacer uso del único escritorio a la vista. Al fondo, una iglesia católica, que parece convivir armoniosamente con el mercado, se yergue a la orilla de la bahía, donde se ve un barco, el mismo que posiblemente trajo a esos africanos desde el otro lado del atlántico. Durante la espera, la mayoría de los esclavos, sentados en torno a un fuego, socializa; otros permanecen de pie, a la espera de su destino, entre la resignación y la resistencia. Pero uno de ellos está haciendo otra cosa: está dibujando en una pared, en una acción que llama la atención de varios de sus compañeros.

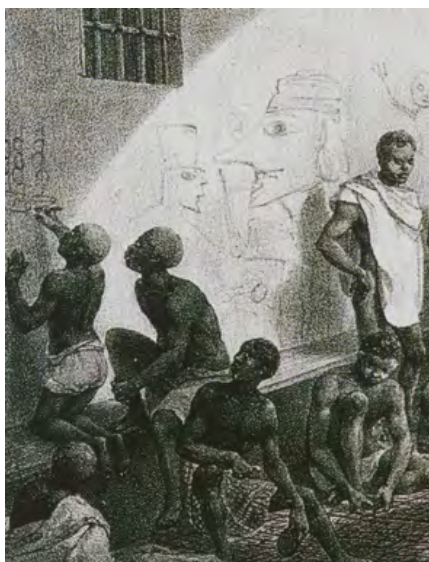
* Agradezco los comentarios, las sugerencias y referencias bibliográficas que recibí de Paulina Alberto, George Reid Andrews, David Bindman, Raúl Crispancho Álvarez, Thomas Cummins, Lea Geler, María de Lourdes Ghidoli, Bárbaro Martínez-Ruiz y Doris Sommer. Vaya mi agradecimiento especial a Emanuel Araujo y a su equipo por compartir material de su trabajo. Extiendo mi agradecimiento a mis estudiantes y colaboradores Laura Correa Ochoa, Cary García Yero, Angélica Sánchez Barona y Miari Stephens, que tras leer el manuscrito me hicieron preguntas agudas y numerosas sugerencias.

Imagen 1



Johann Moritz Rugendas, *Mercado de Escravos*, 1835, litografía. Cortesía de Fine Arts Library, Harvard University.

Imagen 1A



Rugendas, *Mercado de Escravos*, 1835, litografía (detalle).

¿Qué estaba dibujando en la pared? ¿Qué materiales usaba? ¿A quiénes quería dirigirse? ¿Esos dibujos participaban de los sistemas de comunicación gráfica desarrollados por algunos grupos de población en el continente africano? ¿Estaba dibujando uno de los cosmogramas usados por los bantú de África Central para comunicarse con sus ancestros y dioses? (Martínez-Ruiz, 2012; Thompson, 1981). ¿Estaba dejando un mensaje para otros africanos que podrían encontrarse en el mismo lugar en el futuro? Al parecer está dibujando un barco, quizás un barco esclavista, pero esta representación bien podría ser una función de las propias expectativas de Rugendas.

Tal vez nunca podamos responder a estas preguntas ni rescatar las representaciones visuales que usaban los africanos recién llegados al Nuevo Mundo para enfrentar el desarraigo, el aislamiento y la desesperanza producto de su esclavización y del comercio atlántico. Lo que la litografía de Rugendas captura, independientemente de sus tonos románticos, es cómo incluso las circunstancias más deshumanizantes, el momento en que los esclavizados eran vendidos como mercancías, estaban marcados por “episodios de resistencia” (Johnson, 1999: 9) y por los intentos de los esclavos por contrarrestar la manera en que eran representados por otros.

A la hora de enfrentar lo desconocido, de buscar maneras de redefinir sus circunstancias, de recrear los mundos perdidos y construir nuevos imaginarios, los esclavos se volcaban al arte. El mundo osado de Mackandal, un mundo sin amos, estaba contenido –al menos según Alejo Carpentier (2006: 24)– en un “libro de contabilidad, robado al cajero de la hacienda, en cuyas páginas se alineaban gruesos signos trazados con carbón”. El carpintero afrocubano José Antonio Aponte, líder de una famosa revuelta abolicionista y anticolonial, también era artista. Su visión de la historia, la justicia, la raza y la libertad quedó plasmada en un “libro de pinturas” poblado de reyes, soldados y criaturas míticas. El libro no ha sido hallado, pero a los funcionarios coloniales de Cuba de principios del siglo XIX les sirvió para confirmar las intenciones de Aponte y quedaron aterrorizados ante sus imágenes y collages (Palmié, 2002; Childs, 2006). En su famosa autobiografía como esclavo, Juan Francisco Manzano (1996: 67-68) recordó con tristeza el día en que su padre “[...] le quitó la cajita de colores”, “[...] le prohibió [*sic*] tomase los pinceles” y destruyó una imagen que Manzano había pintado, en el que una bruja alegre ayudaba a un diablo que parecía afligido. Manzano no ahonda en las razones detrás de las acciones de su padre, pero es posible que el mismo percibiera un espíritu de rebeldía y oliera peligro en las cavilaciones pictóricas de su hijo. ¿Cómo lucían la bruja y el diablo de Manzano?

En el corazón de lo que podemos llamar “arte afrolatinoamericano” subyacen conflictos de representación y autoría. La mayor parte del arte producido por afrodescendientes, sobre todo antes del siglo XX, se ha perdido. Esto incluye el vasto *corpus* de artefactos rituales hechos por los africanos para sostenerse culturalmente y enfrentar la esclavitud. Como sucede con la litografía de Rugendas, muchas veces no es posible establecer la identidad, las historias personales, las aspiraciones y el nivel de instrucción de quienes produjeron esos artefactos que ocupan un lugar fundacional en el arte afrolatinoamericano. Sabemos que los africanos lograron reconstruir redes de parentesco y prácticas culturales en las colonias. Sus prácticas religiosas, costumbres, espiritualidad, creencias y formas musicales sobrevivieron al comercio de esclavos y lograron reconstituirse bajo el régimen de la esclavitud (Sweet, 2003; Thornton, 1998). Sostener su música, sus rituales y la transmisión de conocimientos implicaba producir instrumentos, representaciones y objetos rituales, es decir, mantener la creatividad artística, casi siempre en secreto. Como lo ha expresado la historiadora del arte Leslie King-Hammond, la “innovación artística” fue clave para la conformación de “espacios de negritud’ seguros y sagrados” desde donde era posible gestar una nueva identidad en el Nuevo Mundo (2008: 58). La creencia generalizada de que los negros o la gente de color de la colonia eran artesanos y artistas talentosos (Arrate, 1949; Araujo, 2010: 16, Vol. 1; Alcalá 2014: 32) probablemente se funda no solo en la tendencia ibérica a asociar el trabajo manual con el deshonor, sino en las habilidades y sensibilidades de los africanos que llegaban a América. Los propietarios de esclavos contribuían al desarrollo de esas habilidades al ubicar a los jóvenes esclavizados como aprendices de maestros artesanos, muchos de los cuales eran también de origen o ascendencia africana. Las técnicas y señales visuales de tradición africana encontraron así modos de penetrar en la sociedad colonial, lo que confería funcionalidad y estética a una amplia variedad de objetos suntuarios y de uso cotidiano. Aun cuando no siempre es fácil identificar esos rastros, deben tenerse en cuenta cuando se intenta conceptualizar el arte afrolatinoamericano. De allí que la tarea que realizan los estudiosos de las culturas visuales afrodiaspóricas representa un aporte fundamental para estos estudios (Thompson, 1981, 1983; Blier, 1995; Martínez-Ruiz, 2010, 2012, 2013; Lawal, 2004).

Uno de los abordajes posibles de esta cuestión identifica el arte de las diversas poblaciones afrolatinoamericanas de la región con los antecedentes personales y raciales de sus creadores. De acuerdo con este punto de vista, el arte afrolatinoamericano es aquel producido

por personas de ascendencia africana, independientemente de su temática, inspiración o finalidad. La trascendente exposición organizada por Emmanoel Araujo, *A mão afro-brasileira*, para conmemorar el centenario de la abolición de la esclavitud en Brasil (1988), es tal vez una de las mejores articulaciones de esta perspectiva. La muestra no asociaba el arte “afrobrasileño” con ninguna expresión, temática, epistemología o escuela en particular, sino con la ascendencia de los artistas. De hecho, todos los participantes, incluido el curador, eran vistos y considerados como afrodescendientes. Tal como explica Araujo (2010: 15, Vol. 1), su objetivo era buscar ilustraciones concretas de “las contribuciones culturales de los negros y sus descendientes a nuestro arte desde la llegada de los primeros grupos de esclavos a la América portuguesa”.

Imagen 2



A mão afro-brasileira I, póster de la exposición, 1988. Cortesía de Emmanoel Araujo.

Imagem 3



A mão afro-brasileira III, póster de la exposición, 1988. Cortesía de Emanuel Araujo.

A mão afro-brasileira de Araujo buscaba conceptualizar el arte afrodiaspórico de una manera diferente del concepto de “arte negro”, un rótulo del pasado, racialmente cargado e impregnado de significados primitivistas y despectivos asociados con la mirada europea sobre África y otras culturas del mundo (Cleveland, 2013: 12). Más aún, su visión sobre qué comprendía la cultura afrobrasileña era lo suficientemente amplia como para incluir no solo referencias históricas a los vínculos entre las culturas africanas y Brasil, sino también formas del arte contemporáneo que no remitían explícitamente a las formas culturales tradicionales de África, como la religión.

Sin embargo, hacia 1988, el término “afro” se usaba de forma generalizada para denotar una amplia variedad de expresiones, procesos y prácticas culturales. Aunque asociadas a la población de ascendencia africana, estas prácticas hacían referencia a procesos de criollización,

hibridación, sincretismo y nacionalización cultural que podían no estar circunscritos a la creatividad de un determinado grupo racial, postura que algunos críticos y académicos objetaron calificándola de esencialista (Conduru, 2012: 9; Angola y Cristancho Álvarez, 2006). De hecho, una definición de arte afrolatinoamericano asociada a la ascendencia de sus creadores implicaría no solo aceptar la primacía de las genealogías raciales, sino también negar las propias habilidades de los africanos para usar, apropiar y recrear elementos de las culturas europeas. El arte afrolatinoamericano no puede concebirse fuera de los procesos (sin duda, asimétricos) de intercambio, reconocimiento y préstamo que tuvieron lugar en las sociedades coloniales, no solo entre africanos y europeos, sino también entre africanos de diferentes orígenes. El reconocimiento significa, precisamente, “volver a saber”, lo que constituye un proceso fundamentalmente creativo. Incluso en áreas habitadas por grandes contingentes de africanos de la misma región o familia lingüística, los préstamos y el aprendizaje eran inevitables, dado que los africanos se vieron obligados a experimentar y producir con nuevos materiales y herramientas en el contexto de nuevas comunidades, entornos y restricciones.

Por tal razón, algunos académicos prefieren las definiciones de arte “afro” basadas en las influencias y los elementos temáticos. Algunos, como el antropólogo Mariano Carneiro da Cunha, subrayan las conexiones entre el arte y las religiones afrobrasileñas. Carneiro da Cunha (1983: 994) define el “arte afrobrasileño” como una “expresión artística convencional que juega un rol en el culto de los orishas o se ocupa de un tema vinculado al culto”. El curador y antropólogo Kabengele Munanga (2000: 104) coincide con este punto de vista y señala que “la primera forma del arte afrobrasileño real reside en el arte ritual, religioso”. En cambio, otros incluyen también las expresiones seculares. Por ejemplo, la antropóloga brasileña Marta Heloísa Leuba Salum (2000: 113) conceptualiza el arte afrobrasileño como un fenómeno contemporáneo “que abarca cualquier expresión de las artes visuales que recapture, por un lado, la estética y la religiosidad tradicionales de África y, por el otro, el contexto sociocultural de los negros en Brasil”.

Así, una definición de arte afrolatinoamericano combinaría elementos temáticos y autorales. En primer lugar, de acuerdo con la postura de Araujo, dicho rótulo incluiría el arte producido por africanos y personas de ascendencia africana en la región, independientemente del tema, estilo o sus influencias. El *corpus* que se conoce de tal producción es considerablemente más rico en los siglos XX y XXI que en los períodos anteriores; sin embargo, se dispone de información

sobre algunos artistas de ascendencia africana del período colonial y del siglo XIX. La producción artística de las comunidades cimarronas quedaría incluida en este grupo (Price y Price, 1999). Las influencias culturales africanas eran fundamentales para constituir y organizar comunidades de fugitivos, que a su vez constituían un refugio para la proliferación de prácticas artísticas de raíz africana (Thornton, 1998). Sin embargo, estas comunidades no podían sobrevivir completamente aisladas e incorporaron materiales, referencias y técnicas de los entornos circundantes, incluidos aquellos asociados a grupos indígenas. Tal como lo expresan Sally y Richard Price, “las artes de los cimarrones representan un equilibrio único entre continuidad y cambio, lo que los convierte en afroamericanos en el sentido más amplio de la palabra” (1999: 277).

En segundo lugar, el arte afrolatinoamericano abarcaría obras que reivindican o exhiben influencias africanas, sobre todo, aunque no exclusivamente, en el ámbito de la religión, la música y la danza, independientemente de la ascendencia y las circunstancias personales del creador. Por último, un *corpus* significativo de arte afrolatinoamericano incluye obras que aluden a la negritud y a temas como la raza, la diferencia y la nación en la región. Con profundas raíces en el período colonial, esta producción ha procesado las ansiedades vinculadas a la pureza y el mestizaje; ha canalizado los conflictos etnoraciales sobre cuestiones de inclusión y de acceso a los recursos, y ha contribuido al desarrollo de imaginarios raciales que presentan a las naciones latinoamericanas como racialmente homogéneas, por lo general a través de la metáfora del *mestiçagem*, o mestizaje.

Esta definición amplia del arte afrolatinoamericano incluye representaciones que podrían caracterizarse como abiertamente racistas, así como aquellas que celebran lo negro como “punto de referencia desde el cual podía definirse lo blanco y el futuro de modernidad blanqueada” (Wade, 2001: 855). Entiende el arte afrolatinoamericano como un espacio discursivo distintivo, donde visiones múltiples y contradictorias de raza, origen, diferencia y nación se articulan y discuten a través de una variedad de medios visuales. Los productores artísticos afrodescendientes representan una voz distintiva y fundamental en estos debates, pero su obra creativa no puede estudiarse fuera de procesos más amplios de colonialismo, esclavitud y expansión imperial.

Esta conceptualización del arte afrolatinoamericano también tiene implicaciones disciplinarias importantes. Con base en la fascinación parisina por el primitivismo, el estudio del llamado arte negro o *l'art nègre* fue a menudo el ámbito de los antropólogos preocupados por

cuestiones como la supervivencia cultural y los orígenes étnicos. Como afirmó el médico y etnólogo Raimundo Nina Rodrigues (1904) en su estudio pionero sobre las “esculturas negras” en Brasil, dichas piezas tenían un “valor etnográfico real” y representaban “una fase en el desarrollo de la cultura artística del [país]”. Algunos de los académicos más conocidos que estudian la presencia africana en América Latina (Ramos, 1946; Verger, 2000; Ortiz, 1906, 1955 [1952]) han trabajado en esta tradición. En cambio, el estudio del arte afrolatinoamericano, en cualquiera de sus variantes nacionales, se ocupa primordialmente de la producción artística de los afrodescendientes y los enfoques temáticos ya discutidos. Usadas como fuentes, las imágenes pueden servir para abrir la puerta a preguntas diferentes, tal vez nuevas. Su estudio está a cargo de académicos que trabajan en una variedad de disciplinas además de la antropología, incluido un número cada vez mayor de historiadores, historiadores del arte y críticos de arte.

El conjunto de estudios académicos ha aumentado significativamente en las últimas décadas, a la par del aumento del movimiento afrodescendiente en la región y de la utilización del arte como arma en la lucha contra el racismo. Exposiciones como *A mão afro-brasileira* en Brasil, *Queloides* (1997, 1999 y 2010-12) en Cuba y la creación del Museo Afro-Brasil de Sao Paulo en 2004 han sido importantes momentos en este recorrido. Algunas de las preguntas abordadas por los académicos que trabajan en el área de las artes visuales, que examinaré más adelante en este capítulo, se conectan con preguntas más amplias en los estudios afrolatinoamericanos. Por ejemplo, la investigación sobre la influencia de la estética africana en el arte y la producción de objetos en la época colonial, hechos en muchos casos por esclavos africanos, remite a debates más amplios sobre la habilidad de los africanos para reproducir sistemas culturales en América (Sweet, 2003; Thornton, 1998; Gomes, 1998; véase el Capítulo 12 en este volumen) y puede beneficiarse de estudios recientes que analizan los procesos de criollización dentro de África (Ferreira, 2012; Candido, 2013). El estudio de las representaciones visuales de los negros durante la época colonial puede sumar nuevas perspectivas a los análisis de las percepciones ibéricas de los africanos y sus descendientes (Sweet, 1997; Brewer Garcia, 2015). Cabe plantear un argumento similar sobre el desarrollo de iconografías nacionalistas después de la independencia. ¿Se usaron imágenes de los negros con fines nacionalistas como sucedió con las de los pueblos indígenas, como ha estudiado Earle (2007)? En el siglo XX, las artes visuales juegan un papel central en los debates sobre el contenido y significado de los procesos de nacionalización cultural (Martínez, 1994; Moore, 1997; Chasteen, 2004;

Andrews, 2007; Hertzman, 2013). Las ideologías sobre mestizaje y fraternidad racial encontraron una frecuente y poderosa articulación en las artes visuales, con efectos sociales que aún están sujetos a debate. También es materia de debate si los esfuerzos por denunciar el racismo a través del arte pueden desecharse como iniciativas culturalistas (Hanchard, 1994) o si constituyen formas efectivas de acción social.

En este capítulo se ofrece un panorama histórico del arte afrolatinoamericano, como ya se explicó, desde los tiempos de la colonia hasta el presente. Se busca identificar de qué manera esta producción cambió con el tiempo, a la par de los cambios más amplios que se registraron en la historia de Afrolatinoamérica (Andrews, 2004), con el fin de poner de relieve algunas de las principales contribuciones hechas al campo de la creación artística, sobre todo por los artistas afrodescendientes, y plantear interrogantes para futuras investigaciones. Se propone delinear el contorno del *corpus* conocido del arte afrolatinoamericano y sus importantes limitaciones, que se deben a la escasa investigación sobre esta producción. Este capítulo no basa su análisis en medios específicos (como pintura, fotografía, escultura, instalación), si bien muchos de los artistas discutidos más adelante abordan diversas formas artísticas.

ARTE COLONIAL

Los afrodescendientes dejaron huellas importantes en el arte colonial como autores y como sujetos de representación, tanto en el arte secular como en el religioso. Como productores, fueron especialmente activos en el campo religioso, dado que lo habitual era que las iglesias, capillas, retablos, imágenes y objetos litúrgicos fueran producidas gracias al trabajo de los africanos esclavizados. La “realización de retablos implicaba coordinar a artistas especializados, lo que incluía a escultores, carpinteros, doradores y pintores” (Katzew, 2014: 152) y no era infrecuente que los maestros artesanos tuvieran esclavos y los emplearan como asistentes y aprendices en sus talleres (de la Fuente, 2008). Esto les permitió a los africanos desarrollar una amplia variedad de habilidades e introducir sus propias interpretaciones y sensibilidades estéticas en dichos productos, aunque resulte difícil identificarlas con algún grado de precisión. De hecho, el desarrollo de metodologías específicas y la identificación de fuentes que nos permitan estudiar cómo los lenguajes y las técnicas visuales africanas modelaban la producción del arte religioso colonial y otros objetos constituye un área fértil para futuras investigaciones (Conduru, 2012). Los arqueólogos han contribuido significativamente al estudio de estas intervenciones estéticas. En Brasil, por ejemplo, los académicos

han estudiado de qué manera los signos y patrones de las escarificaciones usadas en el cuerpo por algunas poblaciones africanas aparecen reproducidos en piezas de alfarería y pipas (Torres de Souza y Agostini, 2012). En las excavaciones realizadas en dos haciendas jesuitas productoras de vino en Nasca, Perú, durante los siglos XVII y XVIII, el arqueólogo Brendan Weaver (2015: 335) halló restos que le han permitido afirmar que los esclavos eligieron embellecer algunas de sus herramientas, principalmente aquellas de uso personal, con “elementos estilísticos africanos”. Estos estudios arqueológicos abren nuevas e interesantes oportunidades para llevar adelante novedosas investigaciones sobre las sensibilidades estéticas e intervenciones de los esclavos africanos; los estudiosos del arte afrolatinoamericano se beneficiarían de estudiar sus métodos y resultados.

El famoso mural del *Señor de los Milagros* en Lima, que data de alrededor de 1650 y se ha atribuido a un esclavo anónimo procedente de Angola, es una de las imágenes más antiguas que se conozca entre las elaboradas por esclavos africanos en el Nuevo Mundo (Costilla 2015). La imagen probablemente corresponde al dios andino Pachacámac, que se convirtió en objeto de culto popular (Rostworowski, 1998). En Brasil, Manuel da Cunha, nacido en Río de Janeiro (1737-1809), representa uno de los primeros ejemplos conocidos de un pintor en América hijo de madre esclava y también es uno de los primeros artistas de ascendencia africana del que se sepa que haya producido obras religiosas. Gracias a la protección de un poderoso mecenas, Da Cunha obtuvo su libertad, estudió en Lisboa y regresó a Río, donde fundó una escuela y se dedicó a la producción de pinturas, esculturas y retratos religiosos (Teixeira Leite, 2010a). También del siglo XVIII en Brasil, pero más conocidos, son los ejemplos de Antônio Francisco Lisboa (Aleijadinho) (1738-1814) y Valentim da Fonseca e Silva (Mestre Valentim) (ca. 1745-1813), dos artistas mulatos que los modernistas elevarían en los años veinte a la categoría de figuras fundacionales de la cultura nacional brasileña (De Andrade, 1965).

Arquitecto y escultor talentoso e hijo de madre esclava, Aleijadinho diseñó la iglesia de São Francisco de Assis en Ouro Preto y talló ornamentos en este y otros edificios religiosos, incluidos sus púlpitos, retablos, coros, presbiterios y estatuas. Casi todas las obras conocidas del artista son de naturaleza religiosa (Ribeiro de Oliveira, 2010). Probablemente aprendió el oficio de su padre portugués, el arquitecto Manoel Francisco Lisboa, que inmigró a la región de Minas Gerais por el año 1720, y que fue el responsable de planificar y ejecutar varios de los edificios importantes de la región (Ribeiro de Oliveira, 2000). Aleijadinho se inspiró en –o, para usar el lenguaje de los modernistas

brasileños (De Andrade, 1928), canibalizó— grabados y tratados arquitectónicos europeos para producir una síntesis original y sumamente personal que ocupa un lugar singular en la historia del rococó luso-brasileño. Se dice que Aleijadinho hizo uso en forma muy generalizada de convenciones formales africanas (Carneiro da Cunha, 1983), pero hay otros autores que sostienen que su estilo le debe mucho a las influencias europeas, sobre todo al rococó alemán (Ribeiro de Oliveira, 2010).

A diferencia de su contemporáneo Aleijadinho, el escultor, tallador de madera y arquitecto Mestre Valentim recibió educación formal en Portugal y es recordado hoy por sus contribuciones a la arquitectura civil y la urbanización de Río de Janeiro. No obstante, sus primeras obras (década de los setenta del siglo XVIII) son principalmente religiosas, entre las cuales se incluyen los ornamentos de la iglesia Nossa Senhora do Carmo. Mestre Valentim continuó produciendo obras religiosas hasta el final de su vida, como lo demuestra el tallado del altar de la iglesia de São Francisco de Paula en Río, que realizó entre 1800 y 1813 (Pontual, 2000). Pero es por haber sido el diseñador y ejecutor de importantes obras públicas, en especial el *Passeio Público* de Río de Janeiro, que se le recuerda hasta hoy. Custodiado por un portón de hierro, este majestuoso parque se inspiró en los desarrollos urbanísticos de Europa y está atiborrado de fuentes, pabellones, terrazas, caídas de agua y bancos de piedra. Quizás la innovación más interesante de Valentim fue incluir elementos locales, especialmente las formas de las estatuas de bronce producidas localmente para celebrar la flora y la fauna tropicales que reemplazaron a los delfines y tritones tradicionales de los parques europeos (Ribeiro de Oliveira, 2010).

Fuera de Brasil, los artistas afrodescendientes también hicieron importantes contribuciones al desarrollo del arte colonial. Al igual que Aleijadinho y Valentim, algunos de estos artistas son recordados hoy día como figuras claves, incluso fundacionales de sus respectivas tradiciones pictóricas nacionales. En el caso de Puerto Rico, cabe mencionar la figura de José Campeche (1751-1809) (Quero Chiesa, 1945). Hijo de un esclavo emancipado y de una mujer española de las Islas Canarias, Campeche fue un talentoso pintor, tallador de madera, arquitecto y músico, quien probablemente aprendió algunas de las cosas básicas de los diversos oficios que desarrolló de su padre, dorador y decorador de iglesias que también tocaba música en la catedral de San Juan (Libin, 2006; Temin, 2006). Como era habitual en esa época, las instituciones eclesásticas y los miembros de la élite, eran los que encargaban la mayor parte de las obras, que Campeche dedicó principalmente a temas religiosos y a retratar a la élite colonial de la isla (Sullivan, 2014; Traba,

1972). Pese a su íntima conexión personal con la esclavitud, en sus pinturas rara vez aparecen personas negras. Cuando eso sucede, como en su retrato de 1792 del gobernador Don Miguel Antonio de Ustáriz, aparecen en el fondo, como trabajadores anónimos que contribuyen al progreso de los Borbones (Temin, 2006: 164).

Contemporáneo de Campeche era el pintor Vicente Escobar (1762-1834), hijo de pardos pertenecientes al nivel más alto de la comunidad de personas de color libres de La Habana. El padre de Escobar y su abuelo materno fueron oficiales en las milicias de color en La Habana y pertenecían a familias con una larga y distinguida trayectoria militar (Barcia, 2009). Gracias a las redes y los recursos de su familia, Escobar logró estudiar en la Real Academia de Arte de San Fernando en Madrid y establecer su propio atelier en La Habana, dedicado principalmente a la producción de retratos y pinturas religiosas (López Núñez, 1997). Es significativo el hecho de que Escobar obtuvo un cargo como pintor de la Cámara Real en 1827, pero solo después de obtener una dispensa bajo la cédula de *Gracias al Sacar*, por la cual las personas mestizas podían obtener un certificado de blanquitud jurídica (Twinam, 2015). Aunque los críticos han descrito su obra como poco original y carente de imaginación (Méndez Martínez, 2013), el camino de Escobar a la fama fue garantizado por el novelista cubano Cirilo Villaverde, que se refirió a él como “el famoso Vicente Escobar” (Villaverde, 2005: 55) en *Cecilia Valdés*.

Los negros también ingresaron al arte colonial como sujetos de representación en el arte tanto religioso como secular. Más allá de un puñado de santos negros como San Benedicto de Palermo, Santa Ifigenia y San Martín de Porres, los africanos estaban presentes en las representaciones de la adoración de los Reyes Magos, que “adquirieron el estatus de un paradigma pictórico para toda la industria del arte” en los tiempos de la expansión europea a África y América (Koerner, 2010: 17). La difusión de estas imágenes creció a fines del siglo XVI en todo el imperio español y algunas no proyectaban la negritud bajo una luz negativa (Brewer Garcia, 2015). Ocasionalmente, a los negros se los representaba como devotos cristianos, tal como se observa en *Cristianos negros* (1615) de Guamán Poma de Ayala y en *Exvoto de la Sagrada Familia* (ca. 1778) de José Campeche, en el que tres mujeres negras completamente cubiertas aparecen piadosamente arrodilladas ante la Sagrada Familia (Brewer Garcia, 2015: 117; Taylor, 1988: 13).

Las representaciones de cristianos negros plantean preguntas de pertenencia, criollización y civilidad, pero fue en el arte profano donde estas preguntas encontraron un espacio privilegiado. Al representar a los africanos y sus descendientes, los artistas visuales mostraban las

tensiones y ansiedades producto de la creación de sociedades acriolladas y multirraciales en América. Los africanos y sus descendientes no encajaban muy cómodamente en la metáfora de las dos repúblicas, la española y la indígena, que funcionaba como principio organizador de la sociedad colonial. Por una parte, se consideraba que los africanos y sus descendientes eran “gentes de razón” y, como tales, estaban sujetos a la jurisdicción de la Inquisición. Para algunas relaciones sociales, eran vasallos de la Corona y tenían acceso a beneficios como los de la “vecindad” (Bennett, 2003). Por otra parte, la negritud era una condición social deshonrosa y degradada. Las autoridades coloniales hicieron grandes esfuerzos por equiparar la negritud y el origen africano con la condición de esclavo, lo que ha llevado a que algunos autores afirmaran categóricamente que los negros no tenían acceso al vasallaje (O’Toole, 2012).

Los pintores y grabadores procesaban estas tensiones en torno a la diferencia, la inclusión y las nociones de pureza y linaje de diversas maneras. Un ejemplo temprano y notable es el de *Los mulatos de Esmeraldas*, un retrato de 1599 de Francisco de la Robe, líder de una comunidad africana de la costa del Ecuador, y de sus dos hijos. Ejecutada por Andrés Sánchez Galque, un pintor indígena entrenado en la escuela de arte de Quito, la pintura brinda una combinación extraordinaria de pistas visuales para ilustrar la falta de civilización de estos bárbaros (ornamentos indígenas de oro en los rostros, flechas), así como su sometimiento al dominio español, demostrado en sus actitudes y vestimentas (Cummins, 2013). El retrato también es una temprana representación de los procesos de mestizaje y criollización, dado que los personajes retratados combinan atributos europeos, indígenas y africanos. El propio Francisco de la Robe fue un criollo hijo de esclavo africano y madre indígena centroamericana.

Si bien el retrato fue hecho por Sánchez Galque de manera que fuera legible para el Rey –dado que la pintura fue encargada como regalo para Felipe III– también transmitía el exotismo de los súbditos de colonias distantes. Un halo similar de exotismo se observa en las pinturas étnicas ejecutadas por un artista muy diferente, Albert Eckhout, que diferenciaba a las personas según su origen, etnia, color de piel y nivel de civilidad. Como parte de los esfuerzos hechos por la Dutch West India Company de estudiar y documentar la tierra y a los habitantes de su recién adquirida colonia brasileña a mediados del siglo XVII, las pinturas de Eckhout retrataron a diversos grupos de indígenas, negros y mestizos de origen africano e indoeuropeo. Sin embargo, no pintó retratos de los súbditos holandeses y portugueses, lo que refuerza la idea de “rareza del país” y la “perspectiva de la historia natural” elegida por el autor (Van den Boogart, 2012: 229-30).

Estas pinturas también destacan una característica central de las sociedades coloniales, que constituía una preocupación clave dentro del arte colonial: la heterogeneidad. Por una parte, estas representaciones –de las cuales el ejemplo más sofisticado son las pinturas de castas del siglo XVIII– buscaban capturar los múltiples factores que daban lugar a un número sorprendente de jerarquías, cualidades y estratos sociales entre las poblaciones coloniales. Por ejemplo, la pintura que hace Eckhout de los mulatos difiere de la de los indígenas y negros no solo en el color de la piel, sino también en la vestimenta –un marcador primario de la diferencia entre las personas en la temprana edad moderna (Wheeler, 1999)–, en su acceso a lo que Arnold Bauer (2001) llamó “los bienes civilizatorios” (mosquete, espada), e incluso en el ambiente que los rodea. Mientras que el mulato aparece retratado entre plantas tropicales de uso comercial (cañas de azúcar), los indígenas semidesnudos están rodeados por la flora silvestre de los bosques (Van den Boogart, 2012).

Por otra parte, estas representaciones visuales marcaban la línea divisoria entre los europeos y un sector popular aciollado, diverso, multirracial y cada vez más mezclado. Las pinturas de castas del siglo XVIII buscaban transmitir información precisa sobre los diferentes tipos y grados de mestizaje, pero al hacerlo reforzaban la asociación entre “casta” y “mezcla”, en general. Quizás por su complejidad, estas taxonomías transmitían la noción de que una gran proporción de la población colonial era de origen mixto y que la línea divisoria socialmente relevante no estaba entre las diferentes formas de mezcla, sino entre la población criolla y racialmente mezclada y una pequeña élite supuestamente pura de ascendencia europea. Para fines del siglo XVIII, el rótulo “castas” se aplicaba en México a personas de ascendencia mixta, independientemente del origen (Cope, 1994), mientras que en otras zonas del mundo colonial habían surgido otros términos amplios e inclusivos. Por ejemplo, en el Nuevo Reino de Granada, las clases más bajas y multirraciales estaban incluidas en la categoría de personas “libres de todos los colores” (Rappaport, 2014). Las primeras pinturas de castas contribuyeron al aumento y consolidación de nuevos sentimientos e identidades de los criollos de la Nueva España durante el siglo XVII que transmitían cierto orgullo por la tierra y por sus gentes (Katzew, 2004, 2014). En este sentido, representaban una primera y precoz respuesta a las visiones negativas de los europeos sobre el Nuevo Mundo, una primera articulación de una visión americana en la que la mezcla no era una marca de inferioridad e impureza (Martínez, 2008), sino un motivo de orgullo.

La existencia de un mundo plebeyo, multirracial y racialmente mezclado era a veces capturada por otras formas del arte colonial. Por ejemplo, en una mampara realizada en la ciudad de México alrededor del año 1660 se muestra la plaza principal de la ciudad habitada por trabajadores de diversos orígenes y color de piel, incluidos algunos africanos o afrodescendientes, “sin ninguna tensión entre los grupos étnicos” (Fracchia, 2012: 202). De manera similar, los trabajadores retratados en el fondo del *Retrato del Gobernador Don Miguel Antonio de Ustáriz* (1792) hecho por Campeche, son presentados como una multitud multirracial donde los negros trabajan junto a trabajadores de otros orígenes (Taylor, 1988: 20).

Tiempo después, las élites criollas podrían construir narrativas de mestizaje y armonía en América basados en estos antecedentes coloniales. De hecho, cabría pensar que los discursos de armonía y mestizaje fueron articulados por primera vez en las artes visuales, observación que requeriría mayor investigación y que alteraría cronologías establecidas en la historia afrolatinoamericana. Cuando en las Cortes de Cádiz se trataron temas de representación, los criollos contrarrestaron las preocupaciones españolas sobre mestizaje y desorden con discursos sobre intimidad y armonía interracial, y condenaron las diferencias de castas como políticas bárbaras de un imperio decrepito y decadente (Lasso, 2007). Las tensiones coloniales en temas como la diferencia, la inclusión, el valor social y la comunidad no se resolvieron con la independencia, pero la eliminación de las distinciones de castas y la difusión de los ideales y las prácticas republicanas de igualdad crearon oportunidades para el desarrollo de nuevos imaginarios de raza y nación. Al mismo tiempo, las nociones de igualdad no tardaron en ser cuestionadas y quedar circunscriptas en un poderoso *corpus* de conocimientos nuevos que vinculaban conceptos anteriores sobre las diferencias humanas con el nuevo lenguaje de la biología y, ya en el siglo XIX, con la evolución (Fredrickson, 2002). El racismo científico habría de generar un lenguaje nuevo y poderoso, incluido un lenguaje visual, para hablar de discriminación y exclusión.

LA INDEPENDENCIA Y LA FORMACIÓN DE LAS NACIONES

Si bien las guerras por la independencia obligaron a colocar temas como la raza, el origen y la pertenencia en el centro de la arena política, los historiadores del arte latinoamericano han dedicado muy poca atención a la pregunta de cómo esas tensiones y discusiones encontraron eco en las artes visuales. La falta de investigación es sobre todo notoria cuando se trata de la representación de la población negra, a pesar de que es bien sabido que integraron, en un

porcentaje significativo, los ejércitos tanto patriotas como realistas. Su destacada participación en las guerras permitió a los esclavizados y a los negros libres introducir sus propias visiones y aspiraciones en las agendas políticas y jurídicas de las naciones al momento de su creación (Blanchard, 2008; Ferrer, 1999; Andrews, 2004; Reales, 2007; Echeverri, 2011; Sartorius, 2014). Los temas y las alegorías indígenas han recibido más atención académica, entre otras razones porque desde los tiempos coloniales a veces se representaba al continente americano como una mujer indígena (Ades, 1989) y también porque, después de la independencia, se invocó a las civilizaciones indígenas como antecedentes históricos para construir nuevas genealogías para las naciones emergentes (Gisbert, 1980; Earle, 2007). Incluso en lugares con una gran masa de población de ascendencia africana y sin población indígena, como es el caso de Cuba, se hizo uso de imágenes amerindias con fines nacionalistas (Niell, 2016).

Los afrodescendientes ingresaron en las representaciones visuales de las nuevas naciones como parte de una vasta iconografía patriótica que buscó homenajear a los héroes de la independencia, a través del arte abolicionista o, lo que fue más frecuente, a través de la mirada romántica y etnográfica de los artistas y científicos extranjeros que visitaron la región durante el siglo XIX. Los años posteriores a la independencia no solo fueron años de autoexploración y de construcción de mitos nacionales, sino también de intensa exploración por parte de extranjeros dedicados a describir y traducir las nuevas repúblicas exóticas al mundo (Catlin, 1989). Con raíces en las representaciones coloniales, las visiones de los artistas, científicos y viajeros solían adoptar el lenguaje de los “tipos”, por el cual se clasificaba a los diferentes grupos humanos según una variedad de atributos físicos, fenotípicos, culturales y medioambientales. Tales intentos de clasificación se basaban en conocimientos biológicos y raciales que asignaban diferente nivel de civilización y capacidad mental a diferentes grupos. La producción de los “costumbristas”, artistas locales interesados en capturar colores, costumbres y vestimentas locales, se alimentaba de preocupaciones e ideas similares.

Dado que un número relativamente grande de personas de ascendencia africana alcanzaron puestos prominentes dentro de los ejércitos patriotas, no es de sorprender que al menos algunos de ellos fueran luego immortalizados entre los héroes y mártires de la independencia. Este proceso, sin embargo, no estuvo libre de conflictos, ya que algunos de los más destacados patriotas negros fueron convenientemente blanqueados para incorporarlos a la lista de los fundadores de las nuevas naciones. Entre ellos cabe mencionar al patriota y estadista Vicente Guerrero, que fue presidente de México en 1829. Las representaciones de Guerrero

varían dependiendo del propósito del artista. Los que buscaban retratarlo como miembro de la élite militar y política de la nación tendían a iluminar su rostro, ofreciendo una versión blanqueada de Guerrero. Sin embargo, quienes buscaban retratar al individuo tendían a representarlo como a una persona de raza mixta, de piel más oscura y similar a la de muchos mexicanos de ascendencia africana (Ballesteros Páez, 2011).

Al igual que Guerrero, otros patriotas afrodescendientes fueron visualmente incorporados al panteón de los mártires de la independencia durante el siglo XIX, aun cuando (o quizás debido a que) cayeron víctima de los conflictos y las tensiones raciales que con frecuencia rodearon los procesos de construcción de las naciones. Muchas de estas figuras fueron representadas en forma póstuma como parte de los esfuerzos por construir genealogías históricas para las nuevas repúblicas. Ejemplos de esta iconografía son los retratos del almirante José Prudencio Padilla y del coronel Leonardo Infante, creados entre las décadas de los setenta y los ochenta del siglo XIX por el pintor e historiador nacionalista Constancio Franco Vargas (1842-1917), o el retrato del general venezolano Manuel Carlos Piar, realizado por Pablo Hernández (1890-1928), presumiblemente a principios del siglo XX. Ni Padilla ni Piar ni Infante murieron en combate, sino que fueron ejecutados después por sus antiguos camaradas de armas, que a menudo se oponían al ascenso social de personas mestizas o de ascendencia afrodescendiente (Reales, 2007; Lasso, 2007; Helg, 2004).

La creación de un registro visual de los héroes de la independencia en Sudamérica le debe mucho al trabajo de José Gil de Castro (1785-1841), un pintor afroperuano que ha sido llamado con justicia “el pintor de los libertadores” (Majluf et al., 2012). Hijo legítimo de un pardo libre y de una mujer negra emancipada, Gil de Castro pintó algunas de las imágenes más conocidas de los héroes de la independencia, desde Simón Bolívar y José de San Martín hasta Bernardo O’Higgins. También fue el pintor del retrato más conocido de José Olaya, un mensajero afroperuano que sirvió a las fuerzas republicanas y fue ejecutado por los españoles en 1823. La representación de Olaya que hizo Gil de Castro es claramente enaltecedora, una loa a su coraje y servicio a la patria.

Nacido en Lima, Gil de Castro produjo parte de su obra en Chile, donde se unió al famoso regimiento de Infantes de la Patria, una formación militar compuesta por pardos libres (Blanchard, 2008). A pesar de su notoriedad como pintor republicano y de sus esfuerzos por distanciarse de un pasado familiar dolorosamente cercano a la esclavitud, Gil de Castro murió en la más completa soledad para luego ser descartado como pintor de menor valía al que gráficamente llamaron “el negro Jil” (Majluf, 2015: 49).

Otro artista afroperuano, Francisco “Pancho” Fierro (ca. 1807-79) hizo una contribución fundamental al documentar el patriotismo negro posterior a la independencia. Hijo de negra esclava y criollo blanco y criado en Lima como un mulato libre (León y León, 2004), Fierro recoge en sus acuarelas la participación negra en las procesiones y otros acontecimientos públicos en apoyo a la independencia y la república. En 1821, el mismo año que José de San Martín proclamó la independencia de Perú, Fierro produjo varias imágenes que capturaron el respaldo afroperuano a la independencia. Particularmente interesante es la trilogía dedicada a las “procesiones cívicas de los negros” en ocasión de la declaración de la independencia, analizada por Melling (2015). Esta trilogía retrata a sujetos negros que provienen de una amplia variedad de contextos socioeconómicos, como se infiere por su vestimenta y porte, géneros y edades. Algunos están descalzos, otros están vestidos con trajes, sombreros y bastones propios de la clase media. Lo que une a todos estos personajes es su actitud celebratoria, como se infiere por la naturaleza festiva de la procesión y la exhibición de banderas y otros símbolos de la lealtad republicana.

Los personajes de la trilogía parecen ser todos afroperuanos, pero otras acuarelas de Fierro que remiten a temas de patriotismo y ciudadanía retratan a multitudes interraciales. En otra acuarela probablemente producida alrededor de la misma fecha que la trilogía (1821), Fierro muestra a un soldado patriota que sostiene la efigie de Santa Rosa, un símbolo de la independencia, rodeado de una multitud de hombres y mujeres de diversos entornos étnicos y raciales. La multitud está claramente celebrando la ocasión, como lo reflejan los bailes y los fuegos artificiales que los acompañan.

Es difícil determinar si algunos de los afrodescendientes retratados en estas y otras imágenes eran esclavos. Como señala Melling (2015: 192), “el rango de tipos retratados indica que eran negros potencialmente representativos de una gran variedad de ocupaciones [...] también podían ser libres, esclavos, libertos o alguna combinación de todos ellos”. Las guerras de independencia significaron un golpe importante a la esclavitud en casi toda América Latina, pero el camino a la emancipación resultó ser más largo y tortuoso de lo que tal vez anticiparon muchos de los esclavos que participaron en las guerras. En las áreas donde el conflicto fue mínimo, como Brasil o en las colonias españolas del Caribe –Cuba y Puerto Rico–, la esclavitud se expandió e impulsó el desarrollo de la agricultura de plantaciones. Sin embargo, esta expansión tuvo lugar en un contexto internacional adverso, cuando las fuerzas abolicionistas iban ganando terreno a medida que avanzaba el siglo.

Imagen 4



Pancho Fierro, *Efigie de Santa Rosa de Lima*, ca. 1821, acuarela en papel. Cortesía de la Fine Arts Library, Harvard University.

Los abolicionistas apelaron al medio gráfico para difundir su mensaje, convencidos de que las “imágenes eran herramientas muy efectivas para hacer proselitismo en favor de su causa” (Patton, 1998: 75). Esas imágenes buscaban humanizar a los esclavos y apelar a los sentimientos del público y a la solidaridad de las personas. Ejemplos de este género en América Latina son las obras de Francisco Oller (1833-1917) en Puerto Rico (Sullivan, 2014; Temin, 2006) y el dibujo de un esclavo de edad madura hecha por Juan Jorge Peoli (1825-93) para ilustrar “El Guardiero”, la historia abolicionista de Anselmo Suárez y Romero en Cuba (Ramos-Alfred, 2011). En Brasil, el abolicionista Joaquim Nabuco describió el gigantesco trabajo gráfico de Angelo Agostini (1843-1910) en la *Revista Ilustrada* de Río de Janeiro de la década de los setenta del siglo XIX como “una biblia abolicionista para quienes no saben leer” (Wood, 2013: 136). Para entonces, el discurso abolicionista y las movilizaciones estaban en pleno apogeo en Brasil, pero las representaciones compasivas de afrobrasileños circulaban al

menos desde la década de los cincuenta del siglo XIX, cuando un diario prominente de Río, *Marmota Fluminense*, cuyo dueño y editor era el abolicionista Francisco de Paula Brito, publicó un retrato tierno de Simão, un marinero esclavizado que se volvió famoso por salvar la vida de trece hombres blancos durante un naufragio. La litografía difundida en el diario de Brito se basó en un retrato al óleo hecho por José Correia de Lima (1814-1857). Exhibido en el salón de 1859 de la Academia Imperial, el retrato de Correia de Lima era una representación positiva y dignificada del esclavo (Cardoso, 2015).

Los sentimientos antiesclavistas que prevalecían en Europa ayudan a explicar por qué los artistas y científicos que viajaban producían un *corpus* visual significativo de los africanos en América Latina y sus descendientes. Las representaciones de esclavos y negros aparecen en las obras de artistas viajeros como Claudio Linati (México), Johann Moritz Rugendas (Brasil, México, Chile, Argentina, Uruguay, Perú y Bolivia), Jean-Baptiste Debret (Brasil), Thomas Ender (Brasil), Armand Reclus (Panamá), Camille Pissarro (Venezuela) y Frédéric Mialhe y Eduardo Laplante (Cuba). Algunas de estas imágenes eran muy estereotipadas y críticas, pero otras transmitían empatía y denunciaban la violencia de la esclavitud. La representación claramente peyorativa de Linati de una pareja afroamericana de Alvarado, Veracruz, es un excelente ejemplo del primer caso. Su *Nègre d'Alvarado etendu dans son Hamac, faisant travailler sa femme* (1828) muestra a un hombre negro que descansa en una hamaca mientras castiga con un látigo a su mujer, que está trabajando. Con otro estilo, pero igualmente hostiles eran las representaciones de los esclavos que trabajaban en los cañaverales hechas por Laplante en Cuba. Sus litografías, que glorificaban los ingenios tecnológicamente avanzados que hicieron de Cuba el líder mundial de la producción azucarera, muestran a “esclavos anónimos vestidos en uniformes monocromáticos [que] apenas se ven como palitos en un sistema mecánico, imposibles de distinguir de la maquinaria que los rodea o como puntos negros esparcidos en un paisaje natural” (Ramos-Alfred, 2011: 104; García Mora y Santamaría García, 2006). No obstante, en el otro extremo del espectro, los retratos de Debret sobre la vida de los esclavos no solo capturaban cómo los esclavos realizaban todas las formas imaginables de trabajos en el país, sino que también denunciaban, de manera gráfica y enérgica, las diversas formas de castigo y tortura que los esclavos estaban obligados a soportar (Wood, 2013).

Viajeros y artistas del interior de la región también llevaban adelante acciones de reconocimiento, representación y difusión que incluían a la población de ascendencia africana. En Colombia, Ramón

Torres Méndez (1809-85), a menudo considerado el primer artista visual del país, produjo una gran cantidad de acuarelas que capturaban las costumbres y los “tipos” populares, algunos de origen africano (González, 1986). Los ilustradores que acompañaron a la Comisión Corográfica, un proyecto científico nacionalista que tenía el objetivo de trazar el mapa del territorio de Colombia y documentar la geografía y las riquezas del país, también produjeron representaciones visuales de la población afrodescendiente de Colombia, particularmente numerosa en la costa del Pacífico (Villega Vélez, 2011; Appelbaum, 2016). En Ecuador, los afrodescendientes formaron parte de las acuarelas del músico, pintor y educador Juan Agustín Guerrero (1818-80), fundador de una “escuela democrática” de arte que privilegiaba los paisajes, las costumbres y los temas locales (Hallo, 1981).

Muchas de estas representaciones mostraban “tipos” genéricos y abstractos, concepción que las primeras fotografías ayudaron a consolidar (Catlin, 1989). Incluso algunos retratos individuales, como *Retrato de mulata* (1875) pintado por el artista y educador mexicano Felipe Santiago Gutiérrez (1824-1904), que viajó a Colombia en la década de los setenta del siglo XIX, buscaban captar un tipo sociorracial más que a la persona. El *Retrato* de Gutiérrez muestra a una mujer afrocolombiana dignificada, bien vestida y de clase media, pero su identidad singular permanece enterrada y subsumida en el rótulo de “mulata” (López Morton, 2014; Vásquez, 2014). En cambio, sus retratos de mujeres blancas mostraban a personas específicas (Garrido et al., 1993). Solo excepcionalmente se individualizaban a personas prominentes de origen africano en las pinturas del siglo XIX. Ejemplos de ello son el retrato en acuarela hecho por Pancho Fierro del doctor José Manuel Valdéz, que había sido designado en 1830 Protomedicato General de la República, el máximo cargo que podía ocupar por entonces un médico en Perú; el retrato del maestro afropuertorriqueño Rafael Cordero realizado por Francisco Oller, y el realizado por Rodolpho Bernadelli (1852-1931) del ingeniero y abolicionista André Rebouças (Melling, 2015; Temin, 2006; Cardoso, 2015).

Estos artistas crearon un corpus de obras con un valor histórico significativo y dejaron testimonios gráficos contundentes sobre las costumbres populares, las celebraciones, la vestimenta, las actividades laborales, las distinciones de clase y las normas de género y raza que caracterizaban a las nuevas repúblicas. Se atribuye habitualmente a los costumbristas latinoamericanos haber sido los primeros exponentes de un arte nuevo, criollo y nacionalista. Por ejemplo, Fierro ha sido catalogado como el primer artista peruano que supo interpretar el “genio y figura de su pueblo” (Sabogal, 1945: 31). A Torres

Méndez se lo describió como el artista que alcanzó la “emancipación pictórica” de Colombia (Sánchez, 1991: 17). En Cuba, Víctor Patricio Landaluze (1828-89) ha sido llamado “el artista más claramente cubano del siglo XIX” a pesar de su origen español (Ramos-Alfred, 2011: 162). El arte criollo transmitió la imagen de ambientes sociales plurales, multirraciales y armoniosos, superadores de las distinciones de casta de las sociedades coloniales, y así contribuyó a la creación de nuevos imaginarios nacionalistas que buscaban conciliar las nociones republicanas de igualdad política con las diferencias socioraciales heredadas (Majluf, 2008).

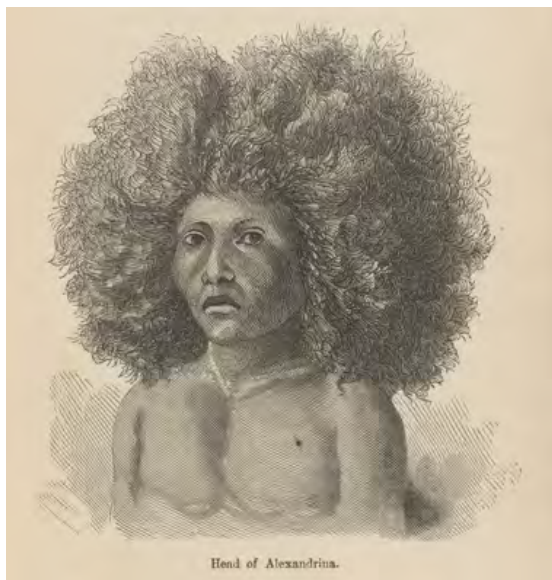
Al mismo tiempo, los artistas costumbristas desarrollaron una fascinación especial por lo exótico y popular que a menudo no se diferenciaba de la mirada etnográfica de los artistas y científicos viajeros. Imágenes costumbristas ilustraban libros y álbumes de viajes y modelaban las percepciones y representaciones de los artistas viajeros. Aunque a veces caracterizado como localista, el género costumbrista produjo imágenes comerciales para el mercado internacional, traspasando “las fronteras nacionales que el género ayudó a construir” (Majluf, 2008: 45). Las imágenes de las nuevas naciones fueron producidas en diálogo con los mercados, las preferencias y las ideas internacionales y en respuesta a las necesidades de los turistas (Villegas, 2011).

Este diálogo tuvo lugar en un contexto en el que las nociones de diferencia racial adquirieron nueva credibilidad científica. La raza explicaba no solo las diferencias individuales, sino el supuesto atraso de naciones enteras. “Lo que llamamos carácter nacional”, escribió el Conde de Gobineau (1856: 31), “es el conjunto de las cualidades que prevalecen en una comunidad [...] Lo mismo sucede con las razas [...] la raza negra es intelectualmente inferior a la raza blanca”. Para colmo, la mezcla de razas, tan prevalente en América Latina, llevaba supuestamente a la degradación de la raza blanca y, en última instancia, a su degeneración. “Si hay una clara disparidad en la capacidad de las dos razas, su mezcla, aunque enaltece a la inferior, deteriora a la más noble”, explicó De Gobineau (1856: 159-60). Hacia fines del siglo XIX, los científicos estadounidenses y europeos habían producido un corpus significativo de investigaciones que demostraba que la mezcla llevaba a la “hibridación” y la decadencia (Tucker, 1994). Al visitar Brasil en los años sesenta del siglo XIX, el naturalista suizo-americano Louis Agassiz comentó sobre los efectos perjudiciales de la mezcla racial:

Aquel que dude de los males de la mezcla de razas y se incline, desde una equívoca filantropía, por derribar todas las barreras entre ellas que venga a Brasil. No podrá negar el deterioro consecuente de la amalgama

de razas, más generalizada aquí que en cualquier otro país del mundo, y que está rápidamente barriendo con las mejores cualidades del hombre blanco, del negro y del indígena, dejando un tipo indescriptible de mestizo, deficiente en energía física y mental (Agassiz y Agassiz, 1868: 293).

Imagen 5



Cabeza de Alexandrina. "El dibujo contiguo es un retrato de mi pequeña criada, Alexandrina, que, de su mezcla de sangre negra e indígena, es en verdad una curiosa ilustración de la amalgama de razas que existe aquí". Reproducido de Louis y Elizabeth Agassiz (1868: 245-46). Cortesía de la Widener Library, Harvard University.

Agassiz y Agassiz (1868: 124) notaron la ausencia de "un tipo puro" entre los brasileños, un concepto científico racializado que permeaba el lenguaje y las representaciones de los pintores viajeros y costumbristas locales. Esta noción implicaba que los seres humanos podían ser divididos y clasificados en grupos o categorías discretas y que las fronteras de cada grupo podían definirse por una variedad de características fenotípicas, culturales e intelectuales. Las descripciones artísticas de los "tipos" populares se hacían eco de las miradas científicas racializadas asociadas al tropo de los tipos humanos y transmitían ambivalencia respecto de la capacidad de las naciones latinoamericanas para alcanzar la civilización y el progreso.

Por ejemplo, un comentario publicado en una revista de Bogotá en 1852 a propósito de la aguatinta de Torres Méndez *Champán en el*

río Magdalena (1851), que retrata a remeros negros o *bogas* transportando a una familia blanca (Torres Méndez, 1860), señaló que este no era el medio de transporte principal en el río y que los barcos a vapor, “ese poderoso agente de la civilización” estaban “reemplazando lentamente el sistema bárbaro y primitivo de champanes y canoas” operados por los bogas (Sánchez, 1991: 39). Las representaciones encargadas por la Comisión Corográfica compartían estas preocupaciones civilizatorias, que estaban estrechamente ligadas a las ideas de razas. La Comisión buscaba resaltar el potencial de Colombia y atraer a migrantes europeos blancos que habrían de desarrollar los inmensos recursos naturales del país (Villega Vélez, 2011). Muchos de los “tipos” de Quibdó, en la provincia de Chocó, representados por los artistas de la Comisión, son individuos de origen claramente africano que aparecen pobremente vestidos y descalzos (Hernández de Alba, 1986). Estos individuos estaban más allá de toda esperanzas de mejora racial tal como propugnaba la Comisión, que se centraban en la “absorción de la raza indígena por parte de los europeos” y en la formación de una “población homogénea, vigorosa y bien conformada” (Villega Vélez, 2011: 107). En Cuba, el pintor costumbrista Víctor Patricio Landaluze construyó imágenes sumamente estereotipadas de los afrocubanos y capturó los temores de la élite sobre la posible africanización de la isla en la segunda mitad del siglo XIX (Ramos-Alfred, 2011). En la Argentina, se usaban caricaturas de negros grotescos para ilustrar su barbarie y la del régimen de Juan Manuel de Rosas, al que supuestamente apoyaban los negros (Guidoli, 2016).

Hasta los retratos de Pancho Fierro, que mostraban el patriotismo y la ciudadanía de los negros, están cargados de representaciones estereotipadas que vinculaban la negritud con la música, la danza y el entretenimiento. Los personajes que participaban en las procesiones patrióticas portaban banderas y otros símbolos republicanos, pero también llevaban invariablemente instrumentos musicales, como si no fuera concebible para los afrodescendientes otra forma de manifestarse políticamente. Las mismas imágenes que celebran la ciudadanía negra también introducen “la asociación preponderante entre la negritud y el ocio, el entretenimiento y las actividades festivas de naturaleza pública en la tradición visual posterior a la independencia” (Melling, 2015: 190).

Estas ansiedades sobre la raza, la civilización y el progreso tuvieron un impacto profundo en la producción cultural y las políticas públicas de América Latina de fines del siglo XIX, ya que muchos miembros de la élite sintieron que el futuro de la región dependía de su capacidad para absorber la civilización europea y blanquear a su

población. Para alcanzar estos objetivos, promovieron dos series de políticas relacionadas entre sí. Por un lado, muchos países incentivaron el blanqueamiento a través de programas de inmigración impulsados por el Estado que buscaban atraer a los inmigrantes europeos a la región. Por el otro, las formas culturales africanas fueron consideradas obstáculos al progreso, incompatibles con la creación de una nación moderna. Las élites latinoamericanas de raza blanca lanzaron lo que George Reid Andrews (2004: 118) llamó acertadamente una “guerra a la negritud”. En la década de los ochenta del siglo XIX, se les prohibió a los cabildos afrocubanos formar comparsas –formaciones callejeras de música y danza para los carnavales– y salir a las calles. En 1890, las autoridades brasileñas prohibieron la capoeira. La iglesia peruana había prohibido que el “son de los diablos”, una danza afroperuana capturada magistralmente por Pancho Fierro en varias acuarelas, se bailara en las celebraciones religiosas allá por el año 1817. Las autoridades brasileñas lanzaron una “especie de guerra” contra el candomblé, aun cuando la represión no era ni sistemática ni efectiva (Reis, 2015: 145). En todos lados, las prácticas religiosas de origen africano eran vistas como primitivas, retrógradas y potencialmente delictivas (Moore, 1997; Andrews, 2004; Feldman, 2006).

Imagen 6



Estudio Courret Hermanos, Lima, Perú, *Retrato de Francisco "Pancho" Fierro*, ca. 1870-80. Cortesía de la Fine Arts Library, Harvard University.

En este contexto, la producción de arte afrolatinoamericano no ritual llegó tal vez a su punto más bajo. Durante el siglo XIX, la pintura atravesó un proceso de transformación: de formar parte de las llamadas artes mecánicas, realizadas por artesanos e individuos de clase baja, pasó a ser una forma refinada de creación académica. Majluf (2015) señala que ni un solo artista de origen africano o indígena puede ser identificado en Chile y Perú después de Gil Castro. Pancho Fierro sería una excepción, pero él era un acuarelista autodidacta, un género menor si se compara con la pintura. En la región del Río de la Plata, donde vivía una gran población de ascendencia africana en los tiempos de la independencia, es posible identificar solo a un puñado de artistas afrodescendientes durante el siglo XIX. Además de Fermín Gayoso (1782-1832), un retratista del último período colonial que nació esclavo pero obtuvo su libertad, existen referencias de otras tres figuras: Juan Blanco de Aguirre (1855-92), Rosendo Mendizábal (1810-79) y Bernardino Posadas (1861-?). Poco se sabe sobre sus vidas y su obra. Blanco de Aguirre estudió en Florencia con una beca del gobierno, abrió una escuela de pintura en Buenos Aires y enseñó en el prestigioso Colegio Nacional de Buenos Aires. A diferencia de los demás, dejó una importante cantidad de escritos, entre ellos varios textos dedicados al tema de la raza. Hijo de dos pardos libres, Mendizábal se especializó en la producción de arte con cabello humano, un género muy popular durante la era victoriana, mientras dedicaba gran parte de su tiempo a la política. Posadas fue alumno de Blanco Aguirre, que también enseñó en el Colegio Nacional (Ghidoli, 2016, 2016b; Picotti, 1998; Cirio, 2009; Andrews, 1980).

En Brasil, pocos artistas negros y mulatos lograron graduarse de la Academia Imperial de Bellas Artes, transformada en la Escuela Nacional de Bellas Artes en 1890, y sus obras poco transmitieron sobre su ascendencia, así como prestaron muy poca atención a algunos de los temas sociales que había preocupado a los pintores costumbristas. De hecho, algunos académicos y críticos sostienen que la única forma que tuvieron estos artistas de sobrevivir era adhiriéndose al proyecto cultural dominante de blanqueamiento bajo cuyo régimen vivían (Teixeira Leite, 2010b). En esta situación los pintores no estaban solos. En toda América Latina, los negros de clase media se distanciaban de África y de las prácticas culturales de base africana en busca de prestigio y respetabilidad, en el marco de sociedades abiertamente racistas (Andrews, 2004; de la Fuente, 2001).

Estas tendencias quedan claramente expuestas cuando se observa la obra y la trayectoria de dos de los artistas afrodescendientes más exitosos y consagrados de la época, Arthur Timótheo da Costa

(1882-1922) nacido en Río de Janeiro, y Pastor Argudín Pedroso (1880-1968), nacido en La Habana. Ambos tuvieron formación académica. Argudín asistió a la Academia de Bellas Artes San Alejandro, mientras que Costa ingresó a la Escuela Nacional de Bellas Artes en 1894. Ambos alcanzaron fama y obtuvieron apoyo para continuar su formación en Europa. Costa ganó un premio en la exposición de arte nacional en 1907 y viajó a París para continuar allí sus estudios. En 1911, regresó a Europa, esta vez para trabajar en el pabellón brasileño durante la Exposición Internacional de Turín. Argudín viajó a España en 1912 con una beca del municipio de La Habana para estudiar en la Academia Real San Fernando de Madrid. Una vez graduado en 1914, se mudó a París, donde al parecer vivió hasta 1931, cuando regresó a La Habana (Marques, 2010; Teixeira Leite, 2010b; Comesañas Sardiñas, 2008). En 1935, el “artista cubano negro” (*New York Times*, 15 de febrero de 1935) expuso su obra en la Harmon Foundation de la ciudad de Nueva York gracias al apoyo de Arthur Schomburg, en cuya casa Argudín vivió y cuyo retrato pintó.

Si bien se ha planteado que el impresionismo tuvo un impacto limitado en el arte latinoamericano (Ades, 1989), tanto Costa como Argudín parecen haber incorporado algo del lenguaje y la paleta de los impresionistas franceses durante sus viajes europeos. Ninguno de los artistas parece haber explorado seriamente temas relativos a su ascendencia africana o temas sociales vinculados a la cuestión racial en su obra, aunque Costa dedicó varios retratos a personas afrodescendientes.¹ Costa también produjo un *Autorretrato* (1908) que “pone al espectador cara a cara con un artista de 26 años, de rostro adusto, que blande sus pinceles enérgicamente, casi como un escudo para defenderse de los dardos y flechas que seguramente se lanzarían en su dirección después de haber ganado el premio para viajar a Europa en 1907” (Cardoso, 2015: 502). El artista aparece adecuadamente vestido a la moda de la clase media, pero no hay un intento visible de mostrarse blanqueado en la tela. Pero un *Autorretrato* posterior (1919) muestra a un Costa mucho menos desafiante, cuya tez parece ser bastante más clara, si no blanca. Es una transformación notable, que coincide con los esfuerzos más grandes realizados por los negros de clase media de la región para escapar de la negritud (Cardoso, 2015).

1 Sin embargo, cabe notar que la carrera y la obra de Argudín no han sido suficientemente estudiados. Una mirada seria a su obra puede cambiar la evaluación postulada aquí.

El blanqueamiento encontró una de sus expresiones pictóricas más coherentes en la obra gráficamente titulada *La redención de Cam* (1895) de Modesto Brocos (1852-1936). Brocos era un inmigrante y su tela retrata el exitoso blanqueamiento de una familia brasileña que a lo largo de tres generaciones de mestizaje pasó del negro al mulato y del mulato al blanco. La imagen captura la centralidad del sexo y la reproducción para concretar los sueños nacionales de mejora racial, proceso construido desde el cuerpo femenino, sitio donde literalmente se gestaban el progreso y la modernidad (Stepan, 1991). El padre blanco mira con ojos de aprobación a su bebé de piel blanca, mientras que la abuela negra mira al cielo para agradecer la redención de su proge. El blanqueamiento también se promocionaba a través de las representaciones visuales que claramente retrataban a los negros como personas ajenas al mundo nacional y cultural, tal como se ejemplifica en las tiras cómicas de Buenos Aires estudiadas por Frigerio (2011) y Ghidoli (2016, 2016a).

Esta fascinación de las élites latinoamericanas por Europa tuvo consecuencias contradictorias e inesperadas. Por una parte, los inmigrantes que arribaron a América Latina eran europeos pobres y no gente cultivada y presuntamente superior como habían imaginado las élites. En su búsqueda de oportunidades para sí y para sus familias en su nueva tierra, los inmigrantes se instalaron en las áreas pobres y obreras de ciudades latinoamericanas como Sao Paulo, Río de Janeiro, La Habana o Montevideo. Se unieron a comunidades trabajadoras multirraciales, donde circulaban cotidianamente las formas culturales africanas, como la música, el baile y la religión. Se mudaron a los *cortiços* brasileños, a los *conventillos* de Montevideo y a los *solares* de La Habana. En esos espacios contribuyeron a los procesos de mestizaje que las élites vislumbraban como el camino al progreso, pero también adoptaron formas culturales locales, percibidas a menudo como de origen africano, para reivindicar su pertenencia nacional (Andrews, 2007). En vez del blanqueamiento cultural y demográfico, la integración de los inmigrantes en América Latina produjo un mestizaje cultural. Aluisio Azevedo captó magistralmente este proceso en *O cortiço* (1890), donde varios de los principales personajes de su novela son inmigrantes europeos que se mezclan con los afrobrasileños, adoptan las formas locales y sucumben al “virus lascivo” de la cultura de Brasil (Azevedo, 2000: 155).

Irónicamente, Europa también contribuyó a la reevaluación de las formas y prácticas culturales de matriz africana en América Latina. Los artistas de la región a menudo viajaban a París para continuar sus estudios y absorber la cultura europea, pero en el proceso se encontraron con la fascinación de París por *l'art nègre*. Para la vanguardia blanca que adhería a la “negrofilia” parisina, la negritud fue

un signo de su propia modernidad, aun cuando su mirada voyeurística ayudó a reafirmar a los africanos y sus culturas como primitivos y exóticos. Los artistas afrodescendientes hicieron uso de esos espacios para progresar en sus carreras y para expresar sus visiones acerca de la modernidad, pero a menudo tuvieron que “asimilar las proyecciones primitivistas que satisfacían el gusto de las vanguardias por la vitalidad, la potencia sexual y todo lo africano” (Archer, 2014: 136).

Imagen 7



Musée Galliera, Exposition d'Art Américain-Latin. Catalogue, Paris, 1924.

París hizo otra contribución importante: constituyó un espacio donde los artistas de toda América Latina se reunían y se reconocían unos a otros. París era el lugar donde se podían articular “conexiones transnacionales uniendo los esquemas raciales y nacionales a través de América” (Seigel, 2009: 238). En las décadas de los veinte y los treinta, más de trescientos artistas latinoamericanos viajaron a París y fue allí donde tuvo lugar la primera exposición de “arte latinoamericano”. Esta *Exposition d'Art Américain-Latin*, que se realizó en el Museo Galliéra (1924), reunió más de 260 obras de 42 artistas de América Latina, muchos de los cuales estaban radicados en París o habían expuesto allí anteriormente (Greet, 2014). Fue en París, y solo en París, donde artistas como el pintor afrocubano Pastor Argudín pudo conocer y exponer junto a luminarias latinoamericanas como Tarsila do Amaral (1886-1973), que completó su famosa *A negra* en 1923 estando en París, y al uruguayo Pedro Figari (1861-1938), que expuso dos de sus pinturas de la serie *Candombe* en la muestra del Galliéra, donde Argudín también expuso sus obras. Los organizadores de la *Exposition d'Art Américain-Latin* describieron la muestra como un momento de autorreconocimiento para los “casi cien millones de personas” de la región, cuya “similar etnia, religión, tradición histórica, costumbres e ideales democráticos” alimentaban la voluntad colectiva de forjar el “futuro de humanidad” (Greet, 2014: 216-17).

En esta búsqueda de puntos en común y en la urgencia por forjar su futuro, los intelectuales y artistas latinoamericanos se volcaron a sus raíces indígenas y africanas, reevaluando su importancia y valor. Aquello que París admiraba como exótico es de lo que precisamente estaba hecha América Latina. Esa modernidad alternativa que los intelectuales negrófilos de París buscaban ya se había alcanzado. El poeta brasileño Oswald de Andrade, por entonces casado con Tarsila do Amaral, resumió bellamente la nueva visión en el *Manifiesto antropófago* (1928): “Sin nosotros Europa no tendría siquiera su pobre declaración de los derechos del hombre. La edad de oro anunciada por la América [...] Ya teníamos el comunismo. Ya teníamos la lengua surrealista”. América Latina era el futuro y este futuro era imaginado, al menos en parte, a través de la exaltación, incorporación y nacionalización de la cultura negra.

SUEÑOS MESTIZOS

Como se señaló anteriormente, el arte criollo del período colonial tardío y parte del arte patriótico posterior a la independencia presentaron visiones multirraciales y mestizas de las sociedades plebeyas latinoamericanas. A fines del siglo XIX, comenzaron a circular

en diversas formas ideas más elaboradas de mestizaje y fusión racial como la quintaesencia de América Latina. Esas ideas fueron sistematizadas en visiones nacionalistas dominantes durante las décadas de los veinte a los cuarenta. Las dos guerras mundiales generaron serias dudas sobre la supuesta superioridad cultural europea, incluyendo a la ciencia racial que asociaba el mestizaje a la degeneración y al atraso, un vínculo muy enfatizado por los académicos estadounidenses. Después de la Segunda Guerra Mundial, la ciencia racial en general –y la noción misma de “raza”– fueron críticamente examinadas y, en general, rechazadas (Tucker, 1994; Barkan, 1992). De hecho, cuando los organismos internacionales intentaron analizar cómo en un mundo agobiado por conflictos raciales y el genocidio nazi algunas naciones habían logrado gestar sociedades racialmente armoniosas, dirigieron su atención a América Latina, sobre todo a Brasil, que era visto como “uno de los raros países que habían alcanzado una ‘democracia racial’” (Métraux, 1952: 6; Maio, 2001).

La articulación de los mitos nacionalistas de mestizaje o *mestiçagem* y las narrativas de democracia racial se vinculan, en general, con los escritos de algunos destacados intelectuales como Manuel Gamio, José Vasconcelos, Gilberto Freyre, Andrés Bello, Andrés Bello, José Martí y Fernando Ortiz. Sin embargo, el origen de estas ideologías está invariablemente ligado a episodios de movilización popular y a las contribuciones intelectuales de pensadores afrodescendientes (Alberto, 2011; Andrews, 2004; véanse también los Capítulos 6 y 8 en este volumen). Aunque eran ideologías nacionales, habían nacido en un diálogo tenso con las ideas del darwinismo social y el racismo científico, como reacciones creativas frente a dichas ideas, que condenaban a todas las naciones latinoamericanas a un perpetuo sometimiento y atraso. Fue en respuesta, al menos parcial, a los supuestos de que una América Latina caracterizada por el mestizaje no tenía remedio, como lo expresó Lothrop Stoddard en *The Rising Tide of Color against White World-Supremacy* (1920), que los intelectuales de América Latina comenzaron a hablar de razas cósmicas y de civilizaciones tropicales mestizas.

Las culturas nacionales eran fundamentales en estos debates. El blanqueamiento era un proyecto demográfico y cultural, dado que la supuesta inferioridad de los negros se explicaba con frecuencia en términos culturales. Como las constituciones latinoamericanas defendían, al menos en abstracto, nociones de igualdad y dado que los impedimentos jurídicos a la ciudadanía plena y al derecho al voto no estaban articulados en un lenguaje racista (Engerman y Sokoloff, 2005), el racismo no se experimentaba “en forma jurídica, sino como un conjunto de ‘dogmas’ sobre la inferioridad racial y cultural” (Alberto,

2011: 36). En consecuencia, los debates sobre raza, igualdad y nación tenían lugar en espacios culturales asociados a la música, la danza, el carnaval y la literatura (Chasteen, 2004; Moore, 1997; Hertzman, 2013; Andrews, 2004).

Esos debates también encontraron expresión en las artes visuales. Las ideologías de mestizaje articulaban mitos sobre la historia y los orígenes de las naciones de la región, pero eran visiones esencialmente utópicas sobre el futuro de América Latina. Cuando el poeta afro-cubano Nicolás Guillén llamó “mestiza” al “alma de Cuba” en *Sóngoro Cosongo* (1931), se estaba refiriendo a un proceso histórico de formación nacional, pero que serviría de base para una nación futura: “Y del espíritu hacia la piel nos vendrá un color definitivo. Algún día se dirá: ‘color cubano’” (Guillén, 1974: 1: 114).

Las artes visuales fueron un espacio privilegiado para tejer estas narrativas históricas sobre el futuro, un lugar en el que las nuevas identidades podían representarse visualmente y donde podían conciliarse las tensiones entre lo local y lo moderno, la inclusión y la exclusión. Aunque faltan estudios comparados y sistemáticos sobre esta producción artística, los movimientos vanguardistas que se propagaron por la región después de la década de los veinte articularon discursos sobre raza y nación que rescataban las contribuciones culturales de los grupos africanos e indígenas y celebraban el mestizaje y la fusión como la verdadera esencia de la región. Incluso en los países donde el proyecto de blanqueamiento fue más exitoso, como en Argentina, las representaciones del “pueblo” y del “criollismo” implícitamente reconocían procesos de mestizaje y mezcla racial (Adamovsky, 2016).

En Brasil, los exponentes de esta nueva visión fueron los artistas asociados al movimiento modernista de los años veinte y treinta (Ades, 2014; Conduru, 2012). Aun si estos artistas no fueron los primeros en representar a los negros (Cardoso, 2015), articularon un nuevo discurso nacional enraizado en la mezcla racial, el pluralismo y la importancia de las contribuciones negras e indígenas. El famoso *O mestiço* (1934) de Cândido Portinari (1903-1962), pintado después de su inevitable peregrinación a París, es quizás la imagen más conocida del *mestiçagem* brasileño y la democracia racial. El Brasil de Portinari está vinculado a la dignidad y la fortaleza de una fuerza laboral rural y racialmente mezclada, que exhibía orgullosamente su herencia africana (Ades, 2014). En Cuba, la vanguardia de las décadas de los veinte y los treinta también buscó articular una nueva identidad nacional basada en la recuperación de las formas culturales de los afrodescendientes y la celebración del mestizaje.

Junto con los músicos y escritores, los artistas visuales adhirieron al afrocubanismo, un movimiento cultural que identificaba la cubanidad con sus raíces africanas (Martínez, 1994; Anderson, 2011; Moore, 1997; Kutzinski, 1993). El mestizaje de Cuba fue articulado visualmente por Víctor Manuel (1897-1969) en su *Gitana tropical*, una tela de 1929 pintada durante un viaje a París. Reconocida como “el primer clásico de la modernidad artística cubana”, esta pintura retrata a una mujer racialmente mestiza que, en palabras de Víctor Manuel, “es una mestiza, una mulata, pero le puse ojos rasgados de india del Perú, de México” (Vázquez Díaz, 2010: 92, 97).

Los afrodescendientes también estaban representados en las visiones de mestizaje construidas primariamente en torno de las contribuciones indígenas. Por ejemplo, los muralistas mexicanos incluían a los negros a la hora de representar a la clase trabajadora o para resaltar la condición servil del peón (Ades, 2014). En Colombia, los artistas del grupo Bachué (1920s-1940s), nombrado así por la deidad del pueblo muisca, celebraban la presencia de elementos indígenas como un aporte fundamental a la cultura colombiana (Pineda García, 2013). Sin embargo, algunas de sus pinturas hacían referencia a los negros, como en el fresco de Ignacio Gómez Jaramillo (1910-70) *La liberación de los esclavos* (1938), parte de cuyos murales están en el Capitolio nacional, en Bogotá. El historiador de arte Raúl Cristancho Álvarez describe este mural como “la primera obra importante de la plástica colombiana cuya temática es plenamente acerca de los afrocolombianos” (Maya Restrepo y Cristancho Álvarez, 2015: 28). Como muchos artistas de su generación, Gómez Jaramillo estudió en Europa, pero también viajó a México a mediados de la década de los treinta para estudiar el trabajo de los muralistas (Solano Roa, 2013). El movimiento parece haber tenido impacto en la costa del Caribe colombiano, si bien la producción artística en esta región crucial de Afrolatinoamérica aún no se ha estudiado en forma suficiente y seria (Lizcano Angarita y González Cueto, 2007). Las primeras obras del pintor de Cartagena Enrique Grau (1920-2004) pueden incluirse en estos movimientos artísticos, sobre todo su *Mulata cartagenera* (1940) (Márceles Daconte, 2010), aunque el propio Grau nunca reconoció tales influencias en su obra (Goodall, 1991).

Acertadamente descrita como “sensual” (Rodríguez, 2003: 16), la *Mulata* de Grau ilustra algunas de las tensiones raciales, de género y discursivas que animaban a los movimientos pictóricos de vanguardia. Las representaciones de los negros son ampliamente diversas. A pesar de proclamarse originales, algunos artistas se hicieron eco de estereotipos muy instalados y reproducían indicadores visuales del

género costumbrista tradicional, presentando a los afrodescendientes como sensuales, bailarines y afectos a la música. Algunos títulos –*A Negra, O mestiço, Gitana Tropical*– sugieren que el lenguaje del siglo XIX que se usaba para hablar de los “tipos” se extendió hasta las décadas de los veinte y los treinta. Las pinturas de Figari sobre el candombe en Uruguay, las representaciones de Emiliano di Cavalcanti (1897-1976) de la samba afrobrasileña, el *Merengue* (1938) de Jaime Colson (1901-75) en la República Dominicana, y las obras de Eduardo Abela (1899-1965) y Mario Carreño (1913-99) en Cuba ilustran este enfoque (Ades, 2014; Carneiro da Cunha, 1983; Martínez, 1994).

Interesados en reescribir las historias de conflicto y violencia a través de las cuales se producía el verdadero mestizaje, algunos de estos artistas celebraban a la mujer mestiza como símbolo de la belleza nacional, el ícono donde se resolvían los conflictos raciales y se alcanzaba la armonía nacional (Kutzinski, 1993). En dicho proceso, contribuyeron a la “objetivación sexual” (Conduru, 2012, 58) de la mujer negra y reprodujeron estereotipos sobre la sexualidad y el erotismo de los afrodescendientes. El académico brasileño Mariano Carneiro da Cunha (1983) incluso cuestiona si estas representaciones deban incluirse en los estudios sobre arte afrolatinoamericano.

Al mismo tiempo, estos artistas, descritos alternativamente como modernistas, vanguardistas, populistas y nacionalistas, hicieron aquello que los artistas hacen mejor: crear oportunidades para nuevos imaginarios y prácticas sociales. Por una parte, algunos artistas enfatizaron no solo procesos de fusión racial, sino que usaron su obra para resaltar la estratificación y los conflictos de clase (Ades, 2014). Algunos artistas de ascendencia africana como el cubano Alberto Peña (*a.k.a.* Peñita) (1897-1938) hicieron una lectura de la realidad social desde la izquierda militante. Pintaban huelgas y filas de desocupados, denunciaban las deficiencias de los ideales nacionalistas y resaltaban la especificidad del sufrimiento de los trabajadores afrodescendientes (Martínez, 1994; de la Fuente, 2001). Lo más importante es que después de la década de los cuarenta, un nuevo grupo de artistas, capitalizando los espacios culturales abiertos por sus predecesores en los años veinte y treinta, empezaron a estudiar seriamente las religiones de origen africano y a explorar nuevas formas de incorporar al arte nacional el conocimiento ritual, las expresiones y los objetos de dichas prácticas religiosas. Tal como lo expresó quien fue el pionero y el más consumado de estos artistas, el afrocubano Wifredo Lam (1902-82), querían ir más allá y crear un nuevo lenguaje que fuera auténticamente africano, no un arte pseudonacional para los turistas.

Me negué a pintar el cha-cha-cha. Quería con todo mi corazón pintar el drama de mi país, pero como una *profunda expresión del espíritu negro*, de la belleza de las artes plásticas de los negros [...] De este modo yo quería ser un caballo de Troya del cual surgirían figuras alucinantes, capaces de turbar los sueños de los explotadores [...] un verdadero cuadro tiene el poder de poner la imaginación en marcha, aun cuando lleve tiempo (Fouchet, 1976: 188-89; énfasis mío).

Nuevas figuras, nuevas imágenes, nuevas imaginaciones, todo basado en un auténtico “espíritu negro”, que vivía –y que solo podía vivir– en los sectores populares. Artistas como Lam llevaron algunas de las visiones y sueños vanguardistas a sus consecuencias lógicas. Y tales consecuencias, aun cuando estaban expresadas en lenguajes no realistas (surrealistas), eran casi inevitablemente africanas.

La búsqueda de representaciones africanas auténticas se vio impulsada por otros tres factores interrelacionados. En primer lugar, los procesos de descolonización de África en las décadas de los sesenta y los setenta generaron nuevas esperanzas, nuevos paradigmas y nuevos espacios para las formas culturales afrodiáspóricas. Eventos internacionales como los Festivales Mundiales de Artes y Culturas Negras y Africanas (FESTAC) en Senegal (1966) y en Nigeria (1977) y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas (Cali, 1977) fueron oportunidades para que los artistas de toda la diáspora se reunieran y compartieran su trabajo. Organizaciones internacionales como OSPAAL (Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina) dieron a los movimientos descolonizadores y antiimperialistas del Tercer Mundo una plataforma y motivación singular para la creación artística (Frick, 2003). En segundo lugar, los movimientos de derechos civiles en los Estados Unidos y la lucha contra el apartheid en Sudáfrica constituyeron ejemplos poderosos para los movimientos antirracistas internacionales en todo el mundo, movimientos que encontraron en África un eslabón común.

Por último, pero no menos importante, muchos artistas e intelectuales negros se decepcionaron del populismo, de la democracia racial y del mestizaje, dada la ausencia de cambios sociales reales en sus países. Al transitar de sueños utópicos a dogmas estatales, las ideologías de mestizaje se usaron como herramientas para reprimir las movilizaciones populares y deslegitimar las demandas de justicia racial. En países como Brasil y Cuba, este tránsito produjo consecuencias contradictorias. Por un lado, creó oportunidades para la creación artística y facilitó el desarrollo de relaciones culturales y diplomáticas con naciones africanas. Los artistas de Brasil asistieron a

las Conferencias Mundiales de 1966 y 1977 (Alberto, 2011; Cleveland, 2013; Conduru, 2009). Aparentemente, Cuba no fue invitada a Dakar en 1966 (Kula, 1976), pero los artistas de la isla participaron en FESTAC 1977 (Bettelheim, 2013). Por otra parte, los intentos de los intelectuales negros por transformar esos gestos internacionales en oportunidades para debatir abiertamente sobre racismo y discriminación en sus países se encontraron con un clima de hostilidad y represión directa (Alberto, 2011; Moore, 1988; Guerra, 2012).

Imagen 8



Abdias do Nascimento, ca. 1950, colección de fotos *Correio da Manhã*, PH/FOT 35.917. Acervo del Archivo Nacional, Río de Janeiro, Brasil. Cortesía de Paulina Alberto.

La obra del activista, escritor, promotor cultural y artista autodidacta afrobrasileño Abdias do Nascimento (1914-2011) ejemplifica algunas de estas tendencias. Do Nascimento había estado afiliado al partido Frente Negra Brasileira en su juventud y fue el creador del Teatro Experimental do Negro en 1944, una organización que combinaba la promoción cultural con el activismo antirracista. Hacia la década de los sesenta, bajo la dictadura militar, Do Nascimento se volvió un crítico feroz de la democracia racial brasileña y salió exiliado del país

(Alberto, 2011; Hanchard, 1994). Fue entonces cuando empezó a pintar y creó un *corpus* de obras que celebraban la vitalidad y vigencia del candomblé afrobrasileño. Manifestó que el nudo central de su arte era “la restauración de los valores de la cultura africana en Brasil” y, usando un lenguaje similar al de Lam, señaló que sus principales preocupaciones no eran estéticas, sino “la vitalidad espiritual de la raza negra en mi país” (Cleveland, 2013: 48).

Otros artistas en Brasil y en otros países han expresado preocupaciones similares sobre la espiritualidad, “los valores de la cultura africana” y la expresión artística. En Brasil, siguiendo las ideas de Carneiro da Cunha (1983), debería incluirse a los artistas generalmente agrupados bajo los rótulos de “primitivos” y “populares”, cuyas obras reflejan influencias africanas no solo desde el punto de vista temático, sino en términos de sus expresiones formales. En ese grupo también se incluyen a artistas cuya producción ha estado enmarcada de lleno en el arte ritual, como es el caso del escultor Mestre Didi (Deoscóredes Maximiliano dos Santos, 1917-2013) y aquellos que articulan la religiosidad afrobrasileña a través de nuevas soluciones formales y lenguajes visuales. Entre ellos cabe mencionar a Rubem Valentim (1922-91), a la artista de Sao Paulo Niobe Xandó (1915-2010) y a Ronaldo Rego (n. 1935) (Salum, 2000; Cleveland, 2013; Conduru, 2009).

Existen importantes paralelismos entre las propuestas y las preocupaciones de estos artistas brasileños y el trabajo de sus pares en Cuba. En las décadas de los sesenta y los setenta, escultores como Agustín Cárdenas (1927-2001), Rogelio Rodríguez Cobas (1925-2013) y Ramón Haití Eduardo (1932-2008), el escultor y grabador Rafael Queneditt Morales (1942-2016) y el pintor Manuel Mendive Hoyo (n. 1944) crearon un conjunto de obras que celebraban abiertamente la Santería afrocubana y sus orishas. Al igual que Do Nascimento en Brasil, estos artistas no veían las prácticas culturales de matriz africana como sus raíces o legados, sino como expresiones vitales de la cultura popular cubana. Muchos de ellos parecen haber compartido la visión, articulada por el intelectual y activista afrocubano Walterio Carbonell (1961), de que la Santería representaba una fuerza intelectual y cultural progresiva en la construcción de la sociedad socialista cubana. No obstante, esta visión no era compartida por las autoridades cubanas, que a fines de la década de los sesenta se ocupaban de desalentar toda práctica religiosa y cualquier producción artística vinculada a las mismas (de la Fuente, 2013; Ramos Cruz, 2009; Martínez-Ruiz, 2013).

La búsqueda de las conexiones con África y de la espiritualidad de los negros no se circunscribió a Brasil y Cuba, aunque encontró sus exponentes más visibles y numerosos en esos países. Los pintores

afrouruaguayos Ramón Pereyra (1919-54) y Rubén Galloza (1923-2002) dedicaron una buena parte de su obra a reconstruir y difundir las prácticas religiosas y la cultura popular de los afrouruaguayos. Pereyra fue, junto con Figari, el artista mejor representado en la exposición realizada para conmemorar el centenario de la emancipación de los esclavos en Uruguay, organizada por el Consejo Nacional de Turismo en 1942. Algunos de los títulos de sus obras –*Barrio Negro*, *La Comparsa*, *Spiritual*– reflejan su compromiso con la cultura popular afrouruaguaya (Diggs, 1952). Compartió este rasgo con Galloza, hijo de una sirvienta negra y criado en el barrio obrero montevideano conocido como Barrio Sur. Galloza fue un incansable promotor del candombe y otras formas de la cultura popular; temas que dominaron su vastísima obra (Olivera Chirimini, 2001; Sztainbok, 2008). Pereyra y Galloza fueron también activistas comprometidos en la lucha por los derechos civiles en favor de la igualdad racial y el reconocimiento cultural en el Montevideo de mediados del siglo XX (Andrews, 2010). La obra de Carlos Páez Vilaró (1923-2014) halló motivación en preocupaciones similares. En la década de los cincuenta, abrió su estudio en uno de los conventillos populares de Montevideo, lo que facilitó su inmersión en la cultura afrouruaguaya y la posterior producción de una serie de obras en las que denunció explícitamente el racismo y el colonialismo. Por ejemplo, una sección de su famoso mural *Raíces de la paz* construido en 1960 en el túnel que conecta los edificios de la Organización de los Estados Americanos en Washington D. C., está dedicada, precisamente, a la “lucha contra la discriminación racial” (Kiernan, 2002; Sztainbok, 2008).²

En Colombia, el trabajo del pintor afrocolombiano Cuadrado Cogollo (Herberto Cuadrado Cogollo, n. 1945) muestra magistralmente de qué manera los movimientos antirracistas internacionales como el *Black Power* y las influencias artísticas como el surrealismo de Wifredo Lam modelaron el trabajo de artistas individuales en otros lugares. Cuadrado Cogollo se radicó en París a fines de los sesenta y empezó un proceso de investigación y descubrimiento de las influencias culturales africanas sin filtros occidentales, similar al de Lam (Fabre, 1980; Rosemont y Kelley, 2009; Medina, 2000). Esta investigación dio lugar a la creación de un catálogo personal de “símbolos afrocaribeños” (Márceles Daconte, 2010: 225). En 1973, en ocasión de una exposición personal en la Galerie Suzanne Visat de París, Cuadrado Cogollo llegó incluso a definirse como un mago africano, un “nohor” que tenía la capacidad de ver y representar las entrañas de otras personas (Cuadrado Cogollo, 1973).

2 Agradezco a Roberto Rojas, del Departamento de Inclusión Social de la OEA, por mostrarme el mural, ya que no está en un lugar de fácil acceso para el público.

Probablemente no sea producto del azar el hecho de que muchos de estos artistas tuvieron o tienen ascendencia africana y que muchos crecieron en familias y comunidades donde las prácticas culturales africanas eran cotidianas. Lam nació en una comunidad rural azucarera y estuvo expuesto a la religiosidad afrocubana desde su infancia. Do Nascimento era nieto de esclavos. Mestre Didi, él mismo un sacerdote candomblé, creció en una familia religiosa de Bahía, donde se inició en estas prácticas a edad temprana. Mendive creció en un barrio pobre de La Habana en el seno de una familia practicante de Santería. Cuadrado Cogollo se crió en la ciudad portuaria y multirracial de Cartagena. Galloza nació cerca de los conventillos de Montevideo, donde imperaba la cultura afrouruguaya. Rego, si bien es blanco, es sacerdote de la religión afrobrasileña Umbanda. Páez Vilaró también era blanco, pero trabajaba en un conventillo y viajó mucho por África. Para estos artistas, las conexiones con África eran personales, intensas e íntimas, parte de una cultura viva y contemporánea que funcionaba como reservorio contra el racismo y el prejuicio. Al momento en que la movilización afrodescendiente en América Latina explotó en las décadas de los setenta, ochenta y noventa, los artistas visuales ya estaban bien posicionados para desempeñar roles protagónicos en la formulación de nuevas demandas de inclusión y justicia.

EL ARTE DE LA MOVILIZACIÓN AFRODESCENDIENTE

El Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas que el escritor y activista afrocolombiano Manuel Zapata Olivella organizó en 1977 no fue un acontecimiento aislado. De hecho, fue la salva inicial de un proceso que pronto habría de convertirse en un torbellino transnacional y continental de movilización afrodescendiente demandando igual acceso a los recursos materiales y al poder. Una de las metas centrales del Congreso era reafirmar la cultura negra en América, pero esta agenda estaba vinculada a un debate más general sobre el racismo y la discriminación en la región. Asistieron intelectuales y artistas como Do Nascimento, y una de las secciones, dedicada a la creatividad artística, estuvo dirigida por la artista y folklorista Delia Zapata Olivella. Es claro que los organizadores veían el arte y la cultura como plataformas para articular sus demandas y su militancia. Los congresos subsiguientes fueron organizados en Panamá (1980) y Brasil (1982). Hacia 1978, se creó en Brasil un movimiento político negro de alcance nacional llamado Movimento Negro Unificado (véase el Capítulo 7 en este volumen).

En parte porque muchos activistas eran artistas o intelectuales y en parte porque muchas organizaciones de derechos civiles

comenzaron como grupos de estudio e iniciativas culturales, el arte y la cultura siempre formaron parte de este movimiento. En algunos países como Perú, Costa Rica y Paraguay, los activistas exigieron que se designaran días específicos para celebrar la cultura afroperuana, afrocostarricense y afroparaguaya. En países con una población de origen africano más numerosa, como es el caso de Brasil y Cuba, los artistas-activistas usaron los proyectos culturales para denunciar la persistencia del racismo, para visitar las memorias de la esclavitud y la emancipación y para subrayar las deficiencias del mestizaje y la democracia racial.

Imagen 9



Póster de la exposición, *Grupo Antillano*, La Habana, 1980. Reproducido en de la Fuente (2013).

Un ejemplo temprano de la participación de los artistas visuales en los debates sobre raza y justicia es el de Grupo Antillano (1978-1983) en Cuba. Fundado por el escultor y grabador Rafael Queneditt, el grupo nació después de lo que se dio en llamar el “Quinquenio gris”, un período de censura neostalinista durante los años setenta caracterizado por un enfoque dogmático de la cultura en general y de la religiosidad afrocubana en particular. El manifiesto fundacional del grupo proclamaba claramente que su *raison d'être* era buscar las raíces caribeñas y africanas de una auténtica cultura cubana. En ese empeño se

declararon continuadores de artistas anteriores, como Wifredo Lam (que fue presidente honorario del Grupo y expuso con ellos) y del artista afrocubano Roberto Diago (1920-55).

Grupo Antillano colocó a la Santería y otras prácticas religiosas y culturales africanas en el centro de la formación nacional de Cuba, una posición que cuestionaba abiertamente las caracterizaciones oficiales de dichas prácticas como obstáculos primitivos en la construcción de una sociedad socialista moderna. Más aún, el Grupo concitó el apoyo y la solidaridad de un numeroso grupo de colaboradores. Entre ellos no solo había figuras claves de las artes visuales cubanas, sino también escritores, músicos, historiadores y críticos de arte que compartían sus visiones y preocupaciones acerca de las raíces africanas y caribeñas de la cultura cubana. Entre estos colaboradores se destacan algunos de los intelectuales afrocubanos más conocidos de la época: los historiadores José Luciano Franco y Pedro Deschamps Chapeaux; los etnógrafos y etnomusicólogos Rogelio Martínez Furé y Odilo Urfé; músicos como Martha Jean Claude, Mercedita Valdés y la pianista Rosario Franco; el dramaturgo Eugenio Hernández Espinosa, y el declamador afrocubanista Luis Carbonell. El Grupo construyó un verdadero movimiento cultural afrocubano y sus exposiciones se volvieron acontecimientos culturales y sociales que trascendieron las artes visuales. Sus muestras también representaban una crítica mordaz a la academias de arte cubano, donde las nuevas tendencias del arte occidental encontraban un espacio privilegiado, y a una burocracia cultural que insistía en relegar la cultura negra al espacio del folklore (de la Fuente, 2013; Ramos Cruz, 2013; Bettelheim, 2013).

Grupo Antillano aprovechó un momento propicio cuando, a fines de los setenta, el gobierno cubano se involucró en las guerras civiles africanas y tejió nuevas alianzas en el Caribe, sobre todo con el movimiento New Jewel de Granada. Los artistas brasileños siguieron una estrategia similar cuando, en 1988, usaron el centenario de la abolición de la esclavitud para destacar la persistencia del racismo y la discriminación en su país. Fue en este contexto que Araujo organizó la muestra *A mão afro-brasileira*, mencionada al inicio de este capítulo, que fue acompañada por un volumen profusamente ilustrado que resaltaba las contribuciones claves de los afrodescendientes a la cultura de Brasil. La muestra y el libro reclamaron abiertamente una nueva historia del arte brasileño, afrocéntrica y revolucionaria (Araujo, 2014). Presentada en el Museo de Arte Moderno de Sao Paulo, *A mão afro-brasileira* constituyó en una primera evaluación integral de la producción artística de las personas de ascendencia africana en el país, desde los tiempos coloniales al arte contemporáneo. Araujo pasaría

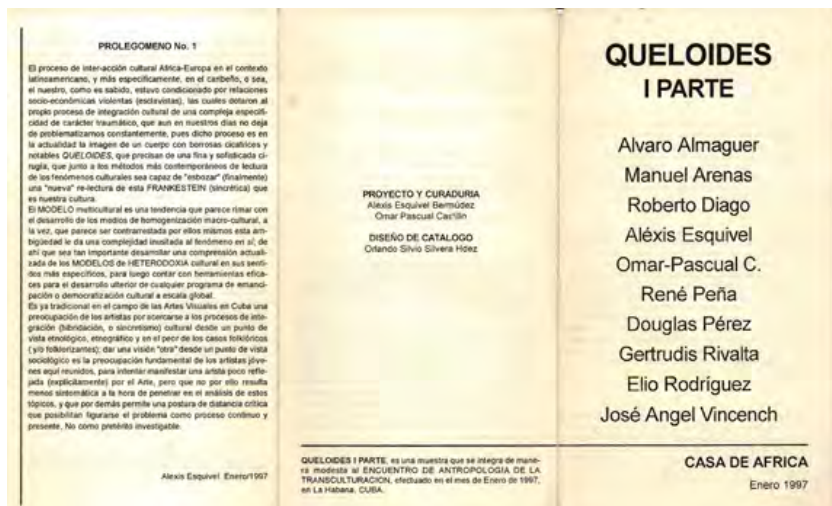
a organizar otras muestras importantes del arte afrobrasileño en la década de los noventa y la primera década del siglo XXI (Cleveland, 2010) y habría de organizar una nueva versión de su muestra pionera, *A nova mão afro-brasileira*, en 2014. A diferencia de la muestra original, *A nova mão afro-brasileira* subraya la obra de un grupo selecto de artistas contemporáneos, incluidos artistas sumamente aclamados como Rosana Paulino (n. 1967) y el fotógrafo Eustáquio Neves (n. 1955) (Araujo 2014). La obra de Paulino también fue incluida, junto con la de Ronaldo Rêgo, Rubem Valentim, Niobe Xandó, Mestre Didi, Araujo y otros, dentro de la sección “Arte afrobrasileño” de la importante *Mostra do redescobrimento* expuesta en la Bienal de Sao Paulo en el año 2000 (Salum, 2000; Aguilar, 2000).

Otros dos proyectos curatoriales están conectados también con el marco más amplio de la movilización afrodescendiente: *Viaje sin mapa* (2006) en Colombia y *Queloides* (1997-2012) en Cuba. Curada por Mercedes Angola y Raúl Cristancho Álvarez, dos profesores de la Universidad Nacional de Colombia, *Viaje sin mapa* se propuso ofrecer la primera muestra integral de “representaciones afro en el arte contemporáneo colombiano”. Tal vez no sea mera casualidad que la exposición tuviera lugar en un momento en que se producían intensos debates en torno a cómo contar a las personas de ascendencia africana en el censo nacional de Colombia (Angola y Cristancho Álvarez, 2006; Paschel, 2013). *Viaje sin mapa* se presentó en la Biblioteca Luis Ángel Arango en Bogotá y su objetivo principal era neutralizar la invisibilidad que tradicionalmente había afectado a los artistas negros en Colombia. Cristancho organizó después, junto con Luz Adriana Maya Restrepo, *¡Mandinga Sea! África en Antioquia* (2013-14), una exposición ambiciosa cuyo objetivo era rastrear el impacto de las culturas de África occidental en Antioquia y exhibir las representaciones de la negritud desde los tiempos coloniales hasta el presente (Maya Restrepo y Cristancho Álvarez, 2015).

En Cuba, *Queloides* representó la angustia de un grupo de jóvenes, mayoritariamente artistas negros, al ver el colapso del estado de bienestar socialista cubano durante los años noventa (de la Fuente, 2008a). “Queloides” son cicatrices patológicas elevadas. Dicho nombre hace referencia a los efectos traumáticos del racismo y a la creencia generalizada de que la piel negra es especialmente susceptible a desarrollar este tipo de cicatrices. La primera exposición, *Queloides Parte I*, fue presentada en el año 1997 durante una conferencia sobre antropología organizada por el artista Alexis Esquivel y el crítico de arte Omar Pascual Castillo. La segunda edición, de mayor envergadura, tuvo lugar en el Centro de Desarrollo de Artes Visuales de

La Habana en 1999 gracias a la intervención curatorial del escritor y crítico de arte afrocubano Ariel Ribeaux Diago (1969-2005). Estas exposiciones recibieron muy poco apoyo estatal y fueron ignoradas por los medios de prensa oficiales, a pesar de ser eventos sin precedentes en el arte cubano. Por tal razón, en 2010 el artista afrocubano Elio Rodríguez (n. 1966) y el autor de este capítulo organizamos una nueva edición de la muestra bajo el título *Queloides: Raza y racismo en el arte cubano contemporáneo*. Fue la primera y única vez que los términos “raza” y “racismo” titularon una muestra de arte en Cuba (de la Fuente, 2010; Casamayor, 2011; Martín-Sevillano, 2011). Los artistas participantes en cada una de las ediciones de esta exposición han ido variando, pero cinco de ellos –Manuel Arenas (n. 1964), Alexis Esquivel (n. 1968), Douglas Pérez (n. 1972), René Peña (n. 1957) y Elio Rodríguez– han participado en todas.

Imagen 10



Folleto de la exposición, *Queloides Parte I*, La Habana, 1997. Reproducido en de la Fuente (2010).

Estos proyectos curatoriales han alcanzado colectivamente al menos dos objetivos importantes. En primer lugar, generaron oportunidades para que artistas interesados en temas de raza e identidad –entre quienes se incluye un grupo cada vez más numeroso de artistas afrodescendientes– compartan y difundan su obra dentro y fuera de América Latina. Cabe destacar que esta iniciativa incluye la obra de un pequeño pero creciente número de mujeres afrodescendientes, que han

estado tradicionalmente subrepresentadas en los espacios artísticos de la región. En segundo lugar, los artistas que participaron en estas exposiciones han articulado potentes críticas contra las sociedades latinoamericanas y han contribuido a dar visibilidad social al racismo y a la discriminación. Su trabajo puede ser encuadrado y entendido como contribuciones a los actuales debates sobre raza, género y justicia que se están dando en la región.

AGENDA FUTURA

El arte ha sido a menudo una fuerza para el cambio social, un espacio donde ha sido posible gestar nuevos futuros y agendas en pro de la justicia racial. Esta es la razón por la cual en su *Éloge de la Créolité* Bernabé, Chamoiseau, Confiant y Khyar (1990) sostienen que el arte es la clave para “la indeterminación de lo nuevo” y “la riqueza de lo desconocido”. El arte afrolatinoamericano ha desempeñado un papel importante en la construcción de nuevos imaginarios de raza y nación y ha hecho grandes contribuciones a la cultura latinoamericana.

Sin embargo, este campo está recién en sus albores, ya que aún siguen sin explorarse temas verdaderamente básicos que requieren investigación y estudio (Munanga, 2000). En primer lugar y lo más importante, es necesario en forma imperiosa ahondar en el conocimiento de la producción artística afrodescendiente de la región desde los tiempos coloniales. Dicho conocimiento alteraría radicalmente – Araujo (2010) está en lo cierto– la forma en que estudiamos la historia del arte en América Latina. Ignorada por los académicos, museos, coleccionistas de arte, curadores y críticos de arte, la mera existencia y producción de numerosos artistas de ascendencia africana es muy poco conocida, o simplemente se desconoce por completo. Con la excepción parcial (y admisiblemente crucial) de Brasil, se trata de un territorio aún virgen. Sin embargo, en términos de los lugares de producción y formación temática, los artistas afrodescendientes representan una voz distintiva en los debates continentales sobre raza, diferencias, nación y representación. Muchos de estos artistas no solo han experimentado barreras raciales de diverso tipo y se han visto forzados a superarlas, sino que han vivido en comunidades constituidas a partir de prácticas culturales de base africana. Al escribir en 1943 sobre su obra *Negra vieja*, adquirida por el MoMA, el Museo de Arte Moderno de la ciudad de Nueva York, el escultor afrocubano Teodoro Ramos Blanco reflexionó sobre la importancia de esta distinción:

La forma negra ha sido interpretada, o dicho con más propiedad, ha sido tratada por grandes artistas; pero solo han logrado su parte exterior,

sin contenido; nos han dado el vaso, pero visiblemente vacío; les ha faltado la emoción y cuando han intentado ponerla, esta nos ha parecido insincera, como cosa no sentida ni vivida. Diríase algo que realizaron por moda o “esnobismo” [...]. Mas cuán distinto es el efecto, cuando esta forma es interpretada y ahora si cabe la palabra – por un artista sincero que sienta orgullo al inspirarse en ella [...]. El toque no está en hacer una forma blanca o amarilla, pintada de negro; hay que sentirla, modelar su expresión, su ritmo, su belleza, su interior; y aunque esté en blanco mármol, será negra la forma porque su fondo es negro.³

Además de las investigaciones centradas en temas de autoría, hay muchas preguntas concretas que quedan por responder. El tema crucial de cómo las sensibilidades estéticas africanas pueden haber moldeado la producción de artefactos religiosos y seculares durante el período colonial necesita una atención seria y exhaustiva. Los arqueólogos han contribuido investigaciones valiosas sobre cómo los esclavos reprodujeron las tradiciones estéticas africanas al producir herramientas de trabajo y en las cerámicas y decoraciones de pipas. Que estas intervenciones estéticas no estén dentro del canon del arte es, por supuesto, una cuestión de definiciones. El diálogo entre arqueólogos, historiadores e historiadores del arte sobre estas intervenciones abriría nuevas y apasionantes oportunidades para llevar adelante nuevas investigaciones sobre las contribuciones de los esclavizados africanos al arte afrolatinoamericano.

También es necesario profundizar en la cuestión de las representaciones de los negros en el arte patriótico del siglo XIX, tema que no ha sido suficiente y sistemáticamente investigado, a pesar de su importancia evidente. Otro tema relacionado es el de la transformación del arte –de un oficio mecánico en la época colonial a una forma de conocimiento refinado– y su impacto en las comunidades artísticas negras de la región. Varios autores advierten la ausencia relativa de artistas afrodescendientes, en el arte de fines del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, las recientes investigaciones realizadas en Brasil sugieren que esto puede deberse a nuestra falta de conocimiento y no a un reflejo de la realidad (Marques, 2010; Teixeira Leite, 2010b; Cardoso, 2015).

3 Ramos Blanco, T. 1943 “Comentario a propósito de mi ‘Negra Vieja’”, La Habana, marzo. En *Giulio V. Blanc Papers, reel 2.169* (Washington D.C.: Archives of American Art, Smithsonian Institution).

Agradezco esta referencia a Cary García Yero.

Dado cuánto hay todavía por hacer a nivel de cada país, donde apenas se conocen las obras de los artistas afrodescendientes, tal vez sea entendible la ausencia de los estudios comparados. Incluso los movimientos modernistas y vanguardistas, que tanto comparten en sus visiones en materia de raza y nación, así como su fertilización cruzada en nodos transnacionales como París o Nueva York, no han sido seriamente estudiados desde un punto de vista regional. ¿Cómo contribuyeron estos artistas a la consolidación de los discursos de democracia racial y a los regímenes populistas de la región? ¿Abrieron espacios para nuevas ideas y formulaciones? Las contribuciones de los artistas visuales al movimiento afrodescendiente contemporáneo –otra área de las investigaciones comparadas– tienen raíces profundas que necesitamos entender mejor.

Al reflexionar sobre las contribuciones del arte afrolatinoamericano, resulta valioso considerar cómo las representaciones visuales articulan ideas de raza, clase, género, nación y pertenencia que de otro modo son difíciles de transmitir en la esfera pública. A través de la recombinación y síntesis creativa de una variedad de discursos, las artes visuales son capaces de producir y difundir nuevos contenidos, incluso en entornos en los que la discusión explícita de tales contenidos no es bienvenida. El importante trabajo hecho por varios historiadores argentinos sobre las representaciones estereotipadas de los negros ilustra cómo los medios populares articulan significados racistas sin una discusión explícita o “verbal” sobre la negritud (Lamborghini y Geler, 2016; Frigerio, 2011; Ghidoli, 2016, 2016a; Alberto, 2016; Adamovsky, 2016a). Sería muy fructífero hacer una investigación similar en toda la región, sobre todo, aunque no exclusivamente, en los países donde la población negra supuestamente desapareció y donde los afrodescendientes están muy poco representados en las fuentes más convencionales (para analizar la Cuba posrevolucionaria, véase Benson, 2016).

El arte, sin embargo, también puede operar en dirección opuesta. Tal como ha planteado Adamovsky (2016a: 158), “la cultura visual es uno de los recursos fundamentales para la construcción de la hegemonía, pero también es un terreno fértil para los ejercicios contrahegemónicos”. Por ejemplo, el arte jugó un rol destacado en romper el denso silencio nacionalista frecuentemente asociado a las ideologías estatales de democracia racial. Para mencionar un ejemplo, cuando las celebraciones del cuarto centenario de la fundación de la ciudad de Sao Paulo omitieron toda referencia a la esclavitud, a África o a los negros, los miembros de un club local afrobrasileño exigieron como reparación una intervención

artística: la escultura de *Mãe Preta*, proyecto que se concretó pese a las objeciones del intendente blanco de la ciudad (Alberto, 2011). Cuando se proscribieron oficialmente los debates abiertos sobre raza, racismo y la vitalidad de las prácticas religiosas africanas en Cuba durante los años setenta, las artes visuales se volvieron un espacio privilegiado para plantear estos temas e insinuar visiones que de otro modo eran imposibles de articular, como lo ejemplifica la obra de Grupo Antillano (de la Fuente, 2013). Un ejemplo diferente pero de alguna manera relacionado es el de la Argentina durante el peronismo. Mientras que la dirigencia peronista rechazaba cualquier discusión abierta sobre el tema racial, las imágenes del régimen celebraban a la población mestiza, un reconocimiento tácito pero potente de la importancia y el poder político de los “cabecitas negras”, trabajadores humildes y migrantes del interior del país (Lamborghini y Geler, 2016; Adamovsky, 2016a). Como he expresado en otra oportunidad, “lo que no es posible decir en otros ámbitos, se vuelve posible en el ámbito del arte” (Gates, Rodríguez Valdés y de la Fuente, 2012: 35).

Imagen 11



Museu Afro-Brasil (1). Foto Nelson Kon. Cortesía del Museu Afro-Brasil.

Imagen 12



Museu Afro-Brasil (2). Foto Nelson Kon. Cortesía del Museo Afro-Brasil.

A la hora de articular esta agenda de investigación, es importante destacar la creación en 2004 del Museo Afro-Brasil en Sao Paulo, una institución que no solo brinda a la población afrodescendiente de Brasil el ansiado sentido de tradición histórica (Cleveland, 2015), sino que también ofrece un ámbito especializado para el estudio del arte afro-latinoamericano. El campo cuenta ahora con un lugar institucional, ubicado adecuadamente en la región. Sin duda, un museo no es suficiente para capturar la rica historia de toda la producción artística, pero es un primer paso.

BIBLIOGRAFÍA

- Adamovsky, E. 2016 “La cultura visual del criollismo: Etnicidad, ‘color’ y nación en las representaciones visuales del criollo en Argentina, c. 1910-1955” en *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana* 6, 2. En <<http://corpusarchivos.revues.org/1738>>.
- Adamovsky, E. 2016a “Race and Class through the Visual Culture of Peronism” en Alberto, P. y Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Ades, D. 1989 *Art in Latin America: The Modern Era, 1820-1980* (New Haven: Yale University Press).
- Ades, D. 2014 “The Image of the Black in Latin America” en Bindman, D. y Gates Jr., H. L. (eds.) *The Image of the Black in Western Art*, (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press) Vol. 5.

- Agassiz, L. y Agassiz, E. 1868 *A Journey in Brazil* (Boston: Ticknor and Fields).
- Aguilar, N. (ed.) 2000 *Mostra do redescobrimento: Arte afro-brasileira* (San Pablo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais).
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Alberto, P. 2016 “El Negro Raúl: Lives and Afterlives of an Afro-Argentine Celebrity, 1886 to the Present” en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 96, 4: 669-710.
- Alcalá, L. E. 2014 “Painting in Latin America, 1550-1820: A Historical and Theoretical Framework” en Alcalá, L. E. y Brown, J. (eds.) *Painting in Latin America: 1550-1820* (New Haven: Yale University Press).
- Anderson, T. F. 2011 *Carnival and National Identity in the Poetry of Afro-Cubanismo* (Gainesville: University Press of Florida).
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nueva York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2007 “Remembering Africa, Inventing Uruguay: Sociedades de Negros in the Montevideo Carnival, 1865-1930” en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 87, N° 4: 693-726.
- Andrews, G. R. 2010 *Blacks in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Angola, M. y Cristancho, R. 2006 *Viaje sin mapa: Representaciones afro en el arte contemporáneo colombiano* (Bogotá: Banco de la República).
- Appelbaum, N. P. 2016 *Chorographic Commission of 19th Century Colombia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Araujo, E. (ed.) 2010 *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica, Vol. 1 y 2* (San Pablo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil).
- Araujo, E. (ed.) 2014 *A nova mão afro-brasileira* (San Pablo: Museu Afro Brasil).
- Archer, P. 2014 “Negrophilia, Josephine Baker, and 1920s Paris” en Bindman, D. y Gates Jr., H. J. (eds.) *The Image of the Black in Western Art, Vol. 5* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press).
- Arrate, J. M. F. 1949 *Llave del Nuevo Mundo* (México: Fondo de Cultura Económica).

- Ballesteros Páez, M. D. 2011 "Vicente Guerrero: Insurgente, militar y presidente afromexicano" *Cuicuilco*, N° 51: 23-41.
- Barcia, M. del C. 2009 *Los ilustres apellidos: Negros en La Habana colonial* (La Habana: Ediciones Boloña).
- Barkan, E. 1992 *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World Wars* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Bauer, A. 2001 *Goods, Power, History: Latin America's Material Culture* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Benson, D. 2016 *Antiracism in Cuba: The Unfinished Revolution* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Bernabé, J. et al. 1990 "In Praise of Creoleness" *Callaloo*, Vol. 13, N° 4: 886-909.
- Bettelheim, J. 2005 *AFROCUBA: Works on Paper, 1968-2003* (San Francisco: International Center for the Arts, San Francisco State University).
- Bettelheim, J. 2013 "Grupo Antillano, Revisited" en de la Fuente, A. (ed.) *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (Pittsburgh: Fundacion Caguayo / University of Pittsburgh Press).
- Blier, S. P. 1995 *African Vodun: Art, Psychology, and Power* (Chicago: University of Chicago Press).
- Brewer-García, L. 2015 "Imagined Transformations: Color, Beauty, and Black Christian Conversion in Seventeenth-Century Spanish America" en Patton, P. A. (ed.) *Envisioning Others: Race, Color and the Visual in Iberia and Latin America* (Leiden: Brill).
- Carbonell, W. 1961 *Crítica, cómo surgió la cultura nacional* (La Habana: Editorial Yaka).
- Cardoso, R. 2015 "The Problem of Race in Brazilian Painting, c. 1850-1920" en *Art History*, Vol. 38, 3: 488-511.
- Carneiro da Cunha, M. 1983 "Arte afro-brasileira" en Zanini, W.; Costa, C. T. y Albuquerque, M. S. (eds.) *História geral da arte no Brasil, Vol. 2* (San Pablo: Instituto Walther Moreira Salles y Fundação Djalma Guimarães).
- Carpentier, A. 2006 *The Kingdom of This World* (Nueva York: Farrar, Straus, and Giroux).
- Casamayor Cisneros, O. 2011 "Queloides: inevitables, lacerantes. En torno a la exposición *Queloides. Raza y racismo en el arte Cubano contemporáneo*" en *Artecubano. Revista de Artes Visuales*, N° 2: 22-29.
- Catlin, S. L. 1989 "Traveller-Reporter Artists and the Empirical Tradition in Post-independence Latin America" en Dawn Ades,

- D. (ed.) *Art in Latin America: The Modern Era, 1820-1980* (New Haven: Yale University Press).
- Chasteen, J. C. 2004 *National Rhythms, African Roots: The Deep History of Latin American Popular Dance* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Childs, M. 2006 *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Cirio, N. P. 2009 *Tinta negra en el gris del ayer: Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882* (Buenos Aires: Teseo).
- Cleveland, K. 2013 *Black Art in Brazil: Expressions of Identity* (Gainesville: University Press of Florida).
- Cleveland, K. 2015 "Preserving African Art, History, and Memory: The AfroBrazil Museum" en Araujo, A. L. (ed.) *African Heritage and Memories of Slavery in Brazil and the South Atlantic World* (Amherst: Cambria Press).
- Comesañas Sardiñas, Z. 2008 *Great Masters of Cuban Art: Ramos Collection* (Daytona Beach: Museum of Arts and Sciences).
- Conduru, R. 2009 "Negrum Multicolor: Arte, África e Brasil para além de raça e etnia" en *Acervo*, Vol. 22, N° 2: 29-44.
- Conduru, R. 2012 *Arte afro-brasileira* (Belo Horizonte: Editora C/Arte).
- Costilla, J. 2015 "'Guarda y custodia' en la Ciudad de los Reyes: La construcción colectiva del culto al Señor de los Milagros Lima, (Siglos XVII y XVIII)" en *Fronteras de la Historia*, Vol. 20, N° 2: 152-79.
- Cuadrado Cogollo, H. 1973 *Cogollo: Le monde d'un nohor* (París: Galerie S. Visat).
- Cummins, T. 2013 "Three Gentlemen from Esmeraldas: A Portrait for a King" en editado por Lugo-Ortiz, A. y Rosenthal, A. (eds.) *Portraits of Slaves* (Nueva York: Cambridge University Press).
- De Andrade, O. 1928 "Manifiesto antropofago" en *Revista de Antropofagia* (San Pablo), Año I, N° 1: 3- 7, mayo.
- de la Fuente, A. 2008a *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- de la Fuente, A. 2008b "The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 40, N° 4: 697-720.
- de la Fuente, A. (ed.) 2010 *Queloides: Race and Racism in Cuban Contemporary Art* (Pittsburgh: Mattress Factory y University of Pittsburgh Press).

- de la Fuente, A. (ed.) 2013 *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (Pittsburgh: Fundacion Caguayo / University of Pittsburgh Press).
- De Gobineau, A. 1856 *The Moral and Intellectual Diversity of Races* (Filadelfia: J. B. Lippincott & Co).
- Diggs, I. 1952 “Negro Painters in Uruguay” en *The Crisis*, mayo, pp. 299-301.
- Earle, R. 2007 *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930* (Durham: Duke University Press).
- Engerman, S. L. y Sokoloff, K. L. 2005 “The Evolution of Suffrage Institutions in the New World” en *Journal of Economic History*, Vol. 65, N° 4: 891-921.
- Fabre, M. 1980 “Herberto Cuadrado Cogollo” en *Callaloo*, N° 8/10: 19-26.
- Feldman, H. C. 2006 *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Fouchet, M. 1976 *Wifredo Lam* (Nueva York: Rizzoli International Publications).
- Fracchia, C. 2012 “The Urban Slave in Spain and New Spain” en McGrath, E. y Massing, J. M. (eds.) *The Slave in European Art: From Renaissance Trophy to Abolitionist Emblem* (Londres: The Warburg Institute).
- Fredrickson, G. M. 2002 *Racism: A Short History* (Princeton: Princeton University Press).
- Frigerio, A. 2011 “Sin otro delito que el color de su piel. Imágenes del ‘negro’ en la revista Caras y Caretas (1900-1910)” en Guzmán, F. y Geler, L. (eds.) *Cartografías afrolatinoamericanas: Perspectivas situadas para análisis transfronterizos* (Buenos Aires: Biblos).
- García Mora, L. M. y Santamaría García, A. (eds.) 2006 *Los ingenious: Colección de vistas de los principales ingenios de azúcar de la isla de Cuba* (Madrid: Ediciones Doce Calles).
- Garrido, E. et al. 1993 *Felipe Santiago Gutiérrez: Pasión y destino* (Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura).
- Gates Jr., H. L.; Rodríguez Valdés, E. y de la Fuente, A. 2012 “Race and Racism in Cuban Art” en *Transition*, N° 108: 33-51.
- Ghidoli, M. de L. 2016a “En pelo y al lápiz: La trayectoria de dos pintores afrodescendientes en la Buenos Aires del siglo XIX” en Gelado, V. y Secreto, M. V. (eds.) *Afrolatinoamérica: Estudios comparados* (Río de Janeiro: Editora Mauad).
- Ghidoli, M. de L. 2016b *Estereotipos en negro: Representaciones y*

- autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX* (Rosario: Prohistoria Ediciones).
- Ghidoli, M. de L. 2016c “La trama racializada de lo visual. Una aproximación a las representaciones grotescas de los afroargentinos” en *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 6, N° 2. En <<http://corpusarchivos.revues.org/1744>>
- Ghidoli, M. de L. 2016d “Posadas, Bernardino” en Knight, F. y Gates Jr., H. L. (eds.) *Dictionary of Caribbean and Afro Latin American Biography* (Nueva York: Oxford University Press).
- Gisbert, T. 1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte* (La Paz: Apartado 195).
- González, B. 1986 *Ramón Torres Méndez: Entre lo pintoresco y la picaresca*. (Bogotá: C. Valencia Editores).
- Goodall, D. 1991 “Interview: Enrique Grau” en *Latin American Art*, pp. 37-38.
- Greet, M. 2014 “Occupying Paris: The First Survey Exhibition of Latin American Art” en *Journal of Curatorial Studies*, Vol. 3, N° 2-3: 212-36.
- Guerra, L. 2012 *Visions of Power in Cuba: Revolution, Redemption, and Resistance, 1959-1971* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Guillén, N. 1974 *Obra poética. Vol. 1 y 2* (La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba).
- Hallo, W. 1981 *Imágenes del Ecuador del siglo XIX: Juan Agustín Guerrero* (Madrid: Espasa-Calpe).
- Hanchard, M. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Hernández de Alba, G. 1986 *Acuarelas de la Comisión Corográfica, Colombia, 1850-1859* (Bogotá: Litografía Arco).
- Hertzman, M. A. 2013 *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Johnson, W. 1999 *Soul by Soul: Life Inside the Antebellum Slave Market* (Cambridge: Harvard University Press).
- Katzew, I. 2004 *Casta Painting* (New Haven: Yale University Press).
- Katzew, I. 2014 “Valiant Styles: New Spanish Painting, 1700-1785” en Alcalá, L. E. y Brown, J. *Painting in Latin America: 1550-1820* (New Haven: Yale University Press).
- Kiernan, J. P. 2002 “The Bright Side of the Tunnel” en *Americas*, marzo-abril, pp. 54-55.

- King-Hammond, L. 2008 "Identifying Spaces of Blackness: The Aesthetics of Resistance and Identity in American Plantation Art" en Mack, A. D. y Hoffius, S. G. (eds.) *Landscape of Slavery: The Plantation in American Art* (Columbia: University of South Carolina Press).
- Koerner, J. L. 2010 "The Epiphany of the Black Magus circa 1500" en Bindman, D. y Gates Jr., H. L. (eds.) *The Image of the Black in Western Art, Vol. 3* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press).
- Kula, M. 1976 "The Politics of Culture: The Case of Festac" en *Ufahamu: A Journal of African Studies*, Vol. 7, N° 1: 166-92.
- Kutzinski, V. M. 1993 *Sugar's Secrets. Race and the Erotics of Cuban Nationalism* (Charlottesville: University Press of Virginia).
- Lamborghini, E. y Geler, L. 2016 "Presentación del Debate: Imágenes racializadas: políticas de representación y economía visual en torno a lo 'negro' en Argentina, siglos XX y XXI" en *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 6, N° 2. En <<http://corpusarchivos.revues.org/1735>>
- Lawal, B. 2004 "Reclaiming the Past: Yoruba Elements in African American Arts" en Falola, T. y Childs, M. D. (eds.) *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington: Indiana University Press).
- León y León, G. 2004 *Apuntes histórico genealógicos de Francisco Fierro: Pancho Fierro* (Lima: Biblioteca Nacional del Perú).
- Libin, L. 2006 "Musical Instruments in Two Portraits by José Campeche" en *Music in Art*, Vol. 31, N° 1/2: 127-31.
- Linati, C. 1828 *Costumes civils, militaires et religieux du Mexique* (Bruselas: Lithographie Royale de Gobard).
- Lizcano Angarita, M. y González Cueto, D. 2007 "El negro en las letras, la historiografía y el arte del Caribe colombiano: Notas para su estudio" en *Huellas*, N° 78-79: 23-31.
- López Morton, J. 2014 "Del mundo de las subastas: La Mulata" en <<https://javierlmorton.wordpress.com/tag/felipe-santiago-gutierrez>> acceso 15 de junio de 2016.
- López Núñez, O. 1997 "Notas sobre la pintura colonial en Cuba" en *Pintura europea y cubana en las colecciones del Museo Nacional de La Habana* (Madrid: Fundación Cultural Mapfre).
- Maio, M. C. 2001 "UNESCO and the Study of Race Relations in Brazil: Regional or National Issue?" *Latin American Research Review*, Vol. 36, N° 2: 118-36.
- Majluf, N. 2008 *Tipos del Perú. La Lima criolla de Pancho Fierro* (Madrid: Ediciones El Viso).

- Majluf, N. 2015 *José Gil de Castro: Pintor de libertadores* (Santiago de Chile: Museo Nacional de Bellas Artes).
- Majluf, N. et al. 2012 *Más allá de la imagen: Los estudios técnicos en el proyecto José Gil de Castro* (Lima: MALI).
- Manzano, J. F. 1996 *Autobiography of a Slave* (Detroit: Wayne State University Press).
- Márceles Daconte, E. 2010 *Los recursos de la imaginación: Artes visuales del Caribe colombiano* (Barranquilla: Artes Gráficas Industriales).
- Marques, L. 2010 “O século XIX e o advent da Academia das Belas Artes e o novo estatuto do artista negro” en Araujo, E. (ed.) *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica, Vol. 1* (San Pablo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil).
- Martín-Sevillano, A. B. 2011 “Crisscrossing Gender, Ethnicity, and Race: African Religious Legacy in Cuban Contemporary Women’s Art” en *Cuban Studies*, N° 42: 136-54.
- Martínez, J. A. 1994 *Cuban Art and National Identity: The Vanguardia Painters, 1927-1950* (Gainesville: University Press of Florida).
- Martínez-Ruiz, B. 2010 “Ma kisi Nsi: L’art des habitants de région de Mbanza Kongo” en Falgayrettes-Leveau, C. (ed.) *Angola figures de pouvoir* (París: Musée Dapper).
- Martínez-Ruiz, B. 2012 *Escritura gráfica Kongo y otras narrativas del signo* (México: El Colegio de México).
- Martínez-Ruiz, B. 2013 *Things That Cannot Be Seen Any Other Way: The Art of Manuel Mendive* (Miami: Frost Museum of Art).
- Maya Restrepo, L. A. y Cristancho Álvarez, R. (eds.) 2015 ¡Mandinga Sea! ¡África en Antioquia! (Bogotá: Ediciones Uniandes).
- Medina, Á. 2000 *El arte del Caribe colombiano* (Cartagena: Gobernación del Departamento de Bolívar).
- Melling, H. 2015 “‘Colourful Customs and Invisible Traditions’: Visual Representations of Black Subjects in Late Colonial and 19th-Century Post-independence Peru (1750s-1890s)”, Tesis doctoral, King’s College, Londres.
- Méndez Martínez, R. 2013 “Vicente Escobar, talento y mascara” en *Palabra Nueva*, noviembre. En <http://palabranueva.net/pn-old/index.php?option=com_content&view=article&id=596:vicente-escobar-talento-y-mascara&catid=210:cultura&Itemid=255>.
- Métraux, A. 1952 “An Inquiry into Race Relations in Brazil” en *UNESCO Courier*, N° 6.
- Moore, C. 1988 *Castro, the Blacks, and Africa* (Los Ángeles: UCLA

- Center for Afro-American Studies).
- Moore, R. 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Munanga, K. 2000 “Arte afro-brasileira: o que é, a final?” en Aguilar, N. (ed.) *Mostra do redescobrimento: Arte afro-brasileira* (San Pablo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais).
- Niell, P. 2016 “Bolivarian Imagery and Racial Ideology in Early Nineteenth-Century Cuba” en Shanahan, M. G. y Reye, A. M. (eds.) *Simón Bolívar: Travels and Transformations of a Cultural Icon* (Gainesville: University Press of Florida).
- Nina Rodrigues, R. 1904 “As bellas artes nos colonos pretos do Brasil: A esculptura” en *Kósmos: Revista Artística, Científica e Literária*, Vol. 1, N° 1.
- Olivera Chirimini, T. 2001 “Candombe, African Nations and the Africanity of Uruguay” en Walker, S. S. (ed.) *African Roots/ American Cultures: Africa in the Creation of the Americas* (Lanham: Rowman & Littlefield).
- Ortiz, F. 1906 *Los negros brujos apuntes para un estudio de etnología criminal* (Madrid: Librería de Fernando Fe).
- Ortiz, F. 1955 [1952] *Los instrumentos de la música afrocubana* (La Habana: Ministerio de Educación. Dirección de Cultura) 5 Vols.
- Palmié, S. 2002 *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham: Duke University Press).
- Paschel, T. 2013 “‘The Beautiful Faces of My Black People’: Race, Ethnicity and the Politics of Colombia’s 2005 Census” en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 36, N° 10: 1.544-63.
- Patton, S. F. 1998 *African-American Art* (Nueva York: Oxford University Press).
- Picotti, D. V. 1998 *La presencia africana en nuestra identidad* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).
- Pineda García, M. 2013 “Rómulo Roza, la diosa Bachué y el indigenismo en Colombia (1920-1950)” en *Baukara*, N° 3: 41-56.
- Pontual, R. 2000 “Fonseca e Silva, Valentim da” en *En Encyclopedia of Latin American Art*, editado por Jane Turner (Nueva York: Macmillan).
- Price, S. y Price, R. 1999 *Maroon Arts: Cultural Vitality in the African Diaspora* (Boston: Beacon Press).
- Quero Chiesa, L. 1945 “Arte nacional puertorriqueño” en *Alma Latina, Semanario de Cultura*, Vol. 524, N° 15: 13, 40, diciembre.
- Ramos, A. 1946 *As culturas negras no Novo Mundo: O negro brasileiro*

- (San Pablo: Companhia Editora Nacional).
- Ramos-Alfred, E. C. 2011 “*A Painter of Cuban Life: Victor Patricio de Landaluze and Nineteenth-Century Cuban Politics 1850-1889*” en Tesis doctoral, University of Chicago.
- Ramos Cruz, G. 2009 *Lam y Mendive, arte afrocubano* (Barcelona: Ediciones Linkgua).
- Ramos Cruz, G. 2013 “Tribute to the Grupo Antillano” en de la Fuente, A. (ed.) *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (Pittsburgh: Fundacion Caguayo / University of Pittsburgh Press).
- Reales, L. 2007 “The Contribution of the Afro-Descendant Soldiers to the Independence of the Bolivarian Countries (1810-1826)” en *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, Vol. 2, N° 2: 11-31.
- Reis, J. J. 2015 *Divining Slavery and Freedom: The Story of Domingos Sodré, an African Priest in Nineteenth-Century Brazil* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Ribeiro de Oliveira, M. A. 2010 “O Aleijadinho e Mestre Valentim” en Araujo, E. (ed.) *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica, Vol. 1* (San Pablo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil).
- Rodríguez, B. 2003 *Enrique Grau: Homage* (Bogotá: Villega Editores).
- Rosemont, F. y Kelley, R. (eds.) 2009 *Black, Brown, & Beige: Surrealist Writings from Africa and the Diaspora*. (Austin: University of Texas Press).
- Rostworowski, M. 1998 “Pachacamac and Señor de los Milagros” en Boone, E. y Cummins, T. (eds.) *Native Traditions in the Postconquest World* (Washington: Dumbarton Oaks).
- Sabogal Diéguez, J. 1945 *Pancho Fierro, estampas del pintor peruano* (Buenos Aires: Editorial Nova).
- Salum, M. H. L. 2000 “Cem anos de arte afro-brasileira” en Aguilar, N. (ed.) *Mostra do redescobrimento: Arte afro-brasileira* (San Pablo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais).
- Sánchez, E. 1991 “Ramón Torres Méndez y la pintura de tipos y costumbres” en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol. 28, N° 28: 16-39.
- Seigel, M. 2009 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).
- Solano Roa, J. 2013 “The Mexican Assimilation: Colombia in the 1930s: The Case of Ignacio Gómez Jaramillo” en *Historia y Memoria*, N° 7: 79-111.

- Stoddard, L. 1920 *The Rising Tide of Color against White World-Supremacy* (Nueva York: Scribner).
- Sullivan, E. 2014 *From San Juan to Paris and Back: Francisco Oller and Caribbean Art in the Era of Impressionism* (New Haven: Yale University Press).
- Sztainbok, V. 2008 "National Pleasures: The Fetishization of Blackness and Uruguayan Autobiographical Narratives" en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 3, N° 1: 61-84.
- Taylor, R. 1988 *José Campeche y su tiempo* (Ponce: Museo de Arte de Ponce).
- Teixeira Leite, J. R. 2010a "Negros, pardos e mulatos na pintura e na escultura brasileira do século XVIII" en Araujo, E. (ed.) *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica, Vol. 1* (San Pablo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil).
- Teixeira Leite, J. R. 2010b "Valorosos pintores negros do oitocentos" en Araujo, E. (ed.) *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica, Vol. 1* (San Pablo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo / Museu Afro Brasil).
- Temin, C. 2006 "José Campeche and Francisco Oller" en *Antiques*, noviembre, pp. 162-69.
- Thompson, R. F. 1981 *The Four Moments of the Sun* (Washington: National Gallery of Art).
- Thompson, R. F. 1983 *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy* (Nueva York: Random House).
- Thornton, J. 1998 *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Torres de Souza, M. y Agostini, C. 2012 "Body Marks, Pots, and Pipes: Some Correlations between African Scarifications and Pottery Decoration in Eighteenth- and Nineteenth-Century Brazil" en *Historical Archaeology*, Vol. 46, N° 3: 102-23.
- Torres Méndez, R. 1860 *Album de cuadros de costumbres* (París: A. De la Rue).
- Traba, M. 1972 "El ojo alerta de Campeche" en *La Torre, Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, N° 77: 43-51.
- Tucker, W. H. 1994 *The Science and Politics of Racial Research* (Urbana: University of Illinois Press).
- Van den Boogart, E. 2012 "Black Slavery and the 'Mulatto Escape Hatch' in the Brazilian Ensembles of Frans Post and Albert Eckhout" en McGrath, E. y Massing, J. M. (eds.) *The Slave in European Art: From Renaissance Trophy to Abolitionist Emblem*

- (Londres: The Warburg Institute).
- Vásquez, W. 2014 “Antecedentes de la Escuela Nacional de Bellas Artes de Colombia 1826-1886: De las artes y oficios a las bellas artes” en *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, Vol. 9, N° 1: 35-67.
- Vázquez Díaz, R. 2010 *Víctor Manuel* (Madrid: Ediciones Vanguardia Cubana).
- Verger, P. 2000 [1957] *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África* (San Pablo: EDUSP).
- Villaverde, C. 2005 *Cecilia Valdes or El Angel Hill* (Nueva York: Oxford University Press).
- Villegas, F. 2011 “El costumbrismo americano ilustrado: El caso peruano. Imágenes originales en la era de la reproducción técnica” en *Anales del Museo de América*, N° 19: 7-67.
- Villegas Vélez, Á. 2011 “Paisajes, experiencias e historias en las dos primeras expediciones de la Comisión Corográfica. Nueva Granada, 1850-1851” en *Historia y Sociedad*, N° 20: 91-112.
- Wade, P. 2001 “Racial Identity and Nationalism: A Theoretical View from Latin America” en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 24, N° 5: 845-65.
- Weaver, B. 2015 “Fruit of the Vine, Work of Human Hands: An Archaeology and Ethnohistory of Slavery on the Jesuit Wine Haciendas of Nasca, Peru”, Tesis doctoral, Vanderbilt University.
- Wheeler, R. 2000 *The Complexion of Race: Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Wood, M. 2013 *Black Milk: Imagining Slavery in the Visual Cultures of Brazil and America* (Nueva York: Oxford University Press).

CAPÍTULO 11

UN SIGLO Y MEDIO DE ESTUDIOS SOBRE LA MÚSICA AFROLATINOAMERICANA

Robin Moore

En este capítulo se ofrece un panorama de las investigaciones históricas y actuales sobre la música afrolatinoamericana. En primer lugar, se presenta una reseña del desarrollo de las investigaciones en materia de música afrolatinoamericana de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, a menudo emprendidas por autores vinculados a ideologías y proyectos racistas. En segundo lugar, se brinda un análisis de los primeros estudios sobre música afrolatinoamericana hechos por Fernando Ortiz y Mario de Andrade, quienes consideraban que este legado musical era valioso y, por tal razón, lo estudiaron como parte de los proyectos de formación nacional. A continuación se discuten autores de mediados del siglo XX como Melville Herskovits, Roger Bastide y otros. Estos académicos “retencionistas” han sido criticados en las últimas décadas por sus nociones bastante esencialistas sobre la cultura y por su enfoque a veces obsesivo respecto a los orígenes africanos de ciertas formas de expresión. Sin embargo, su trabajo contribuyó de manera muy significativa a documentar el legado afrolatinoamericano y a la expansión de un nuevo campo de estudio. Por último, el capítulo ofrece un panorama de los cambios que se registraron en los estudios académicos de la música afrolatinoamericana a partir de la década de los setenta. Muchas publicaciones de este período analizan las iniciativas culturales de artistas afrolatinoamericanos de base y examinan de manera crítica las ideologías que prevalecían en

torno a esta producción musical, incluido el repertorio comercial. El capítulo concluye con el análisis de publicaciones de las últimas dos o tres décadas sobre temas como el nacionalismo, la globalización, la hibridez, la blanquitud, la ciudadanía cultural y el activismo de la academia, lo que permite colocar las intervenciones y contribuciones de los estudiosos de la música en un diálogo académico más amplio con los temas asociados a la negritud en América Latina y el Caribe.

LA ERA COLONIAL HASTA COMIENZOS DEL SIGLO XX

Como George Marcus (1999) y muchos otros en décadas recientes han señalado, la disciplina de la antropología (así como la etnomusicología y los estudios latinoamericanos) surgió tras la expansión colonialista.¹ Después de siglos de guerras, genocidio, conquista y sometimiento de los pueblos originarios, la importación masiva de esclavos a América y la visión extremadamente despectiva de prácticas como la música afrolatinoamericana, los residentes locales comenzaron lentamente a apreciar cada vez más esta expresión de su cultura. Fue un proceso dolorosamente lento, que dista mucho de haberse completado. La expansión colonialista en América Latina dio lugar a sociedades altamente estratificadas, en gran parte por cuestiones de raza y etnicidad (véanse los Capítulos 3 y 4 en este volumen). Durante muchos años, la cultura de influencia africana sirvió como signo de marginalidad; las élites creían en la superioridad de las prácticas culturales europeas como forma importante para diferenciarse de las masas y como justificación de la esclavitud. La sabiduría convencional en todo el continente americano y en Europa hasta al menos la década de los treinta perpetuó la creencia en el evolucionismo, la jerarquización de las razas y culturas según fueran más o menos “avanzadas”. Durante muchos años, autores de la élite caracterizaron a la música afrolatinoamericana como expresiones culturales rudimentarias, representativas de pueblos que no habían progresado más allá de irracionales aullidos animales.² Sólo a mediados del siglo XX esas apreciaciones comenzaron a cambiar radicalmente.

1 Cabe destacar que Gilbert Chase (1906-1992), uno de los primeros académicos que estudió la música latinoamericana desde su lugar de residencia en los Estados Unidos, se interesó en el tema por haber nacido en Cuba después de la primera ocupación militar de la isla por parte de los Estados Unidos (1898-1902). Su padre era militar.

2 Véanse, por ejemplo, las referencias a la condena en tiempos coloniales a las danzas africanas en Andrews (1980: 156-64, 2004: 28-31). En Chasteen (2004: 91-113) se presentan otros ejemplos. Esas caracterizaciones de la música negra de América persistieron hasta bien entrado el siglo XX (por ejemplo, Merriam 1964: 241-43).

En tal contexto no es de sorprender que el estudio riguroso de la música afrolatinoamericana sea un fenómeno relativamente reciente. Hasta mediados del siglo XX, no existían especialistas en el estudio de esta música ya que se consideraba que no ameritaba atención académica. Esta visión estaba muy difundida entre las élites latinoamericanas; muchas de las primeras descripciones de la música de influencia africana no fueron publicadas por académicos, sino por viajeros que visitaban la región y escribían sus memorias. Los viajeros solían considerar a esta expresión de la música como algo exótico o pintoresco y por tal razón se sentían motivados a escribir sobre ella. Ejemplos de estos escritos son los del calvinista francés Jean de Léry (1536-1613), que vivió en Río de Janeiro y publicó *circa* 1550 *History of a Voyage to the Land of Brazil* (1578; véase De Léry, 1990) y los de Jean-Baptiste Labat (1663-1738), que publicó material similar sobre el Caribe alrededor de un siglo más tarde (Labat, 1970). Algunos de los destacados visitantes extranjeros que escribieron sobre música y danza a principios del siglo XIX fueron Moreau de Saint-Méry (1798) en el Caribe y Johann Baptist von Spix (1796) en Brasil. Tiempo después, también durante el siglo XIX, el autor sueco Frederick Bremer (1995) escribió relatos similares durante su estancia Cuba.³ Se pueden encontrar descripciones locales de fiestas de esclavos en la prensa, en la legislación municipal⁴ y en los edictos de la policía así como en la literatura popular de la época colonial,⁵ pero en general la visión de los autores tendía a estar fuertemente sesgada contra todas las expresiones culturales de base africana.

Muchos de los primeros escritores que estudiaron exhaustivamente la cultura afrodiaspórica eran médicos o abogados sin formación en humanidades, pero que empezaron a hacer este tipo de trabajo después de conocer los escritos de Cesare Lombroso (1885-1909) y de otros autores que pertenecían al campo de la criminología. Esta nueva forma de pseudociencia confirió dignidad y legitimación a las opiniones que predominaban desde hacía tiempo acerca de la inferioridad biológica y cultural de los negros. A Lombroso, un médico italiano de ascendencia judía que estudiaba a los internos de los hospitales

3 Véase Wade (1999) para la discusión de diarios de viaje similares que describen la música negra de Nueva Granada.

4 Andrews (1980: 28-31) y de la Fuente (2008: 169-70), por ejemplo, brindan ejemplos de edictos policiales que prohibían encuentros y eventos musicales de africanos y sus descendientes, lo que fue común durante siglos.

5 Para el caso de Cuba, por ejemplo, véanse los comentarios de autores como Ramón Meza y Aurelio Pérez Zamora, reimpressos en Ortiz (1984a).

psiquiátricos y las cárceles, se le reconoce como creador de la criminología como disciplina. Basándose en conceptos de la fisionomía, la teoría de la degeneración, la frenología y el darwinismo social, Lombroso sostenía que las tendencias delictivas del hombre eran hereditarias o físicamente innatas y estaban fuertemente asociadas a las razas no caucásicas. Partía de la premisa de que había personas que nacían con una predisposición para el delito, lo que podía determinarse a través del examen de sus cuerpos. Ciertos rasgos los identificaban como miembros menos evolucionados de la especie humana que no habían adquirido un sentido moral adecuado. La publicación de su *L'Uomo Delinquente* en 1876 presenta muchas de estas ideas (Gould, 1981). Su trayectoria profesional y su legado intelectual ilustran de qué manera el trabajo académico sobre la cultura afrolatinoamericana contribuyó en forma directa durante décadas al sometimiento de los pueblos afrolatinoamericanos.

Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906), también médico, fue uno de los primeros autores en estudiar las culturas afrodiáspóricas en América. Su trabajo muestra fuertes influencias de la criminología. Nina Rodrigues comenzó a ejercer la medicina en Salvador, Brasil, en la década de los ochenta del siglo XIX, para luego interesarse cada vez más por la religión afrobrasileña y empezar a asistir a los eventos de candomblé. Como médico, participaba en organizaciones profesionales relacionadas con la medicina interna, la cirugía y las enfermedades infecciosas. Esto parece haber contribuido a que afianzara su opinión de que la cultura negra era una patología y a que adoptara la frase “antropología patológica” al hablar de ella. Comenzó a coleccionar fetiches y tótems religiosos de la comunidad afrodescendiente, actividad que culminó en el año 1900 con la publicación de *O animismo fetichista dos negros da Bahia* (Nina Rodrigues, 1935). Nina Rodrigues fue un precoz instigador de la frenología y la antropología criminal en Brasil. Su libro *Mestiçagem, degenerescência e crime*, escrito en 1899, siguió influyendo en las publicaciones sobre la cultura afrolatinoamericana hasta los años treinta. Dos décadas después, el brasileño Arthur Ramos (1913-1949) siguió los pasos de Nina Rodrigues. Ramos estudió medicina y psicología, empezó investigaciones que patologizaban a la población negra al publicar sobre insania e higiene y poco a poco empezó a interesarse por la cultura y la religión de los negros (Ramos, 1937). Aunque mucho más progresista que Nina Rodrigues, el trabajo de Ramos siguió expresando visiones engañosas que sugerían que los negros eran culturalmente retrasados e inferiores a los blancos.

Fernando Ortiz Fernández (1881-1969) es una figura clave en la transición gradual que atravesaron los estudios afrolatinoamericanos:

de aquellos trabajos basados en supuestos racistas se pasaron a producir, a mediados del siglo XX, estudios académicos que empezaban a aceptar y valorizar las expresiones culturales de la población negra (Moore, 2018). Ortiz ayudó a “romper el tabú” (Le Riverend, 1961: 38; Price-Mars, 1965: 12) en torno de la cultura negra en América y comenzó a estudiarla en forma integral. Nacido en La Habana, Ortiz completó el doctorado en Madrid en el entonces flamante Instituto Sociológico. Allí se puso en contacto por primera vez con publicaciones sobre “las ciencias penitenciarias” y la criminología, lo que tuvo un fuerte impacto en su primer libro titulado *Los negros brujos* (Ortiz, 1906). Contratado como fiscal de la Ciudad de La Habana, Ortiz respaldó las campañas contra las religiones de base africana encarcelando a sus devotos, a quienes creía implicados en actos de “brujería”, y abogando por la supresión de lo que consideraba una conducta desviada y peligrosa. Muchos de los instrumentos y otros objetos rituales originalmente pertenecientes a las personas arrestadas formaron parte después de la colección personal de Ortiz y sirvieron de respaldo a sus investigaciones; otros fueron destruidos o donados por él mismo al flamante Museo de Etnografía de La Habana (Helg, 1995: 114).

Durante las décadas de los diez y los veinte, Ortiz mantuvo sus prejuicios contra el legado africano. Sin embargo, hacia 1921 comenzó a plantear que tal vez valía la pena preservar las versiones “purificadas” de su música y su danza. Señaló que “también en esas comparsas de evidente primitividad encontramos su algo de arte [...]. Y, ¿por qué hemos de perderlo cuando podemos transformarlo, mejorarlo, e incorporarlo, purificándolo, a nuestro folklore nacional? ¿Acaso no conservamos otras costumbres tan salvajes, impuras e impurificables, de trascendentalismo corruptor y antisocial, como la lotería y los gallos?” (Ortiz, 1984b: 34). En 1923, Ortiz abogó por “el estudio descriptivo encaminado a un fin de verdadera terapéutica social, de ciertas prácticas morbosas, como los actos de brujería y ñañiguismo” (1923: 48-49).⁶ En los primeros años de la década de los treinta, sus actitudes hacia el estudio de la cultura afrolatinoamericana ya se habían alejado por completo de esa visión, influido en parte por el fuerte sentimiento nacionalista y antiimperialista que imperaba en Cuba y por la moda internacional del jazz y otras músicas afrodiáspóricas. Un ensayo de 1934 muestra esta transformación a través del tono con el que se refiere a sus estudios:

6 Ñañiguismo se refiere a las prácticas religiosas y musicales afrolatinoamericanas derivadas de la región del delta del río Cross, entre los actuales Camerún y Nigeria.

En estos tiempos de nacionales congojas y de honda tragicidad, cuando el cubano tiene para sobrevivir que comenzar por reconquistarse a sí mismo contra las aniquilantes presiones de los imperialismos foráneos, así en la economía como en la política; es indispensable que sean mantenidas todas las afirmaciones del espíritu cubano por el esfuerzo propio. Si no tan grave como el imperialismo económico, que succiona la sangre del pueblo cubano, es también disolvente el imperialismo ideológico que le sigue [...]. Tratemos, pues, de concernos a nosotros mismos [...]. Y no olvidemos que la música vernácula es una de las más vigorosas afirmaciones de una nación, y que la cubana da al mundo resonancias que llegan a todos los pueblos [...] (Ortiz, 1934: 113).

Ortiz ahora sostenía que los cubanos de todos los orígenes raciales tenían el mismo potencial intelectual inherente y que no había lugar para el racismo en la Cuba moderna. Fue durante este período que escribió sus mejores trabajos –y, por cierto, los más influyentes– sobre la música y la danza de los negros, entre los cuales cabe mencionar *La africanía de la música folklórica de Cuba* (1950), *Los bailes y los teatros de los negros en el folklore de Cuba* (1951) y los cinco volúmenes de *Los instrumentos de la música folklórica de Cuba* (1952-1955). Estos trabajos contienen información académica importante, aunque no están completamente despojados de un sentimiento discriminatorio hacia el negro. Hasta el fin de sus días, Ortiz siguió viendo la cultura a través de la lente evolucionista y sosteniendo que esta avanzaba de manera lineal de lo salvaje a lo complejo. Su negación del racismo *per se*, combinado con su férrea creencia en las jerarquías culturales, producía periódicamente tensiones en sus propios escritos. Su obra refleja el significativo progreso realizado por quienes se dedicaron a estudiar las artes afrolatinoamericanas en los primeros años del siglo XX, así como hasta qué punto gran parte de su pensamiento permaneció limitado por los supuestos de la supremacía blanca que se remontaban a la era colonial.

Los primeros estudiosos del legado afrolatinoamericano caracterizaban a las poblaciones afrodescendientes simplemente como africanos, salvajes y exóticos. Se centraban en describir minuciosamente los fenómenos culturales negros y en discutir sus posibles puntos de origen en África. Estos autores veían, por ejemplo, el fenómeno del *maracatu* en Recife o de los *terreiros* del culto candomblé como “islas africanas en Brasil”, lo que ponía a estas prácticas el rótulo de extranjeras e implícitamente negaba a sus miembros la plena ciudadanía (Lima, 2012: 72). Sin embargo, el período de los

años veinte y treinta marcó el inicio de una transición hacia nuevos paradigmas ideológicos por los cuales la herencia africana a lo largo y ancho de toda la región empezó a tener mayor aceptación.

LOS ESTUDIOS ACADÉMICOS DE MEDIADOS DEL SIGLO XX

Muchos autores sostienen que el surgimiento del Estado nación moderno y la importancia de los movimientos políticos nacionalistas han sido producto de la aceptación generalizada de las expresiones de las culturas locales (por ejemplo, Hall, 1984; Hobsbawm, 1990). Empezando por los escritos de Johann Gottfried Herder (1744-1803), numerosos autores occidentales han planteado que los individuos de los Estados naciones modernos compartían ciertas costumbres, la lengua y la religión, pero también el folklore, la danza y la música. Muchas élites usaron la identificación de la población con el folklore como un modo de generar patriotismo y adhesión a las nuevas formas centralizadas de gobierno, un corolario importante para las políticas populistas. Las élites latinoamericanas adoptaron ese discurso respecto a las tradiciones musicales más tarde que en Europa, en parte debido a que la independencia política llegó más tarde a la región y en parte porque las sociedades creadas tras la caída del régimen colonial estaban altamente estratificadas. Además, tal como ya se mencionó, la mentalidad evolucionista del siglo XIX y de principios del siglo XX dificultó la aceptación de la cultura afrolatinoamericana, que era percibida como “cosa de negros”, como una forma de expresión de segunda categoría y no como un legado compartido por todos. Durante muchos años, los movimientos nacionalistas de América Latina promovieron lo que podría describirse como un “nacionalismo blanco” (León, 1991), una invitación a que las minorías participaran en proyectos de liberación o autogobierno que suponían la aceptación de las normas culturales europeas. Poco a poco se comenzaron a reconocer en la región las diversas formas del legado afrodescendiente, mestizo o indígena (al principio de una manera decididamente estilizada) como expresiones nacionales auténticas.

Por lo tanto, la primera mitad del siglo XX en América Latina podría describirse como un período de nacionalismo cultural incipiente en el que los autores iniciaron estudios sobre el legado afrodiaspórico cargados de prejuicios. Sin embargo, los pioneros en esta materia representaban el pensamiento progresista de la época. A pesar de las limitaciones de sus trabajos, encararon esta tarea enfrentando un tremendo prejuicio, dado que la sociedad del *mainstream* todavía tenía poco o ningún interés en estos temas. Algunos, como Fernando Ortiz, aspiraban a encontrar las formas de “mejorar” y “elevar” la música afro de sus

respectivos países. Otros, tal vez impulsados por el deseo de conocer los orígenes últimos de toda la música, sobre todo de las “primitivas”, desarrollaron una preocupación obsesiva por identificar el origen africano específico de ciertas prácticas culturales. Este foco en los orígenes caracterizó el trabajo de Francisco Augusto Pereira de Costa (1851-1923), en el noreste de Brasil, por ejemplo, así como el de las generaciones subsiguientes de académicos influidos por su legado.⁷ Otros creían que la música tradicional no europea estaba en franco declive por su contacto con las formas musicales “superiores” de Occidente y, por tal razón, la compilaban principalmente con fines de documentación histórica (Miñana Blasco, 2016: 94). Otros, que adherían al *ethos* positivista de la época, buscaban simplemente catalogar y clasificar todas las formas culturales que llegaba a su conocimiento. Durante los años cuarenta, hasta las publicaciones más rigurosas y menos sesgadas tendían a ser fuertemente descriptivas en lugar de analíticas (Béhague, 1982: 17).

A fin de contextualizar el mayor interés por la música afrodescendiente entre los académicos de la época corresponde mencionar, por cierto, el auge de la industria de la música popular, la venta de fonógrafos, el crecimiento de la radio y el lugar destacado que ocupaban las nuevas formas de la música negra, urbana y obrera en los repertorios que se comercializaban y difundían internacionalmente por los medios masivos de comunicación. Eric Hobsbawm ha caracterizado el desarrollo de la industria cultural de la época como un proceso revolucionario en el que la música de los márgenes de las sociedades poscoloniales efectivamente había desplazado a las instituciones de arte burguesas de épocas anteriores en un lapso de pocas décadas, conquistando al mundo entero. Más aún, lo consideró el desarrollo cultural más importante del siglo XX (Hobsbawm, 1987: 236). El jazz en sus diversas formas –blues, son cubano, tango, calypso, mento, samba y una veintena de otros estilos musicales de base africana que se habían desarrollado en América– cautivó al público en las décadas de los diez y los veinte, y logró establecer y conservar sus dominios en la esfera comercial hasta el día de hoy. Como consecuencia, la música afro se volvió un fenómeno menos rural y periférico a mediados del siglo XX y pasó a formar parte del *mainstream*. Los académicos tendieron a ignorar esta nueva realidad durante un tiempo, ya sea denunciando las composiciones musicales de tipo comercial como burdas y teñidas de influencia extranjera, o bien considerando que no valía la pena su estudio. No obstante, esta decisión de ignorar las nuevas

7 Entre ellos cabe mencionar a Katarina Real, Roberto Benjamin y Leonardo Dantas da Silva (véase LaFevers, 2016).

tendencias hizo que sus publicaciones se volvieran cada vez menos pertinentes, por lo que finalmente revisaron su opinión, tal como se verá más adelante.

Mário de Andrade (1893-1945) es un buen ejemplo de los estudiosos autodidactas que empezaron a escribir sobre las tradiciones afro-latinoamericanas a principios del siglo XX en este contexto. Su trabajo ilustra de qué manera el lento colapso de los regímenes oligárquicos de América Latina a principios del siglo XX llevó, con el tiempo, a acoger de manera vacilante a las culturas no europeas y finalmente a los movimientos sociales que adherían a algún tipo de multiculturalismo a principios de los años treinta. Pianista, poeta y novelista brasileño de formación clásica, De Andrade demostró un fuerte interés por la música tradicional y emprendió un largo trabajo de campo en la década de los treinta, a lo largo de la cual registró infinitos géneros rurales, afrobrasileños y de otro tipo (Simonett y Marcuzzi, 2016: 4). Recientemente, muchas de esas grabaciones, junto con las notas que las acompañaban, han sido reimpresas en CD (Camarga Toni, 2010). De Andrade instó a los compositores formados en conservatorio a inspirarse en la música folklórica de la nación, abogando por una síntesis del repertorio académico y tradicional en las salas de concierto como una abierta manifestación de brasilianidad. El planteo de este enfoque se presenta en su influyente “Ensaio sobre a música brasileira” (De Andrade, 1928) y posteriores publicaciones (De Andrade, 1937, 1941). De Andrade prefirió la composición nacionalista fuertemente influenciada por tendencias modernistas y experimentales; en cierto modo, su sentido estético presenta un marcado paralelismo con el de Alejo Carpentier en Cuba, Carlos Chávez en México, José Enrique Rodó en Uruguay, Heitor Villa-Lobos en su país y otros de la misma generación. En una línea parecida a la de los escritos de De Andrade, vale la pena mencionar la publicación de Carpentier *La música en Cuba* (1946), ya que presenta un agudo panorama de la música cubana desde los primeros días de la era colonial hasta mediados del siglo XX, aunque se centra principalmente en las composiciones académicas y la música de concierto de corte nacionalista a expensas de los géneros populares (o incluso tradicionales).

En estos y otros autores de mediados del siglo XX como Gilberto Freyre (1900-1987) y José Vasconcelos (1882-1959) se encuentran los orígenes de los discursos latinoamericanos de mestizaje y criollización que continúan teniendo una fuerte influencia en las ideologías regionales. Su celebración retórica de las culturas indígenas, afro y otras dentro de la nación, y (a regañadientes) de la cultura popular con influencias similares, representa un paso importante hacia adelante en

la lucha por la diversidad cultural. Y, sin embargo, para estos autores que aceptaron la música tradicional local como un legado nacional, esta música era aceptable sólo si estaba imbuida de influencias europeas o subordinada a ellas. Las manifestaciones específicas de esta ideología emergente adoptaron distintas formas, pero invariablemente pasaban por alto los largos años de dominio y opresión. En México, las contribuciones afrodescendientes efectivamente no estaban presentes en los escritos de Vasconcelos ni en su concepción de “raza cósmica”. En Brasil, el régimen de Vargas calificó a las expresiones musicales de base africana –por ejemplo, el *choro*, el *maxixe* y la *samba*– como la quintaesencia de Brasil, aunque suprimió toda discusión sobre los conflictos raciales existentes. En Colombia, Cuba y en los demás países, los intelectuales adherían igualmente a las nociones de mestizaje racial, pese a que estudiaban ese legado en forma tan decididamente apolítica que acababan despojando de ciudadanía a las comunidades afrodescendientes. Con frecuencia, las publicaciones retrataban a estos tipos de música como formas atemporales y estáticas de la expresión premoderna (Miñana Blasco, 2016: 94-95). En la medida en que esa música se convirtió en el foco central de sus investigaciones, empezó a ser presentada en festivales regionales o nacionales o a estudiarse, pero sin atender a sus significados o usos sociales en el presente.

Otros ejemplos de este tipo de publicaciones fueron los *Estudos do folklóre* (1934) de Gallet, en el que se discute la instrumentación y los rasgos estilísticos de muchas formas musicales y danzas afrobrasileñas tradicionales; el *Popular Cuban Music* (1939) de Grenet con su introducción a lo “africano”, “español” y otras influencias; el trabajo de Coopersmith, en la República Dominicana (Coopersmith, 1949); la *Música popular brasileira* (1950) de Alvarenga; las publicaciones posteriores de Ortiz de los años cuarenta y cincuenta; *El joropo* (1953) de Ramón y Rivera; las publicaciones de Pardo Tovar sobre música afrocolombiana (Pardo Tovar y Pinzón Urrea, 1961; Pardo Tovar, 1966), y la investigación de los tambores en América de Howard (Howard, 1967), entre otras. Todos estos trabajos fueron importantes y revolucionarios, ya que ayudaron a establecer una literatura donde antes no había nada. La mayoría de los académicos que escribieron este material trabajaron sin apoyo institucional sistemático y no se habían formado en musicología o antropología (Romero, 2016: 85). En sus escritos se destacaban los estudios organológicos (centrados en los sistemas de clasificación de instrumentos, las técnicas de ejecución y la construcción de instrumentos), así como los análisis de escalas musicales empleadas en ciertos repertorios, tonos y melodías, formas

musicales u otros elementos estilísticos. Muchas publicaciones presentaban panoramas generales en los que describían a grandes rasgos la música de un país o una región en particular y no se basaban en una observación prolongada y de primera mano. Autores más actuales han criticado estos estudios por no incluir ningún análisis crítico (Miñana Blasco, 2016: 96).

A mediados del siglo XX, la mayor facilidad brindada por los viajes comerciales, las comunicaciones internacionales, la documentación fílmica y el registro del sonido amplió las posibilidades de las investigaciones etnográficas. Estos cambios, sumados al mayor desarrollo de la antropología sociocultural como disciplina y al reconocimiento de la importancia de un extenso trabajo de campo, dieron lugar a estudios mucho más rigurosos del legado afrodiaspórico. Esta tendencia se hizo especialmente evidente entre los académicos que trabajaban en los Estados Unidos y Europa, muchos de los cuales participaban de la flamante Sociedad de Etnomusicología, del International Folk Music Council o de organizaciones similares. Estos nuevos enfoques también fueron adoptados por académicos latinoamericanos, muchos de los cuales estudiaban en el exterior y/o incorporaban en sus publicaciones las influencias recibidas de las investigaciones extranjeras.

El establecimiento de los viajes aéreos comerciales facilitó el trabajo de Harold Courlander en el Caribe, África y el Sudeste asiático. Nacido en el seno de una familia de inmigrantes judíos, Courlander desarrolló un gran interés por la cultura afro cuando empezó a escuchar cuentos populares de negros que migraban del sur de los Estados Unidos a su hogar en Detroit, Michigan. Radicado luego en Nueva York, fue el responsable de hacer las primeras grabaciones etnográficas de música afrodescendiente en América para el recién fundado sello discográfico Folkways y de publicar *The Drum and the Hoe* (1960), basado en el trabajo etnográfico que realizó en Haití en los años treinta y cuarenta. En Cuba, la carrera de Lydia Cabrera (1899-1991) se gestó de manera similar a raíz del estrecho contacto que tuvo de niña con la comunidad negra local y continuó más tarde con estudios en París. Además de sus trascendentales publicaciones sobre religión y mitología afrocubanas, Cabrera y su colaboradora Josefina Tarafa fueron las responsables de hacer algunas de las primeras grabaciones de los tambores batá y palo en La Habana y Matanzas durante la década de los cincuenta. Muchas de estas grabaciones acaban de ser reeditadas (Cabrera y Tarafa, 2001a, 2001b, 2003; véase también Simonett y Marcuzzi, 2016: 15).

Una de las figuras más influyentes de mediados del siglo XX en el campo de los estudios culturales afrodiaspóricos fue Melville

Herskovits (1895-1963). También hijo de inmigrantes judíos, estudió antropología con Franz Boas en la Universidad de Columbia y se graduó en los años veinte después de hacer un trabajo de investigación en África oriental. Más tarde, Herskovits realizó otras investigaciones en Haití, Surinam y otros lugares de América, contribuyendo así a establecer el estudio afroamericano y el estudio afrodiaspórico como campos disciplinares específicos. Su trabajo monumental *The Myth of the Negro Past* se publicó en 1941, en un período crucial en el que la propaganda y las atrocidades raciales de los nazis llevaron a la comunidad internacional a poner en tela de juicio las nociones evolucionistas de raza. Este libro fue el primero en abordar la cultura y la sociedad afroamericana en todo el hemisferio y considerar su influencia sobre la sociedad contemporánea. Asimismo, el libro pone en evidencia la ignorancia y el sesgo que imperaban en las publicaciones académicas previas sobre la historia y la cultura afroamericanas y analiza las influencias en la sociedad norteamericana de la religión, la música y el folklore de origen africano. Herskovits también se centró en temas relacionados con el cambio cultural (aculturación), que en ese momento todavía era un tópico relativamente nuevo para los antropólogos y estudiosos de la música tradicional. Formó a varios estudiantes destacados que luego, en sus carreras, se ocuparon de la música afrodiaspórica, entre los cuales cabe mencionar a Alan Merriam, Richard Waterman, Robert Thompson y Katherine Dunham y, en ocasiones, colaboró directamente con ellos (Herskovits y Waterman, 1949). Autores contemporáneos han criticado recientemente muchos aspectos de los escritos de Herskovits –por tener un carácter decididamente apolítico, por documentar pero sin considerar las razones de la perpetuidad de las formas culturales afrodiaspóricas, por no ofrecer una teoría amplia desde la cual entender las retenciones culturales o los procesos de aculturación–, pero su trabajo fue, sin duda, un logro sin precedentes en su época. Aunque ya no es común que los estudios actuales se ocupen de identificar los orígenes africanos de los distintos estilos de música y danza, algunos académicos continúan utilizando este enfoque; por ejemplo, Ivor Miller ha iniciado diálogos transatlánticos entre músicos de Cuba y de la región del delta del Níger como parte de su investigación (Miller, 2009).

Después de la Segunda Guerra Mundial, fue cada vez más frecuente encontrar publicaciones sobre la cultura afrodiaspórica escrita por autores con formación formal en las ciencias sociales, quienes aportaron una mirada más crítica a su objeto de estudio. Estos trabajos se nutrieron de la antropología, la historia, la sociología y otras disciplinas, y su interés por la música afrolatinoamericana también

abordaba temas como la religión, la lingüística, la historia de la esclavitud, las grandes tendencias demográficas, y las interacciones entre eurodescendientes y afrodescendientes. Estas publicaciones a menudo encuadraban sus investigaciones en las tendencias observadas en el conjunto de América Latina y sus datos estaban tomados de muchos lugares. La religión afrodiáspórica se volvió un tema de sumo interés académico, y los datos sobre la música afro fueron un aporte importante para las iniciativas académicas interdisciplinarias (véase el Capítulo 12 en este volumen).

En los Estados Unidos, algunos de los primeros individuos que realizaron investigaciones siguiendo estas líneas de análisis fueron estudiantes de Herskovits. Por ejemplo, Richard Waterman (1914-1971) escribió una tesis a fines de los años cuarenta sobre los africanismos percibidos en la música de Trinidad y Tobago y, al poco tiempo, comenzó a realizar investigaciones de campo en Brasil, Cuba y Puerto Rico. Sus publicaciones buscaban evaluar la naturaleza de las prácticas musicales de base africana en América en términos de su estilo musical (Waterman, 1952). Waterman también hizo las primeras grabaciones importantes de música tradicional para la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos. Alan Merriam (1923-1980), cofundador de la Sociedad de Etnomusicología, escribió una tesis sobre las prácticas musicales en el contexto de los rituales del candomble brasileño (1951) antes de dirigir su atención a las músicas africanas y nativas de América, y a cuestiones teóricas más generales. El folklorista y antropólogo cultural William Bascom (1912-81) publicó extensamente sobre las religiones yoruba o derivadas de la santería en África y en América durante el período de los años cuarenta a los ochenta (Bascom, 1972, 1980). En este grupo podría incluirse también a Norman Whitten, que llevó adelante un trabajo revolucionario en la década de los sesenta sobre prácticas musicales afroecuatorianas y afrocolombianas, como el *currulao* (Whitten, 1967, 1974), y se encargó de hacer numerosas grabaciones para el Smithsonian Institute. Todos estos autores siguieron haciendo investigaciones en comunidades pequeñas y cerradas, frecuentemente en áreas rurales. Si bien estos trabajos hicieron un aporte muy significativo, su elección del foco y los modos de análisis siguieron excluyendo casi todo el repertorio urbano, mediado por las masas.

Para aproximadamente la misma época, varios etnógrafos e investigadores franceses llevaron adelante importantes estudios sobre las religiones y culturas afrodiáspóricas. Fotógrafo, etnógrafo autodidacta y *babalawo* (individuo formado en el arte de la adivinación ritual en las religiones derivadas de los yoruba), Pierre Verger (1902-1996)

exploró muchas partes del mundo antes de radicarse en Salvador de Bahía en los años cuarenta. De allí en adelante, dedicó su vida a estudiar las tradiciones de la diáspora africana en esa ciudad, compilando cantidades sustanciales de material y publicando parte de él (por ejemplo, Verger, 1954). La Fundación Pierre Verger, una organización sin fines de lucro con sede en Salvador, alberga decenas de miles de fotografías tomadas por Verger, así como gran parte de sus documentos, grabaciones y demás material. Roger Bastide (1898-1974), especialista en sociología y literatura brasileña, también es conocido por sus contribuciones al estudio de las religiones afrodiaspóricas (Bastide, 1971, 1978). El suizo Alfred Métraux, antropólogo y activista por los derechos humanos (1902-1963), publicó numerosos trabajos sobre las comunidades indígenas de América, en gran parte a través de sus vínculos con el Smithsonian Institute y la UNESCO, antes de dedicarse a estudiar a las poblaciones afrodescendientes. Su libro sobre el vudú haitiano (Métraux, 1959) contiene información importante sobre el rol de la música y la danza en las ceremonias religiosas.

También dentro de América Latina, el período de 1950 a 1970 fue testigo de la transición gradual de los estudios descriptivos o de una discusión fácil del legado racial tripartito hacia temáticas vinculadas con los grupos minoritarios y su música, la migración de poblaciones dentro y más allá de América Latina y los efectos de dichos movimientos sobre sus formas culturales. Esta transición gradual coincidió con la rápida urbanización de muchas regiones de América Latina y la formación de comunidades latinoamericanas más amplias en el exterior. Los esfuerzos de diversos académicos individuales por documentar las culturas locales contaron con el respaldo de la creación de nuevos centros de investigación e institutos culturales: el Instituto Musical de Investigaciones Folklóricas en Cuba (1949), el Instituto Nacional de Folklore en Venezuela (1953), el Instituto de Cultura Puertorriqueña (1955), el Instituto Colombiano de Etnomusicología y Folklore (1964), así como la fundación de nuevas revistas especializadas como la *Revista Musical Chilena* en 1945, el *Inter-American Music Bulletin* en 1957 y las *Actas del Folklore* en 1961, por nombrar sólo algunas.

A pesar de las tendencias migratorias antes mencionadas, la mayoría de los antropólogos y etnomusicólogos que investigaron las tradiciones musicales afrodiaspóricas en los años cincuenta y sesenta aún se enfocaban en una o dos ciudades y sus investigaciones se ocupaban de comunidades tradicionales relativamente aisladas. Los modelos británicos de análisis estructural funcional eran centrales para su análisis, sobre todo en el caso de los investigadores de los Estados Unidos. Veían la cultura como un conjunto relativamente estático y

homogéneo de prácticas y conductas compartidas. Percibían la música ritual que estudiaban como reforzadora de las estructuras existentes de poder social, al poner de relieve las divisiones de género, al ayudar a marcar las transiciones de la adolescencia a la adultez, etcétera (por ejemplo, Merriam, 1964; Nettl, 1964; Turner, 1967, 1969). Si bien cada vez más interesados en temas como la aculturación, sus modelos analíticos no solían tener cabida para una visión de la cultura como un fenómeno emergente o disputado, ni para adscribir a las iniciativas individuales de actores o miembros de la comunidad. De manera similar, su interés en estudiar sociedades aisladas les impedía reconocer las interacciones o influencias entre los diferentes lugares o los cambios que se iban produciendo con el tiempo en las prácticas culturales. Por último, en este período también se creía firmemente en la objetividad del investigador, en el análisis *etic* o externo como opuesto a las visiones locales y en general no se reconocían las implicaciones políticas de las investigaciones extranjeras llevadas a cabo por académicos de los países desarrollados en los países en desarrollo, algo que cambiaría en las décadas por venir.

TENDENCIAS A PARTIR DE LOS AÑOS SETENTA

Los cambios significativos en el foco y tenor de los estudios de música afrolatinoamericana que se registraron a partir de 1970 y en la mayoría de los estudios en el campo de las humanidades y las ciencias sociales son resultado, en gran parte, de procesos más amplios. Las críticas al colonialismo y neocolonialismo que comenzaron a surgir después de la Segunda Guerra Mundial aumentaron en intensidad, lo que dio lugar en gran parte del mundo en desarrollo a levantamientos armados para lograr su independencia. En ese contexto, los académicos comenzaron a examinar la frecuente desconexión entre sus investigaciones y las preocupaciones de las comunidades objeto de estudio, así como las formas en que los esfuerzos académicos podían llegar a ser cómplices de perpetuar las estructuras de dominación. Los autores poscoloniales (Franz Fanon, Aimé Césaire, etc.) comenzaron a difundir sus puntos de vista sobre las influencias negativas que el mundo desarrollado tenía sobre los demás, lo que llevó a un mayor autoexamen y a hacer de América Latina un lugar de investigación menos cómodo para los académicos de los Estados Unidos y Europa. Los nuevos movimientos sociales (el movimiento feminista, los derechos de la comunidad gay, el *black power*, la teología de la liberación, etc.) y el movimiento antibélico en los Estados Unidos y en el mundo llevaron a una reevaluación aún más amplia de las visiones convencionales. El trabajo de Michel Foucault produjo impacto en las

distintas disciplinas académicas al demostrar la naturaleza política y toma de posición de todos los discursos, incluidos los escritos académicos, lo que instó a los investigadores a reconsiderar la relación de su trabajo con las estructuras de poder. La Birmingham School de Inglaterra, basándose en el trabajo de académicos de influencia marxista (Raymond Williams, Stuart Hall, Dick Hebdige), empezó a estudiar la cultura como un fenómeno politizado, no autónomo y neutral, y puso especial atención en la lucha de clases, la represión de las minorías y otras subculturas. Los académicos de la Birmingham School analizaron la cultura como una expresión de la ideología con impacto directo en el orden social. Todas estas influencias llevaron a que los académicos de la música desarrollaran un mayor interés por los proyectos culturales propios de las comunidades negras, en las iniciativas culturales y en la importancia de la política, lo que dio lugar a ensayos como “Folklore of the Black Struggle in Latin America” de Paulo de Carvalho Neto (1978).

El giro hacia una postura politizada experimentado por los estudios musicales en los Estados Unidos y Europa –iniciado en la década de los setenta por estudiosos como John Blacking, Charles Keil y Kenneth Gourlay– ganó impulso e hizo que los académicos entendieran la importancia de discutir las relaciones entre ellos y las comunidades con las que trabajaban, así como sus propios posicionamientos. Por cierto, durante las décadas de los setenta y los ochenta, muchos continuaron escribiendo de manera apolítica sobre temas que siempre habían despertado interés, basándose en la observación etnográfica de pequeñas comunidades. Pero cada vez más, las publicaciones sobre música mostraban mayor sensibilidad a los puntos de vista de las comunidades locales, incluida la discusión sobre “etnoestética”. Por ejemplo, Gerard Béhague y muchos de sus colegas del campo de la antropología en la Universidad de Texas continuaron defendiendo el enfoque etnográfico en el estudio de las *performances* musicales, aunque ya estaba bien entrada la década de los ochenta. Este enfoque usaba la observación atenta de los eventos rituales como base para la investigación (Béhague, 1975, 1984), aunque ya anticipaba perspectivas *emic* en la discusión de las canciones, los movimientos de las danzas, los objetos rituales y las acciones. La música religiosa afrodiaspórica y sus actividades afines inspiraron el surgimiento de un gran número de nuevos estudios en los años ochenta, noventa y en décadas posteriores, realizados tanto por investigadores extranjeros (Barnes, 1989; Brandon, 1993; Hagedorn, 2001; Brown, 2003) como por investigadores residentes en América Latina (De Carvalho, 1984; Lizardo, 1975, 1979) y cada vez más por analistas que recién se iniciaban en el

campo. Este período en el que los investigadores empezaron a reconocer, por primera vez, la resonancia política de las expresiones musicales fue un paso importante en el proceso que llevó a las formas de investigación más comprometidas o activistas que habrían de surgir más adelante.

En América Latina también se dio el mismo proceso gradual por el que los investigadores se alejaron de los estudios musicales descriptivos o de la preocupación por los orígenes de determinados instrumentos o prácticas para encarar estudios socialmente informados hechos en áreas urbanas. Sin embargo, quizás por la falta de apoyo institucional sostenido para esta clase de investigación o por la falta de contacto con las publicaciones internacionales, el proceso llevó más tiempo (Simonett y Marcuzzi, 2016: 20). Por cierto, los autores de tendencia marxista circularon ampliamente en la Cuba posrevolucionaria y hallaron eco en toda la región; entre ellos cabe mencionar a José Luciano Franco (1959, 1968), Argeliers León (1964, 1974) y Leonardo Acosta (1982, 1983), entre otros. Estos investigadores veían a la música negra, al igual que a la de otras comunidades, en el marco de la lucha de clases, el colonialismo y el poscolonialismo. También fueron típicos de la época los estudios sobre músicos afrolatinoamericanos asociados a los conceptos de patrimonio nacional (por ejemplo, Castillo Faílde, 1964; Rodríguez Domínguez, 1978), al menos en parte como reacción al imperialismo cultural que se percibía y a la imposición de géneros y artistas del exterior. Los años ochenta dieron lugar a una expansión de los estudios musicológicos en Cuba, en parte por el apoyo económico de la Unión Soviética y al uso de la cultura para promover una agenda antiimperialista (Pérez Fernández, 1988; Pérez Rodríguez, 1982, 1988; Moore, 2006: 267-69). En varios países se publicaron estudios minuciosos de determinadas comunidades de música afrolatinoamericana y los investigadores comenzaron a basar sus publicaciones, en forma cada vez más consistente, en un trabajo de campo sostenido (Vázquez Rodríguez, 1982; Vinueza, 1988).

Una última tendencia significativa en los estudios musicales de los años ochenta fue el mayor interés en los repertorios de música popular, una vez que los investigadores empezaron a superar sus prejuicios disciplinares y a estudiar seriamente esas formas musicales. En los Estados Unidos, uno de los primeros en publicar trabajos sobre los temas musicales afrolatinoamericanos fue John Storm Roberts (1972, 1979), seguido por Gerard Béhague (1973, 1980) y Peter Manuel (1988). El nuevo interés por la música popular aumentó significativamente el alcance y la pertinencia de los estudios de música en general, al punto de que llegó a ser el tema predominante de

las publicaciones subsiguientes. Al mismo tiempo, las grabaciones comerciales y su difusión en la radio, la televisión y el cine generaron interrogantes respecto de cómo estudiar la circulación y el significado musical. También trajo como consecuencia que se empezaran a borrar las categorías de “música negra” o “música afrolatinoamericana”, dado que los géneros populares establecidos (ska, roots reggae, salsa, hip-hop, reggaetón, cumbia) circulaban y eran ejecutados cada vez más por músicos no negros y las influencias estilísticas negras se fusionaban cada vez más con otras (afrodiaspóricas o no) provenientes de Europa, los Estados Unidos y otros lugares.

Las décadas de los noventa y de los dos mil dieron lugar a la expansión significativa de los estudios de música latinoamericana y de las publicaciones de los recursos académicos. Como ejemplo, la rama latinoamericana de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular (IASPM, por su sigla en inglés), fundada en 1997, se convirtió en un vibrante foro para la discusión y difusión de las investigaciones musicales y ha logrado expandir el diálogo entre los académicos de toda la región, facilitado, en gran medida, por el surgimiento de Internet. La Associação Brasileira de Etnomusicologia (ABET), fundada en 2001, constituye otro ámbito para los estudios musicales afrolatinoamericanos y su creación coincidió con el surgimiento de Brasil como gran potencia económica global. Se crearon programas de posgrado para el estudio de la música latinoamericana en Sao Paulo, Río de Janeiro y otras ciudades brasileñas y, en la región de la América hispana, en Bogotá, Ciudad de México, Santiago de Chile y otras ciudades. Las enciclopedias, como la editada por Malena Kuss (2007), se constituyeron en nuevas fuentes de información sobre la música de la diáspora africana y aparecieron libros de texto especializados para apoyar el dictado de clases de este repertorio (Dudley, 2003; Murphy, 2006; Moore, 2010).

El cambio al siglo XX está asociado a la publicación de estudios de casos centrados en tradiciones afrolatinoamericanas que superaron los trabajos previos en cuanto a su nivel de detalle e incorporación de análisis musicales (por ejemplo, Schechter 1999). Se publicaron por primera vez estudios biográficos de músicos afrolatinoamericanos (Vélez 2000; Garcia 2006) y revistas que se ocupaban de narrar historias singulares y olvidadas de algunos estilos musicales locales (Dufasne-González, 1994; Moreno, 1994; Pedroso, 1995; McAlester, 2002; Lima, 2005, 2008; Guillen, 2007). Se intensificó la tendencia a estudiar formas musicales asociadas a la lucha política de las comunidades negras (De Carvalho, 1984, 1994; De Carvalho y Segato, 1992; Crook y Johnson, 1999; Da Cunha Gomes, 1998; Sheriff, 1999; Fryer,

2000; Sansone, 2003; Pereira de Tugny y Caixeta de Queiroz, 2006; Guilbault, 2007; Pardue, 2008; Sneed, 2008), y han surgido estudios que ponen de relieve los africanismos que subyacen ocultos en las prácticas musicales del *mainstream* (Quintero Rivera, 1999).

Desde tiempo atrás, la discusión sobre el mestizaje y la criollización ha formado parte del análisis de las formas culturales de América Latina y el Caribe, como ya se mencionó. Pero con el protagonismo que las nociones de raza y etnicidad, así como con la construcción de identidades, han ganado en los estudios sobre la música a partir de los años ochenta, la naturaleza fragmentada o híbrida de la cultura volvió a ser objeto de atención. Kenneth Bilby (1985) estudió algunos temas relacionados con el Caribe británico y llamó la atención, entre otras tendencias, sobre las asombrosas formas de fusión afrodiáspórica en Jamaica y la tendencia a la “polimusalidad” y al movimiento de los músicos a través de mundos o idiomas musicales diferentes. Paul Gilroy reconoció en su trabajo que la “música afro” a veces puede ser una categoría absolutamente esencialista, dado que el proceso de encuentro colonial y poscolonial acentúa “la inevitable fragmentación y diferenciación del sujeto negro” (Gilroy, 1993: 35). En *Hybrid Cultures* (1990, traducido en 1995) de García Canclini se plantean temas similares en relación con los procesos de globalización y la interpenetración de lo extranjero y lo local en la cultura latinoamericana.

Es evidente la atención puesta en los flujos culturales internacionales en muchas publicaciones de los primeros años del siglo XXI (por ejemplo, Galinsky, 2002; Flores, 2000; Rivera, 2003; Guilbault, 1993; Rivera et al., 2007; Perna, 2005). Están vinculadas al auge de los estudios sobre la globalización en términos más generales, los que a su vez están inspirados en las tendencias económicas neoliberales, en los acuerdos de libre comercio como el ALCA, en el surgimiento de nuevas potencias políticas y económicas en el mundo, como China, India y Brasil, y en las influencias cada vez más ubicuas de las comunidades musicales en Internet. Los académicos dedicados a la música han respondido a las críticas de los académicos globalistas/de la hibridez –que presentan un discurso apolítico; que crean fetiches con categorías culturales establecidas como la de “música tradicional”; que no reconocen la naturaleza híbrida de casi todas las expresiones; o que articulan narrativas que pueden verse como una extensión de nociones obsoletas de mestizaje (Nederveen Pieterse, 2001)– encuadrando su análisis ya sea en relación con los objetivos más amplios de las comunidades locales o en términos de la mayor influencia de la cultura internacional dentro de las estructuras globales de dominio (Stokes, 2004). También aparecieron en esta época estudios que

tienen en cuenta las intersecciones de raza, género y música, como los que analizan la prohibición impuesta a las mujeres de ejecutar los tambores afrocubanos batá (Prior, 1999; Sayre, 2000).

Las publicaciones de las décadas de los noventa y de los dos mil se caracterizan por analizar distintos procesos culturales e históricos. Parte de esta tendencia deriva, sin duda, de la influencia de los trabajos realizados en los años ochenta sobre las “tradiciones inventadas”, que cuestionaban prácticas nacionales o regionales de larga data al considerar cómo se habían desarrollado y, en última instancia, a qué intereses servían (Hobsbawm y Ranger 1983). Rowe y Schelling (1991) exploraron temas relacionados, por ejemplo: de qué manera las culturas locales de América Latina han sido alteradas o manipuladas en la negociación con las influencias extranjeras. El interés de García Canclini (1995) por “la puesta en escena de lo popular” se cruza también con estas investigaciones cuando examina los procesos de folklorización en América Latina y las manipulaciones de la herencia al servicio de los intereses políticos. Entre los estudios musicales con un enfoque similar se incluyen el estudio de Hagedorn (2001) sobre la secularización del repertorio sagrado negro en Cuba, el trabajo de Lane sobre el teatro *blackface* (2005), el estudio de Rivero sobre las actuaciones racializadas en la televisión puertorriqueña de los primeros años (2005), el trabajo de Thomas sobre la cuestión racial en las representaciones de zarzuela (2009) y el estudio de Abreu sobre artistas latinos blancos y negros en los medios de comunicación masiva de los Estados Unidos (2015).

Las publicaciones sobre los nacionalismos culturales de los últimos veinte años presentan interrogantes igualmente críticas sobre las historias locales y recientemente exploran la manipulación consciente de las formas culturales con fines políticos. Este análisis coincide con el auge de las políticas multiculturalistas en América Latina: intentos renovados de parte de las minorías racializadas para reclamar sus derechos a la tierra y a la ciudadanía plena y la crítica continua de los discursos dominantes sobre el legado y el carácter nacional (Hale, 2005; Engle, 2010). Como ya se señaló, los sectores de la élite de la sociedad latinoamericana han exhibido actitudes decididamente ambivalentes hacia las formas culturales de las clases trabajadoras, que se desarrollan a través de procesos de fusión. Sin embargo, se trata precisamente del tipo de expresión que mejor se adapta para funcionar como símbolo nacional. Así, representar a la nación a través de la música puede ser sumamente problemático; de hecho, estudios recientes sobre el nacionalismo musical de América Latina han resultado útiles para descubrir las divisiones sociales así como las estrategias

empleadas para esconderlas o mitigarlas. Muchas de estas publicaciones se han centrado en estudios de casos del Caribe (Glasser, 1995; Pacini Hernandez, 1995; Austerlitz, 1997; Moore, 1997; Largey, 2006). Colombia (Wade, 1993, 2000) y Brasil (Vianna, 1999; Sandroni, 2001; Raphael, 1990; Shaw, 1999; McCann, 2004; Magaldi, 2008; Quintero-Rivera, 2000) han sido elegidos para llevar a cabo estudios similares.

Otra tendencia asociada a la década de los noventa y a los años posteriores es el surgimiento del estudio de la música racializada de América Latina como fenómeno hemisférico o incluso global. Este tipo de trabajo reconoce los mundos ideológicos cada vez más interconectados de fines del siglo XX en adelante, facilitados por las redes globales de transporte y los medios masivos de comunicación. El trabajo de Gilroy titulado *The Black Atlantic* (1993) es uno de tales estudios. Basándose en las investigaciones de Stuart Hall y otros, Gilroy enfatiza la permeabilidad y naturaleza emergente de la negritud y también el gran número de interrelaciones y sistemas de intercambio entre las distintas comunidades afrodiáspóricas. Si bien el libro de Gilroy ha sido criticado por subestimar la experiencia del Tercer Mundo al priorizar la composición musical en el Reino Unido y los Estados Unidos, al no reconocer a los estados-nación como ejes permanentes de poder (Puri, 2004: 28) y al sobre-esencializar la naturaleza de la música afrodiáspórica en términos más generales (Radano, 2003: 40-41), su trabajo sigue siendo influyente. Entre los estudios recientes que adoptan un marco de referencia hemisférico o transnacional similar en su análisis de la música y la raza pueden mencionarse el trabajo de Seigel sobre las interacciones musicales y raciales entre los residentes de Brasil y los Estados Unidos (2010) y el estudio de Putnam sobre el jazz y el calypso entre los migrantes caribeños en todo el hemisferio (2013), entre otros (Chasteen, 2004; Feldman, 2006; Rommen, 2011).

CONCLUSIÓN

A modo de cierre, el panorama de las publicaciones desde 2010 en adelante sugiere algunas tendencias posibles en las futuras investigaciones. Las exhaustivas compilaciones bibliográficas sobre música afrolatinoamericana hechas por John Gray (Gray, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016) han sentado las bases para nuevos estudios sobre las poblaciones afrodiáspóricas en América Latina y otras regiones. Los nuevos libros dedicados a las prácticas de ejecución de la música afrolatinoamericana (Ochoa; Santamaría y Sevilla 2010; Schweitzer, 2013; Miller, 2014) han sumado mucho a la literatura existente (Chao Carbonero, 1980; Amira, 1992; García y Minichino, 2001). Estos trabajos representan un desafío significativo para las

instituciones musicales conservadoras, en maneras que los estudios de los historiadores y científicos sociales no pueden hacerlo. Sus análisis sobre el sonido, la estética y la improvisación documentan el virtuosismo y complejidad de las tradiciones afrodiaspóricas y las presentan de una manera que los compositores, ejecutantes, teóricos y otras personas orientadas a la notación occidental pueden entender e intercambiar. Las publicaciones de este tipo están impactando lentamente en la orientación eurocentrista y canónica de los conservatorios y las escuelas de música de todo el hemisferio, lo que debería promover que en el futuro el repertorio afrodescendiente gane más terreno dentro de la pedagogía de la música.

Con respecto al trabajo académico colaborativo, instituciones como el Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán, fundado en 2009 en Montevideo, reúnen a expertos regionales e internacionales para generar un diálogo sobre la música de la diáspora africana (Aharonián, 2013). Con contribuciones de autores de África, Europa, los Estados Unidos y varios países de América Latina, las publicaciones del Centro representan una continuidad de los esfuerzos iniciados por Béhague, Crook y Johnson en la década de los noventa (Béhague, 1994; Crook y Johnson, 1999).

Los temas de política y división racial continúan estando presentes en publicaciones aparecidas recientemente a través de la lente del nacionalismo (Hertzman, 2013), el regionalismo (Bodenheimer, 2015), la ejecución de música comercial para bailar (Vaughn, 2012), la memoria racial y la *performance* musical (Wirtz, 2014), la representación autoconsciente del legado local (Sharp, 2014), la difusión del hip hop latinoamericano (Baker, 2011; Pardue, 2012; Burdick, 2013; Saunders, 2015; LaFevers y Santiago da Silva, 2014; Perry, 2016), la música para turistas (Rommen y Neely, 2014) y otros temas. Siguiendo los pasos del influyente libro de George Yúdice sobre la conveniencia cultural (Yúdice, 2003) y los análisis de los usos autoconscientes y estratégicos de la cultura con fines particulares, los temas asociados al activismo/derechos culturales y musicales de los negros continúan vigentes, como se observa en la colección editada de Avelar y Dunn (2011). Esto se corresponde con una tendencia más amplia en favor de los estudios aplicados o comprometidos dentro de los estudios musicales en general (Harrison, 2012) y con temas más amplios vinculados a los derechos culturales (Weintraub y Yung, 2009).

Otras áreas de investigación relativamente nuevas incluyen el interés por la blanquitud y las fronteras racializadas de la expresión afro; la música y la nostalgia/memoria afro, y las reseñas críticas de las expresiones de la cultura negra representadas en las publicaciones

académicas. Los estudios de blanquitud relacionados con la música surgieron años después de que el tema ganara popularidad en las humanidades y las ciencias sociales (Rasmussen, 2001), aunque pueden encontrarse publicaciones previas que tratan temas afines.⁸ Los primeros ejemplos de estos estudios explícitamente centrados en la blanquitud se ocuparon de la expresión estadounidense (Kajikawa, 2009), pero su aplicación a la música latinoamericana es muy reciente. Ciertas tradiciones afrodiaspóricas como la marimba o el bolero, que se desarrollaron en las comunidades negras y ahora han perdido toda asociación directa, ameritan investigaciones sobre la negritud desde esa perspectiva. El estudio que realizó Gidal (2016) sobre la religión umbanda en el sur de Brasil, tal como la practican principalmente los brasileños que no se identifican como negros, representa otro caso interesante. El danzón –otra forma afrodiaspórica que ha dejado de estar asociada a la negritud– ha sido estudiado por Madrid y Moore (2013), que analizan los cambios en su vínculo racial a través de los años, la nostalgia que rodea actualmente la música para sus numerosos seguidores, las formas que han sido adoptadas por nuevas comunidades, mayoritariamente no negras, y cómo se ha reinventado en base a particulares visiones del pasado.

Aunque es difícil predecir con certeza el futuro de los estudios de la música afrolatinoamericana, es evidente que sus contornos son muy amplios. La música seguirá estudiándose como una parte activa de procesos sociales más amplios y como un elemento que contribuye a proyectos raciales particulares. Se pondrá más énfasis en la naturaleza emergente y cambiante de la negritud, en su despliegue estratégico en determinados momentos y en las numerosas fuerzas que pueden influir en las percepciones que las comunidades negras y no negras tienen de la música. La música racializada se entenderá cada vez más como parte de fenómenos de alcance hemisférico e incluso global, y las nociones de negritud, latinidad y mestizaje se pondrán en un diálogo continuo entre sí. Los estudios musicales mantendrán sus vínculos con otros temas de interés dentro del campo de las humanidades y las ciencias sociales,

8 Por ejemplo, los estudios sobre nacionalismo musical en la década de los noventa a menudo enfatizaban cómo los músicos y compositores alteraban estilísticamente la música negra cuando pasó a ser aceptada como “la música de todos”, haciendo que esta se correspondiera más con las normas estéticas de la clase media blanca. En términos de los sonidos y sus formas de circulación social, esa música podría describirse como “blanqueada”. Las publicaciones sobre los juglares con *blackface* en los Estados Unidos y otros países también anticiparon los recientes estudios sobre la blanquitud al enfatizar las ansiedades de los grupos que se identificaban como blancos y sus reacciones ante la popularización de la cultura no blanca.

como son la memoria individual y colectiva, la conciencia nacional, el carácter regional, las alianzas afrodiaspóricas, los estudios de género, los estudios académicos comprometidos, las colaboraciones con las comunidades locales, entre otros. Los académicos analizarán de qué manera las perspectivas grupales de la música negra se forman a través del diálogo con grupos externos e incluso con procesos transnacionales más amplios. La exploración de esas historias interconectadas y de la fundamental interpenetración de las estéticas afrodescendientes y eurodescendientes en una gran parte de la música negra contemporánea permitirá, sin duda alguna, sacar a la luz nuevos conocimientos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, C. D. 2015 *Rhythms of Race: Cuban Musicians and the Making of Latino New York City and Miami, 1940-1960* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press).
- Acosta, L. 1982 *Música y descolonización* (México: Presencia Latinoamericana).
- Acosta, L. 1983 *Del tambor al sintetizador* (La Habana: Editorial Letras Cubanas).
- Aharonián, C. (ed.) 2013 *La música entre África y América* (Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical L. Ayestarán).
- Altmann, T. 1998 *Cantos lucumí a los orichas* (Hamburgo: Oché).
- Alvarenga, O. 1950 *Música popular brasileira* (Río de Janeiro: Editora Globo).
- Amira, J. y Cornelius, S. 1992 *The Music of Santería: Traditional Rhythms of the Batá Drums* (Crown Point: White Cliffs Media).
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America. 1800-2000* (Nueva York: Oxford University Press).
- Austerlitz, P. 1997 *Merengue: Dominican Music and Dominican Identity* (Filadelfia: Temple University Press).
- Avelar, I. y Dunn, C. (eds.) 2011 *Brazilian Popular Music and Citizenship* (Durham: Duke University Press).
- Baker, G. 2011 *Buena Vista in the Club. Rap, Reggaetón, and Revolution in Havana* (Durham: Duke University Press).
- Barnes, S. T. (ed.) 1989 *Africa's Ogun: Old World and New* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bascom, W. 1950 "The Focus of Cuban Santería" en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 6, N° 1: 64-68.

- Bascom, W. 1972 *Shango in the New World* (Austin: African and Afro-American Research Institute, University of Texas).
- Bascom, W. 1980 *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bastide, R. 1971 [1967] *African Civilizations in the New World* (Nueva York: Harper & Row).
- Bastide, R. 1978 [1960] *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Béhague, G. 1973 "Bossa and Bossas: Recent Changes in Brazilian Urban Popular Music" en *Ethnomusicology*, Vol. 17, N° 2: 209-33.
- Béhague, G. 1975 "Notes on Regional and National Trends in Afro-Brazilian Cult Music" en Forster, M. H. (ed.) *Tradition and Renewal* (Urbana: University of Illinois Press).
- Béhague, G. 1980 "Brazilian Musical Values of the 1960s and 70s: Popular Urban Music from Bossa Nova to Tropicalia" en *Journal of Popular Culture*, Vol. 14, N° 3: 437-52.
- Béhague, G. 1982 "Ecuadorian, Peruvian, and Brazilian Ethnomusicology: A General View" en *Latin American Music Review*, Vol. 3, N° 1: 17-35.
- Béhague, G. 1984 "Patterns of Candomblé Music Performance: An Afro-Brazilian Religious Setting" en Béhague, G. (ed.) *Performance Practice: Ethnomusicological Perspectives* (Westport: Greenwood Press).
- Béhague, G. 1991 "Reflections on the Ideological History of Ethnomusicology" en Nettl, B. y Bohlman, P. (eds.) *Comparative Musicology and Anthropology of Music* (Chicago: University of Chicago Press).
- Béhague, G. 2002a "Recent Studies of Brazilian Music: Review-Essay" en *Latin American Music Review*, Vol. 23, N° 2: 235-51.
- Béhague, G. 2002b "Bridging South America and the United States in Black Music Research" en *Black Music Research Journal*, Vol. 22, N° 1: 1-11.
- Béhague, G. (ed.) 1994 *Music and Black Ethnicity: The Caribbean and South America* (Miami: University of Miami Press).
- Bilby, K. 1985 "The Caribbean as a Musical Region" en Mintz, S. y Price, S. (eds.) *Caribbean Contours* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Bodenheimer, R. 2015 *Geographies of Cubanidad. Place, Race, and Musical Performance in Contemporary Cuba* (Jackson: University of Mississippi Press).

- Brandon, G. 1993 *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bremer, F. 1995 *Cartas desde Cuba* (La Habana: Editorial Arte y Literatura).
- Brown, D. 2003 *Santería Enthroned* (Chicago: University of Chicago Press).
- Burdick, J. 2013 *The Color of Sound: Race, Religion, and Music in Brazil* (New York: New York University Press).
- Cabrera, L. y Tarafa, J. 2001a *Havana, Cuba ca. 1957: Rhythms and Songs for the Orishas* (Washington: Smithsonian Folkways) CD 40.489.
- Cabrera, L. y Tarafa, J. 2001b *Matanzas, Cuba, ca. 1957: Afro-Cuban Sacred Music from the Countryside* (Washington: Smithsonian Folkways) CD 40.490.
- Cabrera, L. y Tarafa, J. 2003 *Havana and Matanzas, Cuba ca. 1957: Batá, Bembé, and Palo Songs from the Historic Recordings of Lydia Cabrera and Josefina Tarafa* (Washington: Smithsonian Folkways) CD 40.434.
- Camarga Toni, F. et al. 2010 *Missão de pesquisas folclóricas* (San Pablo: Associação Amigos do Centro Cultural São Paulo).
- Carpentier, A. 1946 *La música en Cuba* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Castillo Faílde, O. 1964 *Miguel Faílde, creador musical del danzón* (La Habana: Editora del Consejo Nacional de Cultura).
- Chao Carbonero, G. 1980 *Bailes yorubas de Cuba* (La Habana: Editorial Pueblo y Educación).
- Chasteen, J. C. 2004 *National Rhythms, African Roots. The Deep History of Latin American Popular Dance* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Coopersmith, J. 1949 *Music and Musicians of the Dominican Republic* (Washington: Pan American Union).
- Coronil, F. 1995 "Introduction. Transculturation and the Politics of Theory: Centering the Center, Cuban Counterpoint" en Ortiz, F. (ed.) *Cuban Counterpoint, Tobacco and Sugar* (Durham: Duke University Press).
- Courlander, H. 1960 *The Drum and the Hoe: Drum and Lore of the Haitian People* (Berkeley: University of California Press).
- Crook, L. y Johnson, R. (eds.) 1999 *Black Brazil: Culture, Identity, and Social Mobilization* (Los Angeles: UCLA / Latin American Center Publications).

- Da Cunha Gomes, O. M. 1998 "Black Movements and the 'Politics of Identity' in Brazil" en Alvarez, S. E. et al. *The Cultures of Politics and the Politics of Culture: Re-Visioning Social Movements in Latin América* (Boulder: Westview).
- De Andrade, M. 1928 "Ensaio sobre a música brasileira" (San Pablo: I. Chiarato).
- De Andrade, M. 1937 "O samba rural paulista" en *Revista do Arquivo Municipal*, Vol. 4, N° 41: 37-116.
- De Andrade, M. 1941 *Música do Brasil* (Curitiba: Editora Guaira).
- De Carvalho, J. J. 1984 "Music of African Origin in Brazil" en Moreno Fragnals, M. (ed.) *Africa in Latin America: Essays on History, Culture, and Socialization* (Nueva York: Holmes and Meier).
- De Carvalho, J. J. 1994 *The Multiplicity of Black Identities in Brazilian Popular Music* (Brasilia: Universidade de Brasilia).
- De Carvalho, J. J. y Segato, R. L. 1992 *Shango Cult in Recife, Brazil* (Caracas: FFUNDEF / CONAC).
- De Carvalho Neto, P. 1978 "Folklore of the Black Struggle in Latin America" en *Latin American Perspectives*, Vol. 5, N° 2: 53-88.
- de la Fuente, A. 2008 *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- De Léry, J. 1990 *History of a Voyage to the Land of Brazil, Otherwise Called America* (Berkeley: University of California Press) Trad. J. Whatley.
- Dudley, S. 2003 *Carnival Music in Trinidad: Experiencing Music, Expressing Culture* (Nueva York: Oxford University Press).
- Dufrasne-González, J. E. 1994 *Puerto Rico también tiene –tambó! Recopilación de artículos sobre la plena y la bomba* (Río Grande: Paracumbé).
- Dunn, C. y Perrone, C. A. (eds.) 2001 *Brazilian Popular Music and Globalization* (Gainsville: University Press of Florida).
- Engle, K. 2010 *The Elusive Promise of Indigenous Development: Rights, Culture, Strategy* (Durham: Duke University Press).
- Feldman, H. 2006 *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Flores, J. 2000 *From Bomba to Hip-Hop: Puerto Rican Culture and Latino Identity* (Nueva York: Columbia University Press).
- Franco, J. L. 1959 *Folklore criollo y africano* (La Habana: Junta Nacional de Arqueología y Etnología).
- Franco, J. L. 1968 *La presencia negra en el Nuevo Mundo* (La Habana: Casa de las Américas).

- Fryer, P. 2000 *Rhythms of Resistance: African Musical Heritage in Brazil* (Hanover: Wesleyan University Press).
- Galinsky, P. 2002 "Maracatu Atômico": *Tradition, Modernity, and Postmodernity in the Mangue Movement of Recife, Brazil* (Nueva York: Psychology Press).
- Galinsky, P. 2015 *Maracatu Atômico: Tradition, Modernity, and Postmodernity in the Mangue Movement and the "New Music Scene" of Recife, Pernambuco, Brazil* (Nueva York: Routledge).
- García, D. 2006 *Arsenio Rodríguez and the Transnational Flows of Latin Popular Music* (Filadelfia PA: Temple University Press).
- García, N. y Minichino, M. 2001 *The Sacred Music of Cuba: Batá Drumming Matanzas Style* (Nueva York: Melantone Productions).
- García Canclini, N. 1990 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Random House Mondadori).
- García Canclini, N. 1995 *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Gallet, L. 1934 *Estudos do folklore* (Río de Janeiro: C. Wehrs).
- Gidal, M. 2016 *Spirit Song: Afro-Brazilian Religious Music and Boundaries* (Nueva York: Oxford University Press).
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Glasser, R. 1995 *My Music Is My Flag. Puerto Rican Musicians and Their New York Communities, 1917-1940* (Berkeley: University of California Press).
- Gould, S. J. 1981 *The Mismeasure of Man* (Nueva York: W. W. Norton).
- Gray, J. 2010 *From Vodou to Zouk: A Bibliographic Guide to Music of the French-Speaking Caribbean and its Diaspora* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2011 *Jamaican Popular Music, From Mento to Dancehall Reggae: A Bibliographic Guide* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2012 *Afro-Cuban Music: A Bibliographic Guide* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2013 *Baila!: A Bibliographic Guide to Afro-Latin Dance Musics from Mambo to Salsa* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2014 *Afro-Brazilian Music: A Bibliographic Guide* (Nyack: African Diaspora Press).
- Gray, J. 2015 *Carnival, Calypso and Steel Pan: A Bibliographic Guide to Popular Music of the English-Speaking Caribbean and its Diaspora* (Nyack: African Diaspora Press).

- Gray, J. 2016 *Hip-Hop Studies: An International Bibliography and Resource Guide* (Nyack: African Diaspora Press).
- Grenet, E. 1939 *Popular Cuban Music: 80 Revised and Corrected Compositions Together with an Essay on the Evolution of Music in Cuba* (La Habana: Carasa y Cía).
- Guilbault, J. 1993 *Zouk: World Music in the West Indies* (Chicago: University of Chicago Press).
- Guilbault, J. 2007 *Governing Sound: The Cultural Politics of Trinidad's Carnival Musics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Guillen, I. C. M. 2007 "Rainhas coroadas: Historia e ritual nos maracatus-nação do Recife" en Lima, I. M. de F. y Guillen, I. C. M. (eds.) *Cultura afro-descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós* (Recife: Edições Bagaço).
- Guillen, I. C. M. (ed.) 2014 *Inventário Cultural dos Maracatus Nação* (Recife: Editora UFPE).
- Hagedorn, K. 2001 *Divine Utterances: The Performance of Afro-Cuban Santería* (Washington: Smithsonian Institution Press).
- Hale, C. 2005 "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Cultural Dominance in Central America" en *PoLAR*, Vol. 28, N° 1: 10-28.
- Hall, S. 1984 *The Idea of the Modern State* (Filadelfia: Open University Press).
- Harrison, K. 2012 "Epistemologies of Applied Ethnomusicology" en *Ethnomusicology*, Vol. 56, N° 3: 505-29.
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Henry, C. B. 2008 *Let's Make some Noise: Axé and the African Roots of Brazilian Popular Music* (Jackson: University Press of Mississippi).
- Herskovits, M. 1941 *The Myth of the Negro Past* (Boston: Beacon Press).
- Herskovits, M. 1944 "Drums and Drummers in Afro-Brazilian Cult Life" en *Musical Quarterly*, N° 30: 477-92.
- Herskovits, M. y Waterman, R. 1949 "Música de culto afrobahiana" en *Revista de Estudios Musicales*, Vol. 1, N° 2: 65-127.
- Hertzman, M. A. 2013 *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Hobsbawm, E. 1987 *The Age of Empire, 1875-1914* (Nueva York: Vintage Books).
- Hobsbawm, E. 1990 *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Nueva York: Cambridge University Press).

- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.) 1983 *The Invention of Tradition* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Howard, J. H. 1967 *Drums in the Americas* (Nueva York: Oak Publications).
- Issa, D. 2008 "Praxis of Empowerment: Mística and Mobilization in Brazil's Landless Rural Workers' Movement" en Vanden, H. D. et al. (eds.) *Latin American Social Movements in the Twenty-First Century: Resistance, Power, and Democracy* (Plymouth: Rowman & Littlefield).
- Kajikawa, L. 2009 "Eminem's 'My Name Is': Signifying Whiteness, Rearticulating Race" en *Journal of the Society for American Music*, Vol. 3, N° 3: 341-63.
- Kuss, M. (ed.) 2007 *Music in Latin America and the Caribbean, Vol. 2: Performing the Caribbean Experience* (Austin: University of Texas Press).
- Labat, J. B. 1970 *The Memoirs of Père Labat, 1693-1705* (Londres: F. Cass) Trad. y ed. res. J. Eaden.
- LaFevers, C. 2010 "The Sounds of Blackness in Brazil: Musical Affordance, Regional Identity, and Activism in Recife's Black Movements", Tesis de maestría, Syracuse University.
- LaFevers, C. 2016 "Past, Present, and Future Trends in Brazilian Ethnomusicology. A General Overview" (*mimeo*).
- LaFevers, C. y Santiago da Silva, V. 2014 "Projeto Yabas: Reflections on Hip-Hop and Black Women's Self-making in Brazil" en *Alter/nativas Latin American Cultural Studies Journal*, N° 2. En <<http://alternativas.osu.edu/en/issues/spring-2014.html#essays1>>.
- Lane, J. 2005 *Blackface Cuba, 1840-1895* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Largey, M. 2006 *Voodoo Nation. Haitian Art Music and Cultural Nationalism* (Chicago: University of Chicago Press).
- León, A. 1964 *Música folklore: Yoruba, Bantú, Abakuá* (La Habana: Ediciones del C.N.C.).
- León, A. 1974 *Del canto y el tiempo* (La Habana: Editorial Letras Cubanas).
- León, A. 1991 "Of the Axle and the Hinge: Nationalism, Afro-Cubanism, and Music in Pre-Revolutionary Cuba" en Manuel, P. (ed.) *Essays on Cuban Music: North American and Cuban Perspectives* (Lanham: University Press of America).
- León, J. y Simonett, H. (eds.) 2016 *A Latin American Music Reader: Views from the South* (Urbana: University of Illinois Press).

- Le Riverend, J. 1961 "Fernando Ortiz cumple 80 años" en *INRA*, Vol. 2, N° 8: 38-43.
- Lima, I. M. de F. 2005 *Maracatus-nação. Ressignificando velhas histórias* (Recife: Edições Bagaço).
- Lima, I. M. de F. 2008 *Maracatus e maracatuzeiros: Desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias. Recife, 1930-1945* (Recife: Edições Bagaço).
- Lima, I. M. de F. 2009 "Afoxés: Manifestação cultural baiana ou pernambucana? Narrativas para uma história social dos afoxés" en *Revista Esboços*, Vol. 16, N° 2: 89-110.
- Lima, I. M. de F. 2012 *Maracatus do Recife: Novas considerações sob o olhar dos tempos* (Recife: Edições Bagaço).
- Lizardo, F. 1975 *Danzas y bailes folklóricos dominicanos* (Santo Domingo: Fundación García-Arevalo).
- Lizardo, F. 1979 *Cultura africana en Santo Domingo* (Santo Domingo: Taller).
- Lombroso, C. 2006 [1876] *Criminal Man* (Durham: Duke University Press) Trad. M. Gibson, N. Hahn Rafter y M. Seymour.
- Madrid, A. y Moore, R. 2013 *Danzón: Circum-Caribbean Dialogues in Music and Dance* (Nueva York: Oxford University Press).
- Magaldi, C. 2008 "Before and After Samba: Modernity, Cosmopolitanism, and Popular Music in Rio de Janeiro at the Beginning and End of the Twentieth Century" en Madrid, A. y Corona, I. (eds.) *Postnational Musical Identities: Cultural Production, Distribution, and Consumption in a Globalized Scenario* (Lanham: Lexington).
- McAlester, E. 2002 *Rara* (Berkeley: University of California Press).
- McCann, B. 2004 *Hello, Hello Brazil: Popular Music in the Making of Modern Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Manuel, P. 1988 *Popular Musics of the Non-Western World: An Introductory Survey* (Nueva York: Oxford University Press).
- Marcus, G. 1999 *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago: University of Chicago Press).
- Merriam, A. 1951 "Songs of the Afro-Bahian Cults: An Ethnomusicological Analysis", Tesis doctoral, Northwestern University.
- Merriam, A. 1964 *The Anthropology of Music* (Evanston: Northwestern University Press).
- Métraux, A. 1959 *Voodoo in Haiti* (Nueva York: Oxford University Press).
- Miller, I. 2009 *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba* (Jackson: University of Mississippi Press).

- Miller, S. 2014 *Cuban Flute Style: Interpretation and Improvisation* (Lanham: Scarecrow Press).
- Miñana Blasco, C. 2016 “Between Folklore and Ethnomusicology. Sixty Years of Folk and Vernacular Music Studies in Colombia” en León, J. y Simonett, H. (eds.) *A Latin American Music Reader: Views from the South* (Urbana: University of Illinois Press).
- Moore, R. D. 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Moore, R. D. 2006 *Music and Revolution: Cultural Change in Socialist Cuba* (Berkeley: University of California Press).
- Moore, R. D. 2010 *Music in the Hispanic Caribbean: Experiencing Music, Expressing Culture* (Nueva York: Oxford University Press).
- Moore, R. D. (ed.) 2018 *Fernando Ortiz on Music. Selected Writings on Afro-Cuban Culture* (Filadelfia: Temple University Press).
- Moreau de Saint-Méry, M. L. E. 1798 *Description Topographique, Physique, Civile, Politique et Historique de la Partie Française de l'isle Saint-Domingue* (París: Dupont).
- Moreno, D. 1994 *Un tambor arará* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Murphy, J. P. 2006 *Music in Brazil: Experiencing Music, Expressing Culture* (Nueva York: Oxford University Press).
- Nederveen Pieterse, J. 2001 “Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition” en *Theory, Culture & Society*, Vol. 18, Nº 2-3: 219-45.
- Nettl, B. 1964 *Theory and Method in Ethnomusicology* (Nueva York: Free Press of Glencoe).
- Nina Rodrigues, R. 1935 *O animismo fetichista dos negros da Bahia* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Ochoa, J. S.; Santamaría, C. y Sevilla, M. (eds.) 2010 *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana).
- Oliveira, J. M. 2014 “Mulheres nos maracatus-nação pernambucanos” en Guillen, I. C. M. (ed.) *Inventário cultural dos Maracatus-Nação* (Recife: Editora UFPE).
- Oliveira, J. M. y Ferreira Alberna, L. S. 2011 “Homens travestidos no maracatu-nação pernambucano: Trânsito entre masculinidade e feminilidade”, Trabajo presentado en el *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*, Salvador, del 7 al 10 de agosto, Universidade Federal da Bahía.

- Ortiz, F. 1906 *Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal* (Madrid: Librería de Fernando Fé).
- Ortiz, F. 1923 "La Sociedad del Folklore Cubano" en *Revista bimestre cubana*, Vol. 18, N° 1: 47-52, enero-febrero. [Pseudónimo Juan del Morro].
- Ortiz, F. 1934 "De la música afrocubana: Un estímulo para su estudio" en *Universidad de la Habana*, Vol. 1, N° 3: 111-25.
- Ortiz, F. 1950 *La africanía de la música folklórica de Cuba* (La Habana: Ministerio de Educación).
- Ortiz, F. 1951 *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (La Habana: Ministerio de Educación).
- Ortiz, F. 1955 *Los instrumentos de la música afrocubana* (La Habana: Cárdenas y Cía) 5 Vols.
- Ortiz, F. 1984a [1920] "La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes" en Ortiz, F. *Ensayos etnográficos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Ortiz, F. 1984b [1921] "Los cabildos afro-cubanos" en Ortiz, F. *Ensayos etnográficos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Pacini Hernandez, D. 1995 *Bachata. A Social History of a Dominican Popular Music* (Filadelfia: Temple University Press).
- Packman, J. 2011 "Musicians' Performances and Performances of 'Musician' in Salvador da Bahia, Brazil" en *Ethnomusicology*, Vol. 55, 3: 414-44.
- Pardo Tovar, A. 1966 *La cultura musical en Colombia* (Bogotá: Ediciones Lerner).
- Pardo Tovar, A. y Pinzón Urrea, J. 1961 *Rítmica y melódica del folclor chocoano* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Pardue, D. 2008 *Ideologies of Marginality in Brazilian Hip Hop* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Pardue, D. 2012 "Taking Stock of the State: Hip-Hoppers' Evaluation of the Cultural Points Program in Brazil" en *Latin American Perspectives*, Vol. 39, 2: 93-112.
- Pedroso, L. O. T. 1995 *Obbedi, cantos a los orishas: Traducción e historia* (La Habana: Artex).
- Pereira de Costa, F. A. 1908 *Folk-lore pernambucano* (Río de Janeiro: O Verl).
- Periera de Tugny, R. y Caixeta de Queiroz, R. (eds.) 2006 *Músicas africanas e indígenas no Brasil* (Belo Horizonte: Editora UFMG).
- Pérez Fernández, R. A. 1988 *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina* (La Habana: Casa de las Américas).

- Pérez Rodríguez, N. 1988 *El carnaval santiaguero* (Santiago de Cuba: Editorial Oriente) 2 Vols.
- Pérez Rodríguez, N. et al. 1982 *El cabildo carabalí Isuama* (Santiago de Cuba: Editorial Oriente).
- Perna, V. 2005 *Timba: The Sound of the Cuban Crisis* (Londres: Ashgate).
- Perry, M. 2016 *Negro soy yo: Hip Hop and Raced Citizenship in Neoliberal Cuba* (Durham: Duke University Press).
- Price-Mars, J. 1965 [1956] "Homenaje a Fernando Ortiz" en *La Gaceta de Cuba*, Vol. 4, N° 42: 12-13.
- Prior, A. 1999 "The House of Añá: Women and Batá" en *CBMR Digest*, Vol. 12, N° 2: 6-8.
- Puri, S. 2004 *The Caribbean Postcolonial: Social Equality, Post-nationalism, and Cultural Hybridity* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Putnam, L. 2013 *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Quintero Rivera, A. G. 1999 *Salsa, sabor y control: Sociología de la música tropical* (San Juan: Siglo Veintiuno Editores).
- Quintero-Rivera, M. 2000 *A cor e o som da nação: A ideia de mestiçagem na crítica musical do Caribe hispânico e do Brasil, 1928-1948* (San Pablo: FFLCH-USP).
- Radano, R. 2003 *Lying Up a Nation: Race and Black Music* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ramón y Rivera, F. 1953 *El joropo, baile nacional de Venezuela* (Caracas: E. Armitano).
- Ramos, A. 1937 *As culturas negras no Novo Mundo* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Raphael, A. 1990 "From Popular Culture to Microenterprise: The History of Brazilian Samba Schools" en *Latin American Music Review*, Vol. 11, N° 1: 73-83.
- Rasmussen, B. et al. (eds.) 2001 *The Making and Unmaking of Whiteness* (Durham: Duke University Press).
- Rivera, R. 2003 *New York Ricans From the Hip Hop Zone* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Rivera, R. Marshall, W. y Pacini Hernandez, D. (eds.) 2007 *Reggaeton* (Durham: Duke University Press).
- Rivero, Y. 2005 *Tuning Out Blackness: Race and Nation in the History of Puerto Rican Television* (Durham: Duke University Press).
- Roberts, J. S. 1972 *Black Music of Two Worlds* (Nueva York: Original Music).

- Roberts, J. S. 1979 *The Latin Tinge: The Impact of Latin American Music on the United States* (Nueva York: Oxford University Press).
- Rodríguez Domínguez, E. 1978 *Trío Matamoros: Treinta y cinco años de música popular* (La Habana: Editorial Arte y Literatura).
- Romero, R. 2016 “Music Research in South America” en León, J. y Simonett, H. (eds.) 2016 *A Latin American Music Reader: Views from the South* (Urbana: University of Illinois Press).
- Rommen, T. 2007 *“Mek some noise”: Gospel Music and the Ethics of Style in Trinidad* (Berkeley: University of California Press).
- Rommen, T. 2011 *Funky Nassau: Roots, Routes, and Representation in Bahamian Popular Music* (Berkeley: University of California Press).
- Rommen, T. y Neely, D. T. (eds.) 2014 *Sun, Sea, and Sound: Music and Tourism in the Circum-Caribbean* (Nueva York: Oxford University Press).
- Rowe, W. y Schelling, V. 1991 *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America* (Londres: Verso).
- Sandroni, C. 2001 *Feitiço decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro 1917-1933* (Río de Janeiro: J. Zahar Editor/ Editora UFRJ).
- Sansone, L. 2003 *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Saunders, T. 2015 *Cuban Underground Hip Hop: Black Thoughts, Black Revolution, Black Modernity* (Austin: University of Texas Press).
- Sayre, E. 2000 “Cuban Batá Drumming and Women Musicians: An Open Question” en *Kalinda*, Vol. 13, N° 1: 12-15.
- Schechter, J. (ed.) 1999 *Music in Latin American Culture: Regional Traditions* (Nueva York: Schirmer).
- Schweitzer, K. 2013 *The Artistry of Afro-Cuban Batá Drumming: Aesthetics, Transmission, Bonding, and Creativity* (Jackson: University Press of Mississippi).
- Seigel, M. 2005 “The Disappearing Dance: Maxixe’s Imperial Erasure” en *Black Music Research Journal*, Vol. 25, N° 1-2: 93-117.
- Seigel, M. 2010 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).
- Sharp, D. B. 2014 *Between Nostalgia and Apocalypse: Popular Music and the Staging of Brazil* (Middletown: Wesleyan University Press).

- Shaw, L. 1999 *The Social History of the Brazilian Samba* (Aldershot: Ashgate).
- Sheriff, R. E. 1999 "The Theft of Carnival: National Spectacle and Racial Politics in Rio de Janeiro" en *Cultural Anthropology*, Vol. 14, N° 1: 3-28.
- Simonett, H. y Marcuzzi, M. 2016 "One Hundred Years of Latin American Music Scholarship. An Overview" en León, J. y Simonett, H. *A Latin American Music Reader: Views From the South* (Urbana: University of Illinois Press).
- Sneed, P. 2008 "Favela Utopias: The *Bailes Funk* in Rio's Crisis of Social Exclusion and Violence" en *Latin American Research Review*, Vol. 43, N° 2: 57-79.
- Stokes, M. 2004 "Music and the Global Order" en *Annual Review of Anthropology*, N° 33: 47-72.
- Thomas, S. 2009 *Cuban Zarzuela: Performing Race and Gender on Havana's Lyric Stage* (Urbana: University of Illinois Press).
- Turner, V. 1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndemu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press).
- Turner, V. 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine).
- Vaughn, U. 2012 *Rebel Dance Renegade Stance: Timba Music and Black Identity in Cuba* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Vázquez Rodríguez, R. E. 1982 *La práctica musical de la población negra en el Perú: La danza de negritos de El Carmen* (La Habana: Casa de las Américas).
- Vélez, M. T. 2000 *Drumming for the Gods: The Life and Times of Felipe García Villamil, Santero, Palero and Abakuá* (Filadelfia: Temple University Press).
- Verges, P. 1954 *Dieux d'Afrique: culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des esclaves en Afrique et à Bahia, la baie de tous les saints au Brésil* (París: P. Hartmann).
- Vianna, H. 1999 *The Mystery of Samba* (Chapel Hill: University of North Carolina Press) Trad. J. C. Chasteen.
- Vinueza, M. E. 1988 *Presencia arará en la música folklórica de Matanzas* (La Habana: Casa de las Américas).
- Von Spix, J. B. 1976 *Viagem pelo Brasil, 1817-1820* (San Pablo: Edições Melhoramentos).
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

- Wade, P. 1999 "Representations of Blackness in Colombian Popular Music" en Rahier, J. M. (ed.) *Representations of Blackness and the Performance of Identities* (Westport: Greenwood Press).
- Wade, P. 2000 *Music, Race, and Nation: Música tropical in Colombia* (Chicago: University of Chicago Press).
- Waterman, R. 1952 "African Influence on the Music of the Americas" en Tax, S. (ed.) *Acculturation in the Americas: Proceedings and Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists, Vol. 2* (Chicago: University of Chicago Press).
- Weintraub, A. y Yung, B. (eds.) 2009 *Music and Cultural Rights* (Urbana: University of Illinois Press).
- Whitten Jr., N. 1967 "Música y relaciones sociales en las tierras bajas colombianas y ecuatorianas del Pacífico" en *América Indígena*, Vol. 27, N° 4: 635-66.
- Whitten Jr., N. 1974 *Black Frontiersmen: A South American Case* (Cambridge: Schenkman Publishing).
- Wirtz, K. 2014 *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History* (s/d).
- Yúdice, G. 2003 *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era* (Durham: Duke University Press).

CAPÍTULO 12

RELIGIONES AFROLATINOAMERICANAS

Paul Christopher Johnson y Stephan Palmié

Este capítulo presenta un conciso panorama de los estudios sobre las formaciones religiosas en América Latina asociadas histórica o actualmente a nociones africanas. Abarca un amplio espectro de tradiciones y regiones; sin embargo, haremos hincapié en las dos regiones que más esclavos recibieron y que, por lo tanto, son consideradas las que han albergado las tradiciones rituales “más africanas”: Cuba y Brasil. Se trata de una decisión deliberada y tiene implicaciones tanto para la estructura como para el contenido de este capítulo, que oscilará constantemente entre Cuba y Brasil, mientras que de vez en cuando incluirá referencias a otras regiones para estimular una reflexión de tipo comparativa más amplia. Comenzamos formulando las preguntas empíricas y teóricas que animan una concepción realista de la transmisión histórica de las formas culturales religiosas de África a las colonias iberoamericanas. Luego abordaremos los temas relativos al encuentro interreligioso. En la tercera sección, consideramos las limitaciones así como las posibilidades surgidas después de la abolición de la esclavitud y durante el siglo XX por efecto de las leyes, las ciencias sociales y el Estado nación. Aquí explicamos por qué ni el calificativo “afro” como tampoco el concepto de “religión” deben tomarse al pie de la letra cuando se consideran tradiciones que ubican sus fuentes de legitimidad, autenticidad y eficacia ritual en nociones de origen africano. En la última sección, describimos las características

de la praxis contemporánea en el caso de algunas tradiciones y los tipos de efectos transversales generados por diversas formas de mediación entre diversas tradiciones rituales afrolatinoamericanas que antes se practicaban por separado y que ahora, al menos en ciertos lugares, se practican en una suerte de superforma unificada.

TRANSMISIÓN

La existencia de tradiciones rituales que podrían entrar en la categoría de “religiones afrolatinaamericanas” es el resultado del desplazamiento violento de más de seis millones de africanos (casi dos tercios de todos los esclavos enviados a América) a las colonias de España y Portugal en el Nuevo Mundo. Los africanos que sobrevivieron a los horrores del comercio de esclavos llevaron consigo concepciones complejas del mundo, incluidas sus ideas sobre la relación entre los seres humanos y fuerzas o entidades que podríamos calificar, con razón o sin ella, que pertenecen al ámbito de lo religioso. Así como los españoles y portugueses ocuparon el Nuevo Mundo mirándolo a través de la lente de las hierofanías cristianas y los rituales dirigidos a Cristo, a la Virgen y a diversos santos, también los esclavos africanos poblaron América con las deidades y fuerzas originarias de sus anteriores entornos sociales.

Tal como escribió un joven abogado cubano, Fernando Ortiz (1973: 24), en 1906, “el fetichismo africano entró a Cuba con el primer negro”. No obstante su formulación despreciativa, la expresión de Ortiz halló eco cuarenta años después en un informante de la etnógrafa Lydia Cabrera (1983:147). “Desde que fondeó el primer barco negro”, le dijo el hombre a quien Cabrera eligió llamar José del Rosario, “el primer congo que pisó tierra cubana cortó palos [de la vegetación], desenterró muertos y empezó a trabajar con lo suyo [el espíritu de los muertos] y a enseñar a sus hijos [a hacerlo también]”. La evidencia de archivo respalda esa opinión. Las prácticas entre esclavos y libertos africanos percibidas como “supersticiosas” o “idólatras” por las autoridades eclesiásticas y seculares aparecen en el registro colonial incluso antes de que se instalara la institución formal de la Santa Inquisición en México en 1571 y, más tarde, en Lima y Cartagena de Indias. De acuerdo con documentos examinados por María Teresa de Rojas (1956: 1.285), ya en el año 1568, el comandante de la ciudad de La Habana, Bartolomé Ceperos, deploraba las travesuras “escandalosas” de los negros congolese que se llamaban a sí mismos “reyes y reinas” y participaban en reuniones rituales de naturaleza profundamente africana. Las prácticas africanas también aparecen en los primeros registros de Brasil y fueron los portugueses quienes primero

acuñaron e hicieron circular los términos usados en la condena inquisitorial –los más habituales eran *feitiçaria* (fetichismo) o *curandeirismo* (curanderismo)– no solo en la costa centroafricana, sino también entre los jesuitas que describieron a los tupíes que vivían en la costa brasileña (De Mello e Souza, 1986; Vainfas, 1989; Mott, 2010). A inicios del siglo XVII, encontramos claras evidencias de los complejos rituales africanos. Gregório de Matos, el poeta del siglo XVII nacido en Bahía, describió en un famoso poema:

Qué de quilombos tengo
con maestros superlativos,
que enseñan de noche
los calundus y fetiches.

Con devoción los frecuentan
mil sujetos femeninos
y también muchos barbudos
que se precian de Narcisos.

(Sweet, 2003: 146–47).

De Matos seguramente supuso que la palabra *calundu* –el término más antiguo empleado en Brasil para nombrar los rituales africanos de posesión espiritual– sería reconocible para, al menos, algunos lectores, lo que nos hace pensar que las imágenes descritas eran conocidas en la vida social de la ciudad. A principios del siglo XVIII, el clero bahiano estableció un catecismo para evangelizar a los esclavos, lo que también sugiere que las prácticas de los esclavos se percibían como una amenaza. Poco después apareció la primera descripción detallada del *calundu* en un escrito de Nuno Marques Pereira de 1728, *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Las “bolsas de mandinga”–objetos fetiches o pequeñas bolsas colocadas en el cuerpo como amuletos de protección– también aparecían con frecuencia en los primeros informes (Harding, 2000; Reis, 1993; Parés, 2013).

Los hacendados esclavistas, los sacerdotes y las autoridades seculares reconocían que los esclavos incurrieran en prácticas que no podían explicarse simplemente por sus condiciones de cautiverio, sino que se vinculaban a sus vidas pasadas en África y a las cosmovisiones que habían dado estructura y coherencia a esas vidas. Sin embargo, la perspectiva de que ha habido una continuidad ininterrumpida de la práctica ritual africana en el Nuevo Mundo que parece implícita en tales fuentes

debe ser problematizada. Esto se debe a que cualquier consideración *histórica* de las formaciones rituales derivadas de África (o “inspiradas en África”, como recientemente lo han expresado autores como Ochoa [2010]) en América, debe tener en cuenta una cantidad sorprendente de variables. Entre ellas, las variaciones que con el tiempo se registraron en el Nuevo Mundo en relación con los patrones regionales de importación de esclavos desde África, pero también con las variaciones en las condiciones locales bajo las cuales los esclavos pudieron haber transformado las cosmologías africanas y las prácticas rituales asociadas a ellas en instituciones sociales viables (Morgan, 1997).

Durante mucho tiempo, los estudios afroamericanos fueron proclives a establecer ecuaciones directas entre el “insumo” demográfico que llegaba de regiones específicas de África y el “producto” cultural que emergía en lugares específicos del Nuevo Mundo (como en los estudios pioneros de Melville J. Herskovits [1941]). Este capítulo, por el contrario, se ocupa de las lagunas, fisuras, intersticios y, a veces, pura inventiva de las religiones africanas en América. Tanto en Cuba como en Brasil, ahora sabemos lo suficiente sobre las historias concretas de las formaciones rituales que reivindican su origen africano como para tener una visión basada únicamente en el aporte de África. Por ejemplo, sabemos que, a pesar de que los esclavos que hablaban yoruba llegaron a Cuba a fines del siglo XVIII, tardaron al menos tres generaciones más, es decir, fines del siglo XIX, hasta que la versión cubana del oráculo de Ifá finalmente fue institucionalizada, lo que sucedió cuando un pequeño grupo de ancianos africanos introdujo innovaciones para lograr su reproducción iniciática en el Nuevo Mundo (Brown, 2003a). En Brasil, el protagonismo de Ifá y luego su declive (antes de su reciente recuperación a manos de cubanos en Río de Janeiro [Capone, 2016]) también parece haber dependido de la trayectoria de relativamente pocas figuras clave como Domingos Sodré (Reis, 2008), Agenor Miranda Rocha y Martiniano Eliseu de Bonfim y de los viajes entre Brasil y la entonces Nigeria británica de personas de la talla de Martiniano (Matory, 2005). Así surgieron diferentes templos (*terreiros*), que ganaron notoriedad en parte a través de las “recuperaciones” de la idiosincrasia africana –la más famosa fue la abrupta institución de un comité de doce “ministros de Xangô” en el *terreiro* llamado Axé Opô Afonjá, nacido en 1910. O bien, entre muchas otras transformaciones de la “tradicción”, se destaca el pasaje de un sacerdocio mayoritariamente masculino a principios del siglo XIX a un sacerdocio más equitativamente dividido por género al final del siglo (Parés, 2013), aunque se promociona la ortodoxia del liderazgo femenino en al menos una nación (Ketú) de candomblé (Landes, 1947).

Tendremos que abandonar la idea de las continuidades no mediadas entre África y América. Como Roger Bastide (1978: 47) escribió perceptivamente en el caso de Brasil, las tradiciones incipientes de la práctica ritual africana fueron objeto de múltiples contingencias:

El tiempo, a la larga, erosionaría todas las tradiciones, por más firmemente ancladas que estuvieran en el nuevo hábitat. Pero la trata de esclavos continuamente renovaba las fuentes de vida estableciendo el contacto continuo entre los viejos esclavos o sus hijos y los recién llegados, que a veces incluían sacerdotes y curanderos. De esta manera, durante todo el período de la esclavitud, los valores religiosos se rejuvenecieron continuamente al tiempo que se erosionaban. Sabemos poco sobre las religiones afrobrasileñas de aquellos tiempos remotos, pero deberíamos abandonar la idea de que hubo centros de culto que sobrevivieron durante siglos hasta hoy (algo que la esclavitud impedía), y pensar más bien en una proliferación de cultos o fragmentos de culto que surgen solo para extinguirse y dar paso a otros con cada nueva oleada de recién llegados.

Las advertencias de Bastide son relevantes tanto en el sentido temporal como espacial. Particularmente en el caso de España, que fue excluida del comercio directo con África, las regiones de origen africano cambiaban sustancialmente en respuesta a los contratos de asiento que España contraía con los proveedores portugueses y más tarde con los europeos del norte para aprovisionarse de esclavos africanos para sus colonias del Nuevo Mundo (véase el Capítulo 2 en este volumen). Pero las distintas etapas de desarrollo y las correspondientes necesidades laborales que surgían en algunos lugares específicos dentro del ámbito imperial de España también dictaban no solo el número de esclavos que había que importar, sino también de qué región de África habrían de proceder. Así, mientras la industria minera y la incipiente industria de las haciendas en México (y en menor medida, de Perú) absorbieron la mayor parte de los esclavos traídos al imperio hispanoamericano en los siglos XVI y XVII, el rápido declive de la utilidad económica del trabajo esclavo en Nueva España, Nueva Granada y Perú, una vez iniciado el siglo XVIII, también contribuyeron al declive total de cualquier forma reconocible de praxis ritual "africana". Por el contrario, fue el desarrollo tardío (o renovado) de las economías azucareras basadas en la mano de obra esclava de Cuba y Brasil lo que condujo al aumento masivo de la importación de esclavos legales e ilegales a estas regiones en el siglo XIX. La coincidencia de estos auges azucareros tardíos en Cuba y Brasil con los conflictos políticos

que sumergieron las ciudades-estado yorubas de lo que hoy es el suroeste de Nigeria en guerras prolongadas puede explicar el eventual surgimiento de las tradiciones de la Regla de Ocha y del candomblé inspiradas en los yorubas, así como las tradiciones gbè del candomblé jejé. De hecho, algunas investigaciones ahora apuntan a que la rivalidad entre Oyo y Dahomey –las dos ciudades-estado dominantes en los alrededores del Golfo de Benín– se extendió a América e impulsó el surgimiento de naciones de candomblé marcadas como tal, así como el desarrollo de naciones de espíritus en vudú haitiano (Parés, 2013; Da Silveira, 2006; Hébrard, 2012).

CONFLUENCIAS AFROCATOLICISMOS

A los esclavos africanos se les impuso vivir en marcos institucionales que generaron oportunidades y limitaciones específicas a nivel local a la hora de reafirmar las nociones de su relación con las entidades –espíritus, deidades, antepasados, fuerzas de la naturaleza– que eran parte integral de su mundo. Las tradiciones religiosas africanas no encontraron su mejor oportunidad para reafirmarse en las zonas de las plantaciones del Nuevo Mundo donde, durante el apogeo de la trata de esclavos, las condiciones laborales extenuantes, las elevadas tasas de mortalidad y el desequilibrio poblacional en términos de género obligaban a una rotación constante de la fuerza de trabajo, lo que impedía que se reprodujera socialmente cualquier tradición que buscara arraigarse temporalmente (Moreno Fragnals, 1983: 24-49). En cambio, la posibilidad de que tales tradiciones incipientes perduraran era mayor en los contextos urbanos, especialmente cuando las estructuras de poder colonial les proporcionaban espacios institucionales donde germinar. En el caso de América Latina, instituciones como los “cabildos de nación” y las cofradías católicas (*cofradías* o *irmandades* en Brasil, como se analizarán más adelante) fueron grandes incubadoras de las tradiciones rituales afrolatinoamericanas. Siguiendo el modelo de las asociaciones voluntarias de extranjeros residentes en Sevilla (Pike, 1967), estas corporaciones fueron concebidas como un instrumento para controlar a los esclavos y libertos africanos que, tal como se esperaba, se congregaban en función de lo que se suponía eran líneas “étnicas” o “etnolingüísticas” (de ahí el calificador “de nación”).

Esos cabildos y cofradías organizados según la etnicidad africana emergente en el Nuevo Mundo existían en la América española urbana y esclavista ya desde la segunda mitad del siglo XVI (Aimes, 1905; Ortiz, 1921; Acosta Saignes, 1955; Friedemann, 1988; de la Fuente,

2008) y sus prácticas rituales se diferenciaban de las expectativas clericales y seculares de la colonia (para análisis recientes, véanse Farias, Soares y Gomes, 2005; Soares, 2011; Cañizares-Ezguerra, Childs y Sidbury, 2013). En qué medida esas prácticas se nutrieron por continuidad directa de las culturas africanas étnicamente específicas y de sus equivalentes en la América colonial está abierto a debate. Pero está claro que esos marcos institucionales les proporcionaron a las comunidades africanas elementos culturales y lingüísticos comunes y la oportunidad de adaptar sus prácticas rituales y nociones cosmológicas anteriores no solo a su contexto de esclavitud en el Nuevo Mundo, sino a los dictados formales y a las prácticas de rutina de las versiones ibéricas de la fe católica. En 1755, el flamante obispo de La Habana, Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, llevó adelante una acción concertada para registrar los veinticinco cabildos de nación existentes en la ciudad con el fin de apuntar a su evangelización, lo que sugiere que los sacerdotes en cuyas parroquias se celebraban estos cabildos debían familiarizarse con las lenguas africanas habladas por sus miembros (Marrero, 1978 [1971]: 160, T.VIII). Poco éxito tuvo el proyecto ilustrado de Morell. Pero esto indica que, en ese momento, las incipientes tradiciones rituales derivadas de África estaban evolucionando dentro de una ecología compleja de prácticas religiosas, que incluían no solo versiones oficiales del catolicismo, sino también prácticas folklóricas ibéricas, tales como formas heterodoxas de devociones santas, prácticas de curación y adivinación, y maldiciones y hechizos con historias profundamente arraigadas en la península ibérica.

En Brasil, el catolicismo también proporcionó un marco religioso colonial amplio. Algunos africanos traídos a América ya eran nominalmente católicos, dada la evangelización que llevaron adelante en el Congo los misioneros capuchinos y dominicos desde finales de 1400 y los jesuitas a fines del siglo XVI. El catolicismo fue la religión del Reino del Congo de 1509 a 1542, y allí se establecieron las primeras instituciones afrocatólicas, incluidas algunas cofradías dedicadas a santos específicos (Fromont, 2014; Thornton, 1998). El afrocatolicismo también se convirtió en parte integral de la sociedad metropolitana portuguesa a través de la popularidad de santos como Ephigenia, Benedicto, Antônio y Gonçalo y a través de prácticas materiales aplicadas a su culto. Gilberto Freyre llegó a atribuir los *Ejercicios espirituales* de Loyola y el nacimiento de los jesuitas a “fuentes africanas” a través del misticismo de los moros (Freyre, 1956: 78). No es necesario que respaldemos totalmente la notoria hipérbole de Freyre para reconocer la importante influencia africana en las versiones ibéricas del catolicismo portugués.

En algunas partes de Brasil, como Sao Paulo, los primeros esclavos africanos que llegaron de Portugal (Heywood, 1999) trajeron consigo versiones del catolicismo lusoaficano. Hubo múltiples fuentes de lo que Bastide (1978: 109-25) llamó los “dos catolicismos” de Brasil: la versión llevada a Brasil por esclavos de África Central, ya católicos al menos nominalmente y la versión del catolicismo popular portugués que ya estaba, en parte, “africanizado”; y a esto debemos agregar, por supuesto, las nuevas versiones de la práctica afrocatólica que surgieron en Brasil, Cuba, Saint Domingue, Nueva España y otros lugares a través de la cristianización obligatoria de los esclavos. El resultado de esa transculturación, para tomar el término de Fernando Ortiz, fue un catolicismo barroco que puso gran énfasis en el intercambio con los santos (De Mello e Souza, 1986), en los festivales y las procesiones (Reis 2003a), y en el diabolismo, la posesión y la vulnerabilidad física a los ataques mágicos, o *feitico* (Mott, 1993: 59-65; Parés, 2013: 78). Aun así, debemos ser cautelosos para no caer en una atribución simplista de las identificaciones católicas, ya que lo que Cécile Fromont llamó “cristianismo congo” –al igual que el catolicismo afrobrasileño un siglo después o, de hecho, todo el catolicismo popular– fue selectivo, pragmático, estéticamente desarrollado y variable (Fromont, 2014; Sweet, 2003: 197-98). Algunos santos atraían el interés, mientras que otros eran recibidos con indiferencia. En África así como en Brasil se valoraban los medallones, amuletos y talismanes que daban protección al cuerpo o mejoraban la suerte o las oportunidades de vida, de modo tal que los rosarios resultaron ser objetos de poder popular, o *nkisi* (Karasch, 1979). Esas diferencias se aplicaron también a la generación de la “religión africana” en América, donde los rituales africanos relacionados con la curación ganaron preeminencia sobre, digamos, los ritos sociopolíticos o relacionados con la guerra, ya que la soberanía política y las posibilidades de resistencia armada estaban en su mayoría prohibidas.

En Brasil, al igual que en todas partes, los africanos formaron confraternidades (Mulvey, 1980; Kiddy, 2005; Soares, 2011). Con el apoyo tanto del Papa como del rey portugués, los jesuitas instalados en Pernambuco iniciaron una cofradía específicamente para esclavos en 1552 (Mulvey, 1980: 254), ya que los africanos y los afrobrasileños tenían prohibido el ingreso a las hermandades “blancas”. Al revés no sucedía lo mismo, de modo tal que hacia el siglo XIX los blancos a veces representaban un tercio o más de las hermandades “negras”. Las mujeres también podían formar parte y se integraron en gran proporción. Al fundar sus propias cofradías laicas, los africanos y sus descendientes crearon sus propias expresiones de devoción afrocatólica, incluso cuando se volvieron “brasileños” participando en los eventos de

las hermandades. La más famosa de las hermandades afrobrasileñas fue Nossa Senhora do Rosário, tanto en Bahía como en Río. En Bahía, la orden aceptó inicialmente solo a angoleños; después permitió la incorporación también de esclavos y libres nacidos en Brasil y, ya en el siglo XIX, llegó a ser dominada por jejes de habla gbè o dahomeyanos (Reis, 1993: 151). Se crearon otras órdenes e iglesias asociadas a los nagôs de habla yoruba, como Nossa Senhora da Boa Morte, de acceso exclusivo a los esclavos y libres que se identificaban con la ciudad-estado de Ketú, mientras que otras órdenes solo estaban abiertas a pardos o personas de raza mixta.

Mientras que algunas organizaciones tenían solo veinte participantes, otras crecieron hasta tener más de 500 en ciudades con una gran densidad de población como Minas Gerais, Pernambuco, Bahía y Río de Janeiro (Mulvey, 1980: 268). Alrededor del ochenta por ciento de los africanos y afrobrasileños durante los tiempos de la colonia se unió a cofradías; a menudo incluso dividían su tiempo entre varias al mismo tiempo (Reis, 2003a: 45). Las cofradías generaron afinidades y diferencias sociales. Las cofradías blancas estaban divididas por clase, oficio o gremio artesanal, y condición de propietario; las hermandades negras también segmentaban a la población de múltiples maneras, ya que dividían a esclavos y hombres libres a veces por idioma y etnia (formando inicialmente el complejo afrobrasileño de “nación”), y en ocasiones por “raza” y diferenciaban a los afroamericanos de los negros criollos y mulatos de ambos grupos (Bastide, 1978: 115; Reis, 2003a: 44). A pesar de sus diversas formas de estratificación, las hermandades católicas servían como lugares atípicos de humanización compartida en una sociedad esclavocrática a menudo brutal. En las hermandades, africanos y afrobrasileños lograban posiciones de mérito y respeto, encontraban la garantía de un entierro respetable para los miembros de su familia al morir y, lo más importante, recaudaban fondos para su ayuda mutua y manumisión. Aun así, el nacimiento de las religiones afrobrasileñas no puede entenderse únicamente como una forma de resistencia a la esclavitud. Los líderes de las instituciones afrobrasileñas en el siglo XIX eran, en abrumadora proporción, africanos libres, una élite que a veces incluso tenía sus propios esclavos. Para ilustrarlo con dos ejemplos, Marcelina da Silva, sacerdotisa de uno de los *terreiros* más antiguos y prestigiosos de Brasil, Casa Branca, continuó comprando esclavos hasta 1875, incluso después de que entraran en vigor leyes antiesclavistas como la Ley de libertad de vientres y cuando ya se avecinaba el fin del sistema esclavista (Parés y Castillo, 2010: 20). El conocido adivino Domingos Sodré también tenía esclavos para beneficio propio (Reis, 2008).

Dicho esto, está claro que los portugueses dueños de esclavos veían en estas nuevas tradiciones afrobrasileñas la amenaza de una rebelión en ciernes. Para contrarrestar esta amenaza, se instituyeron divisiones étnicas como parte de la política colonial a través de las hermandades católicas. Se esperaba que esto evitara la total solidaridad entre africanos y afrobrasileños. Incluso después de un levantamiento ocurrido en 1816, el gobernador de Bahía continuó otorgándoles a los esclavos el derecho a la libertad de reunión los domingos y los días de los santos en lugares específicos, bajo el argumento de que la libertad de los grupos étnicos para continuar con sus propias costumbres evitaría peligrosas alianzas interétnicas (Reis, 1986: 115). Esos espacios “oficiales”, pese a sus limitaciones, permitieron que los esclavos celebraran, conservaran y crearan sus prácticas religiosas.

En Cuba, México y otros lugares se desarrollaron escenarios comparables. Como Herman Bennett (2005, 2009) ha mostrado con considerable detalle en el caso de la Ciudad de México del siglo XVII, las cofradías católicas constituyeron un espacio primario de socialización y vida civil para los afromexicanos, quienes también contribuyeron al desarrollo de un catolicismo estéticamente rico, colmado de imágenes, procesiones y santos (Von Germeten, 2006). La piedad afromexicana era, en muchos aspectos, comparable al barroco católico de Cuba o Brasil (Ortiz, 1975; Reis, 2003a: 39). Bastide señaló que “donde existían hermandades negras, la religión africana sobrevivía –en Uruguay, Argentina, Perú y Venezuela– y que estas religiones africanas desaparecían en aquellos países donde la iglesia se negaba a permitir que las cofradías se reunieran para bailar fuera de la iglesia después de misa” (1978: 54). George Reid Andrews (1980: 139-70) confirmó la hipótesis de Bastide en el caso de Argentina. En una de las naciones latinoamericanas que más agresivamente borró la africanidad de su mitología nacional, las cofradías afroargentinas católicas, que en su mayoría fueron anteriores a las cofradías euroargentinas del siglo XIX, permitieron la aparición de estilos de baile particulares –el más famoso, el tango, a través del *candombe*, precursor de las *congadas*, danzas acompañadas de un conjunto de dos tambores (en la Argentina) o de tres tambores (en Uruguay y en Minas Gerais, Brasil)–, sistemas de ayuda mutua e incluso “naciones” étnicas.

Una parte clave de la vida social de las cofradías fue el culto y la celebración del santo patrono específico del grupo, y así, a través de una compleja red de cofradías, la producción de un panteón colectivo de santos: sus íconos, sitios, procesiones, tendencias, colores y fechas. No es casual que el desarrollo de la “religión afrobrasileña” también dependiera de la creación de instituciones que respaldaron una red

de “santos” o dioses (*orixás, voduns, inquices*) que se intersectaban, lo que nos lleva a establecer puentes entre los ritos católicos y afrobrasileños. En algunos casos, los afrobrasileños no solo reforzaron la importancia de algunos santos ya canonizados por la Iglesia, sino que generaron los propios. Tal fue la historia de Rosa María Egipcíaca da Vera Cruz, descubierta por Luiz Mott (1993). Rosa fue esclavizada a los seis años y llevada en barco desde Ouidah a Río de Janeiro en 1725. Después de veinticinco años de esclavitud, abusos y prostitución forzada (se las llamaba “esclavas lucrativas”, *escravas de ganho*), a mediados del siglo XVIII comenzó a tener visiones místicas y a relatarlas con vívidos detalles. Pronto pasó a ser venerada como una santa popular, y todos buscaban tener contacto con ella para conseguir resultados milagrosos. Quizás en su carácter de primera escritora brasileña nacida en África, escribió extensamente sobre sus visiones en términos que finalmente atrajeron la atención de las autoridades. En 1765 fue acusada por la Oficina de la Inquisición y enviada a Lisboa para ser sometida a juicio.

Hay muchos ejemplos de esclavos que adquieren un estatus sublime y santo en Brasil, incluso en el siglo XX, como es el caso de la Escrava Anastácia (esclava Anastácia) (Hayes y Handler, 2009; Burdick, 1998; Sheriff, 1996; Karasch, 1986; Wood, 2011; Johnson, 2018). Los santos católicos populares –como Rosa Egipcíaca y Escrava Anastácia, al igual que otros producto de la fusión de razas, como María Lionza en Venezuela (Ferrándiz, 2003; Canals, 2017), u hoy día el “santo” malandro maya Maximón de Guatemala que finalmente emigró a algunos altares garífunas de Honduras– demuestran la vitalidad creativa del afrocatolicismo, a pesar de las severas restricciones que se les han impuesto. Los representantes oficiales de la Iglesia fueron abrumadoramente hostiles hacia las prácticas africanas y afroamericanas hasta al menos la mitad del siglo XX. Solo a partir del Concilio Vaticano II y bajo la amenaza de las sectas neopentecostales de Brasil que desde 1970 controlan la cuarta parte de las afiliaciones religiosas declaradas de los brasileños, la Iglesia Católica ha hecho un esfuerzo concertado por incorporar “africanismos” a sus liturgias, como el uso de ciertos estilos de tambores y danzas supuestamente africanos en las “misas inculturadas” (Burdick, 1998). Sin embargo, a pesar de la batalla de siglos contra las prácticas africanas e indígenas, la Iglesia proporcionó –y ciertamente sin intención– marcos espacio temporales y nichos materiales de apego, donde se desarrollaron y concretaron las ideas y prácticas religiosas africanas.

Al igual que la santería o Regla de Ocha en Cuba, el candomblé afrobrasileño surgió del catolicismo, o al menos en sus proximidades.

Los miembros principales de una de las casas (*terreiros*) más antiguas y famosas de candomblé, Casa Branca (también llamada Engenho Velho, el “antiguo ingenio azucarero” e Ilê Iyá Nassô Oká), se reunían a la sombra de la iglesia de Barroquinha en las primeras décadas del siglo XIX, y este *terreiro* nació de dos cofradías vinculadas a esa iglesia, Bom Jesus dos Martírios y Nossa Senhora da Boa Morte (Da Silveira, 2006; Harding, 2000: 100). Los domingos ofrecían “día de descanso” para que los esclavos estuvieran en la iglesia, aunque muchos amos hacían caso omiso de la orden de permitir que los esclavos asistieran a misa (Sweet, 2003: 200-201). Aunque en África occidental también se rendía culto a varias deidades (Apter, 1995; Parés, 2013: 208-9), el modelo de unir a todos los orichás en un mismo espacio y paradigma puede haber derivado, en parte, de observar el culto que se rendía a los santos católicos en un solo espacio. Del mismo modo, los métodos del candomblé de crear parientes ficticios para la “familia iniciática del santo” parecen corresponderse con la institución católica del padrazgo, que cumplía un papel sumamente importante en las hermandades.

Estas cuestiones nos llevan a una invocación reticente del “sincretismo”. En el siglo XX, este concepto fue muy importante para los escritores fundacionales de las “religiones afrolatinoamericanas”, desde Melville J. Herskovits y Arthur Ramos hasta Pierre Verger y Roger Bastide, y a través de estas figuras canónicas para muchos autores contemporáneos. El término fue clave para el estudio y la práctica de las religiones afrolatinas durante casi un siglo, pero aquí lo invocamos no por su utilidad analítica –que es cuestionable– sino para indicar su uso frecuente por parte de importantes académicos del pasado y del presente y por los propios líderes religiosos afrolatinoamericanos en sus campañas “antisincretismo”. En nuestra opinión, es más productivo hablar de afiliaciones estratificadas: de prácticas multirreligiosas, “arenas movedizas” (Sweet, 2003: 114, 203) y del culto estratégico de “paralelismos” y “participaciones dobles” (Parés, 2013: 76-77) dentro de ecologías religiosas más grandes y heterogéneas. Los africanos y afrobrasileños se apropiaron selectivamente de santos y ritos y los humanizaron. Fundaron sus propias hermandades, construyeron sus propias iglesias y, a veces, presionaron para incorporar a sus propios santos al culto. Algunos africanos y afrobrasileños comenzaron a llevar a cabo sus propias misas, como Pedro Congo de Itaúbirá, en Mina Gerais (Sweet, 2003: 208). El Haití posrevolucionario fue testigo del surgimiento del *prèt savane*, un oficiante que recreó partes de la liturgia católica en el contexto del vudú (Herskovits, 1937), y la Cuba de principios del siglo XX fue invadida por “hombres dioses”

que se nutrieron del catolicismo popular local, del espiritismo del siglo XIX y de elementos de las tradiciones africanas indigenizadas (Román, 2007). Los afrolatinoamericanos de otras partes también se apropiaron selectivamente de los recuerdos y repertorios llevados por los africanos a América, de acuerdo con la prominencia, viabilidad y capacidad sociológica de sostener una práctica.

SURGIMIENTO

De este conjunto complejo de prácticas y capacidades, ¿qué podría santificarse como lo auténticamente africano? La pregunta tiene reverberaciones, ya que la capacidad de transformar rituales idiosincrásicos o domésticos en instituciones sociales fue crucial para el surgimiento de lo que podría darse en llamar “la religión afrobrasileña” (o religión afrocubana o afromexicana, por no mencionar el meta conglomerado de “religiones afrolatinoamericanas”). El período clave en que se produjo la transposición de la presencia de prácticas religiosas africanas en Brasil o Cuba a la condición de “instituciones” religiosas afrobrasileñas y afrocubanas aparentemente fue en las primeras tres décadas del siglo XIX en Brasil y en las últimas dos décadas de ese siglo en Cuba (Harding, 2000; Parés, 2013: 92; Brown, 2003a).

Podemos señalar varias razones para esta transformación crucial: en primer lugar, porque el conflicto y luego la caída de las principales potencias de África Occidental como Oyo o Dahomey, y la *jihad* liderada por Afonjá, el caudillo yoruba del norte, dieron lugar a una inmensa cantidad de nuevos esclavos africanos en el preciso período en que Brasil y especialmente Cuba estaban expandiendo la producción de azúcar a raíz de la Revolución haitiana. La llegada de un gran número de esclavos étnicamente relacionados con repertorios rituales en común ejerció presión sobre otros grupos afroamericanos para que definieran sus propias prácticas y límites. En segundo lugar, en las primeras décadas del siglo XIX, especialmente en las zonas urbanas, había un número suficiente de hombres libres nacidos en África o criollos como para crear y mantener redes de parientes ficticios, bajo al patrocinio de la Iglesia Católica o ajenos a ella. En Brasil, las intersecciones entre las redes sociales de las hermandades, las prácticas domésticas y clientelistas de famosos *curandeiros* y *feiticeiros*, y las sociedades rituales de danzas y tambores llamadas *calundus* o *batuques* hasta principios del siglo XIX dieron origen a la palabra “candomblé” en 1807, cuando se la invocó en asociación a un “presidente” y, por lo tanto, por inferencia, a una institución establecida (Parés, 2013: 88; Harding, 2000). En tercer lugar, y relacionado con lo anterior, se produjo un gradual alejamiento del modelo de asociación étnica de las

hermandades para pasar a un modelo de parentesco ficticio generado a través de procedimientos iniciáticos. En 1829 hubo redadas policiales a edificios y comunidades dedicadas al candomblé y denuncias de congregaciones multiétnicas y multirraciales (Reis, 1986a). Solo a partir de este momento podemos comenzar a hablar de instituciones de “la religión afrobrasileña”, organizada en torno al culto de múltiples deidades africanas en un solo espacio, a través del complejo “ofrenda-altar” que iba más allá de lo doméstico (Parés, 2013: 84, 87).

El surgimiento de una forma institucional genuina de religión afrobrasileña coincidió con el aumento de los vecindarios multirraciales y multiétnicos; a tal punto que incluso la primera redada policial a un candomblé, ocurrida en 1829, reportó el hecho de que allí participaba un abogado blanco. También en Cuba, a partir de la segunda mitad del siglo XIX hay registros de esa transformación que consistió en pasar de formas de asociación etnolingüísticas o basadas en la descendencia a formas de asociación iniciáticas. En 1863, Andrés Facundo de los Dolores Petit, el famoso poseedor del título de *Isué* en la *potencia* (capítulo) de la cofradía esotérica masculina abakuá conocida como Aguana Bakokó Efó, juró a un nuevo capítulo de abakuá compuesto enteramente de hombres blancos (Ortiz, 1955 [1952]: 68-71, T.IV; Sosa Rodríguez, 1982: 142), y en 1900, es decir, apenas una década después de que cinco ancianos africanos establecieran un protocolo iniciático para el culto al oráculo de Ifá, tenemos evidencia documental de la iniciación de un criollo blanco de origen español llamado Bonifácio Valdés como *babalawo* (Brown, 2003a: 68-73). Más aún, la *potencia* blanca conocida como Ocóbio Efó Mucarará y Bonifácio Valdés, a su vez, iniciaron a criollos cubanos de descendencia europea y africana, convirtiéndose efectivamente en vectores racialmente “blancos” de la transmisión del conocimiento ritual “africano” y generando así el patrón contemporáneo por el cual la africanidad no coincide con la negritud, y de hecho no la necesita. Como escribió el etnógrafo cubano Teodoro Díaz Fabelo (1960: 16) en vísperas de la Revolución cubana, “el mejor *oriaté* [especialista en rituales de la Regla de Ocha] y el titular de abakuá de La Habana que posee el conocimiento más elevado y la mayor reputación son blancos”.

Como la versión anterior de “nación” definida por la etnicidad, el lenguaje y la negritud social predominante se borraba de esta manera hacia fines del siglo XIX, lo que surgió después fue una idea más o menos teológica de “nación”, definida por la iniciación y la familia ritual (*família de santo* en Brasil, *casa de santo* o *ilé ocha* en Cuba) en la cual uno se integraba por parentesco ritual y no por descendencia biológica o por criterios socioraciales (Da Costa Lima, 1977). En este

sentido, la afirmación discursiva de una africanidad fuerte, estable y cercana en términos de diacrítica ritual se correlacionaba estrechamente con la creciente incertidumbre de una africanidad etnoracial entre los participantes. Es decir, los discursos de autenticidad y pureza ganaron fuerza porque esos asuntos se adjudicaban principalmente en una economía competitiva basada en la reputación (Johnson, 2002; Brown, 2003a). Esta brecha entre las experiencias de africanidad generadas ritualmente y las codificaciones étnico-raciales de la identidad negra se amplió a fines del siglo XX y principios del XXI, de modo que, según algunos estudiosos, al menos la mitad de todos los practicantes de las religiones africanas en Brasil no se consideran negros, al menos fuera de los lugares que exigen explícitamente este tipo de identificación (Pierucci y Prandi, 2000; Prandi, 1991; Gonçalves da Silva, 1995). Por el contrario, se imaginan y se presentan como *religiosamente* africanos. Este proceso produjo casos famosos de sacerdotisas de candomblé europeas, como la francesa Giselle Cossard Binon (1923-2016), que se hizo conocida en todo Brasil y más allá como Mãe Giselle de Iemanjá.

RELIGIONES AFROAMERINDIAS

Sin embargo, las religiones que se convirtieron en parte de ese complejo “afrolatinoamericano” surgieron de algo más que de las transculturaciones interafricanas o entre África y Europa. Los encuentros afroamerindios también fueron prolíficos desde el punto de vista religioso. Gran parte está fuera de toda posibilidad de reconstrucción documental. Pero en algunos casos, tenemos buenos indicios de cómo se desarrollaron dichos procesos. Por ejemplo, los africanos enviados como esclavos al Caribe a mediados del siglo XVII muchas veces eran arrojados a las costas y quedaban a merced de los caribes de la Isla de San Vicente y otros lugares. En el caso de San Vicente, algunos africanos sobrevivieron y, junto con los caribes, fundaron la nueva etnicidad y cultura religiosa de los “caribes negros”. Los caribes de la isla toleraron a estos sobrevivientes de África y en parte se asimilaron con ellos por razones que siguen siendo desconocidas. A veces, los caribes también capturaban africanos, como los quinientos que capturaron de un naufragio ocurrido cerca de Granada (Thornton, 1998: 284). Ya en 1546, una carta dirigida al concejo municipal de San Juan, Puerto Rico, recomendaba vigilar a los indios caribes y a los “negros que los acompañan” (Thornton, 1998: 288). Otro informe de Dominica, de 1574, hizo notar que los caribes insulares integraban en su sociedad a cautivos españoles y africanos que traían de sus periódicas incursiones de asalto (González, 1988: 26). En 1576, una

mujer afropuertorriqueña llamada Luiza de Navarette fue devuelta a su isla natal después de pasar cuatro años como esclava de los caribes (Thornton, 1998: 290). La práctica religiosa garífuna hoy día, anclada en el complejo ritual a gran escala llamado *dügü*, en el que los antepasados regresan, es una evidencia de esta historia de encuentros (Kerns, 1983; Johnson, 2007).

En Brasil también surgieron nuevas prácticas a partir de las confluencias afroamerindias. Robert Slenes (1991, 2006, 2008, véase también Hébrard, 2012) mostró cómo los sacerdotes nkisi congo que estaban esclavizados en Brasil a veces se valían de los poderes territoriales indígenas. Estos encuentros generaron nuevas sectas como *cabula*, precursora de la llamada *macumba*, en la que los espíritus amerindios y otros espíritus brasileños se manifiestan junto con los africanos. Tales confluencias también sembraron las semillas del culto de *jurema*, en el que se usaban plantas psicoactivas como una técnica de revelación continua de los espíritus. La *jurema* surgió de los quilombos de Pernambuco en los que se reunían las técnicas rituales de los esclavos y los indígenas (Carvalho, 2012; Motta, 1997; Teles dos Santos, 1995). Prácticamente en todas las colonias ibéricas esclavistas se produjeron convergencias de este tipo entre las prácticas originalmente africanas y las de los nativos americanos en cuanto al aprovechamiento de las fuerzas numinosas para alcanzar metas cotidianas. Los archivos de la Inquisición mexicana, tan conocidos como consultados (Palmer, 1976; Behar, 1987; Alberro, 1993; Lewis, 2003), retratan una economía oculta sumamente compleja en la que africanos, indios, europeos y sus descendientes criollos recurrían eclécticamente a formas de conocimiento y habilidades rituales derivadas de los tres continentes con el fin de curar diversas enfermedades, lanzarse hechizos, o buscar caminos para una mejor fortuna. Aunque los registros de los tribunales del Santo Oficio en Lima (Ballesteros Gaibrois, 1955; Silverblatt, 2004) y Cartagena de Indias (Gómes, 2013, 2014; Maya Restrepo, 2005; Von Germeten, 2013) hasta ahora no han recibido suficiente atención, investigaciones recientes y continuas están comenzando a revelar cuán complejos, mutables y, en muchos sentidos, cosmopolitas eran realmente los mundos rituales locales en el Atlántico ibérico durante los primeros tiempos.

ISLAM AFROLATINOAMERICANO

Otro factor sobre el cual carecemos de documentación adecuada es el impacto del Islam en las síntesis y transformaciones religiosas en curso en Afrolatinoamérica. Se está prestando atención a algunos líderes islámicos en América, como un tal Rufino, que actuó en una

comunidad de musulmanes en Porto Alegre en la década de los treinta del siglo XIX antes de irse al norte a trabajar en la trata de esclavos en Río de Janeiro (Reis, Gómes y Carvalho, 2010), y el maestro Al-Bagdali, educado en Damasco, que llegó a Brasil en 1866 y enseñó en Río, Bahía y Pernambuco (Farah, 2007). En otros lugares solo tenemos breves registros de la presencia del Islam en los etnónimos bajo los cuales se anotaba a los cautivos de habla mande en América (por ejemplo, “mandingas”). Existe la intrigante posibilidad de que Boukman Dutty, nacido en Jamaica y líder de la insurrección inicial de 1791 que habría de derivar en la Revolución haitiana, fuera un “hombre del libro”, es decir, musulmán (Khan, 2012).

No es hasta la llamada Revuelta de los Malês ocurrida en Salvador de Bahía en 1835 que logramos tener un panorama más nítido de la expansión del Islam (Reis y Morães Fariás, 1989) en América. La Revuelta de los Malês, llamada así por *imalé*, el término yoruba para musulmán, fue una de las mayores insurrecciones de esclavos en Brasil, después de al menos ocho revueltas más pequeñas. La pesquisa legal masiva subsiguiente (Reis, 2003b) demostró sin lugar a dudas que, al igual que algunos de los levantamientos anteriores, este estaba “de alguna manera” inspirado en el islam. Sin embargo, de qué manera fue así continúa siendo poco claro.

Los malês de Bahía estaban compuestos en su mayoría por esclavos hausas y yorubas islamizados que habían sido capturados y enviados durante las guerras de principios del siglo XIX cerca del Golfo de Benín. Existen claros indicios de que algunos de ellos eran activos proselitistas del islam entre los negros esclavos y libres aún no convertidos. La pesquisa que siguió a la revuelta reveló copiosas escrituras en árabe entre las posesiones de algunos de sus conspiradores, y al parecer un cobertizo prestado a algunos de los supuestos líderes pudo haber servido como una madrasa en la que los aspirantes a conversos adquirieron cierto grado de alfabetización árabe. El misionero jesuita Ignace Etienne informó que cuatro grandes escuelas de pensamiento sunita (*madhahib*) pueden haber estado presentes (Farah, 2007: 12). Por estas razones, tanto las autoridades brasileñas de aquel momento como los académicos desde entonces han dado por cierto, en general, que la revuelta tuvo inspiración jihádica (Reis, 1993). Sin embargo, tal como lo ha demostrado un examen más profundo del registro documental (Reis y Morães Fariás, 1989), las escrituras árabes no revelan ninguna intención jihádica y si la rebelión hubiera tenido éxito, no está del todo claro que su resultado político hubiera sido una ciudad-estado de estilo yoruba como Ibadán (un conglomerado de refugiados musulmanes y paganos de las guerras de los yoruba del siglo XIX), o

un califato al estilo de Sokoto. Las prácticas de los malês para la fabricación material de talismanes hechos con frases del Corán y envueltos en una bolsa para ser usados en el cuerpo a modo de protección, reflejaban prácticas y propósitos afrocatólicos. Más aún, el uso de prendas blancas, especialmente los días viernes, coincidía con las prácticas de los nagô devotos de Oxalá, cuyo color también era el blanco y cuyo día sagrado era el viernes (Reis, 1993). Es posible, entonces, que los afrocatólicos y afromusulmanes tanto esclavos como libres encontraran códigos de comportamiento ritual y poder religioso bastante comunes para comenzar a actuar juntos en la mayor rebelión de esclavos urbanos de la historia de Brasil.

A pesar de las severas represalias contra los musulmanes que hubo en Brasil a partir de entonces, el islam sobrevivió, aunque tal vez en forma atenuada y mantenido secretamente en los hogares. Cuando el imán iraquí Al-Bagdali comenzó a enseñar en las afueras de las ciudades costeras de Brasil a fines de la década de los sesenta del siglo XIX, encontró un público dispuesto, aunque desinformado, a escuchar sus palabras. Solía expresar su frustración por tener que abordar constantemente la falta de formación en cuestiones básicas, como la necesidad de revisar constantemente los Cinco Pilares y el requisito de visitar la Meca (*hajj*) o la prohibición de consumir alcohol; hacer hincapié en que las mujeres también, y no solo los hombres, eran responsables de ayunar durante el Ramadán; o enseñarles a llevar a cabo un entierro musulmán adecuado (Farah, 2007: 9-15). El relato de los viajes de Al-Bagdali ofrece una ventana por donde asomarse a la declinación que sufrió el islam a finales del siglo XIX entre los afrodescendientes de Brasil, al menos como tradición autosostenible, a pesar de los procesos de revitalización que se registraron periódicamente durante el siglo XX, impulsados por nuevos grupos de inmigrantes.

ESPIRITISMO

A América llegaron otras corrientes sociales e intelectuales que interactuaron con las nuevas tradiciones afrolatinoamericanas, como es el caso del espiritismo francés. En 1860 se encontraban en la capital brasileña copias de *Le livre des esprits* (1857) de Allan Kardec. Las primeras obras de Kardec se tradujeron al portugués en 1866, y ya había reuniones de grupos espíritas en 1873 (Aubrée y Laplantine, 1990: 10). La revista mensual *Revista Espirita* comenzó a publicarse en 1875, y la Federação Espírita Brasileira se convocó en 1884 (Aubrée y Laplantine, 1990: 112-14; Giumbelli, 1997: 56, 61; Hess, 1991: 86). En la década de los ochenta del siglo XIX, el espiritismo era un tema cotidiano en las páginas de los periódicos y tal vez encontró un terreno

fértil en Brasil por alguna relación con un espiritismo popular más antiguo que llegaba desde el sebastianismo portugués con su nostalgia por un pasado dorado y las expectativas místicas de un futuro glorioso, aunque nunca visto (Warren, 1968).

Aunque el espiritismo kardeciano se difundió rápidamente en España durante la misma década (Abend, 2004) y, sin duda, de allí se propagó a Cuba y Puerto Rico, también es posible que el espiritismo estadounidense llegara a Cuba. Durante la primera Guerra de Independencia cubana (1868-1878), los exiliados cubanos en Nueva York celebraban sesiones regularmente para consultar a los espíritus de los independentistas fallecidos (Bermúdez, 1967). En 1880, la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba celebró una sesión especial sobre el fenómeno. Las dos últimas décadas del siglo XIX fueron testigos de una rápida proliferación de publicaciones y sociedades espíritas y de la fusión del espiritismo europeo (implícitamente “blanco”) con prácticas curativas y adivinatorias populares en poblaciones racialmente indeterminadas que a menudo se reunían en torno de individuos carismáticos descritos en la prensa como “hombres dioses” (Román, 2007). A comienzos del siglo XX vemos una división creciente entre el espiritismo “científico” de élite y una proliferación de variedades más o menos “africanizadas” de “espiritismo cruzado”, división que persiste hasta nuestros días, aunque los “espiritistas científicos” “ortodoxos” son una minoría en franca declinación en la Cuba actual (Espíritu Santo, 2015). A su vez, prácticamente todas las tradiciones rituales cubanas que provienen claramente de África han absorbido elementos de la doctrina espírita sobre el papel de los muertos en la vida de los vivos, una tendencia que ha ayudado a la integración de sistemas rituales históricamente heterogéneos en una compleja ecología religiosa.

Brasil experimentó una transfusión análoga. En los años veinte, una ciudad ubicada al otro lado de la bahía de Río de Janeiro llamada Niterói vio nacer una nueva religión afrolatinoamericana llamada “umbanda”, un híbrido de espiritismo y candomblé (Brown, 1986; Montero, 1985; Hale, 2009). En la religión umbanda, las deidades afrobrasileñas transmutaron a rangos militares y falanges de espíritus y, de hecho, al parecer contó con el apoyo de la clase militar brasileña. Las prácticas de umbanda tomaron e imitaron las del candomblé, por ejemplo la posesión espiritual, pero redujeron los intercambios de sacrificios con los dioses y la complejidad y duración de los procesos iniciáticos. Esto hizo que fuera accesible para los miembros de todos los grupos étnicos y clases, especialmente en las ciudades del sur como Río, Sao Paulo y Porto Alegre. El espiritismo y su criatura, la

religión umbanda, se basaban en las representaciones de la “africanidad” primitiva, pero ofrecían la promesa de las prácticas de posesión de los espíritus afrobrasileños con pocas de sus obligaciones sociales. Por el contrario, incluso si no era bastante respetable, era completamente “francés”, cosmopolita y à la mode. Y sin embargo, tal como lo describió Stefania Capone (1999a), precisamente en virtud de su accesibilidad y conveniencia, finalmente la religión umbanda dio la impresión de no ser “tan fuerte” como el candomblé, supuestamente más auténtico y más africano, lo que generó una ola de conversiones de umbanda a candomblé en las ciudades del sur de Brasil de la década de los ochenta a la actualidad.

RUMBO AL SIGLO XX: LA LEY, EL ESTADO, LOS ACADÉMICOS Y LAS VEJACIONES DE LA RELIGIÓN

Después de esbozar algunos de los problemas historiográficos clave que enfrenta el estudio de las formaciones religiosas afrolatinas, nos referiremos a las difíciles preguntas relativas a cómo conceptualizar estos fenómenos. El ámbito de la religión sirvió durante mucho tiempo como piedra angular para el estudio de las relaciones culturales entre África y América. Desde las investigaciones pioneras de Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) en Brasil, Fernando Ortiz (1881-1969) en Cuba, Jean Price-Mars (1876-1969) en Haití y las del antropólogo norteamericano Melville J. Herskovits (1895-1963) en Surinam, Haití, Trinidad y Brasil, a las prácticas entendidas como “sobrevivencias” de las tradiciones religiosas africanas en las sociedades del Nuevo Mundo se les asignó una categoría crucial en las investigaciones de las continuidades culturales africanas en América (Johnson, 2011: 2014). Estos fundadores de los estudios afroamericanistas opinaban que el campo de lo religioso era particularmente resistente al cambio y, por lo tanto, de gran importancia para determinar lo que se conoce como “el patrimonio cultural africano” en América. Hoy en día, ese legado es indiscutible. Sin embargo, no solo es objeto de constante crítica la base metodológica para su evaluación por vía de la comparación morfológica de datos etnográficos mal contextualizados de ambos lados del Atlántico; también ha sido cuestionado el aparato conceptual que alguna vez permitió el reconocimiento aparentemente sin problemas de las formas “africanas” de “religión” en América.

En parte, esto se debe a que el término “religión” no representa un indicador evidente y universalmente válido de segmentos delimitables de la experiencia, el pensamiento y el comportamiento humano. En cambio, las concepciones de la religión, tal como se consolidaron

en el pensamiento liberal secularista moderno, conllevan una pesada carga ideológica (Harrison, 1990; Asad, 1993; McCutcheon, 1997; Smith, 2004; Masuzawa, 2005). Esto obedece a que el uso moderno de la “religión” para delimitar un ámbito institucional basado en la fe y separado del dominio de la acción “racional” se basa tanto en las nociones cristianas de fe y trascendencia posteriores a la Reforma como en los supuestos seculares, occidentales y normativos sobre el rol que esa “creencia religiosa” debería jugar en la vida cívica. Caracterizar formas de pensamiento y acción en contextos premodernos o no occidentales como religiosos abre la puerta a distorsiones anacrónicas o etnocéntricas de mundos sociales en los que la “religión”, como ámbito de experiencia presumiblemente separable de la esfera de las racionalidades mundanas, simplemente no existió.

Obviamente, los esclavos africanos llevaron a la diáspora sus visiones del mundo que incluían proposiciones sobre sus deidades, espíritus ancestrales y fuerzas con las que los humanos tenían que contar e interactuar de distintas formas ritualmente reguladas. Los esclavos sin duda apelaron a esas nociones para dar forma a las instituciones que integraron a las comunidades de los esclavizados en el Nuevo Mundo. Sin embargo, no puede decirse que la mayoría de los africanos que llegaron a América durante los más de 350 años que duró la trata de esclavos haya practicado una “religión” en el sentido moderno del término. Fue en el transcurso de los regímenes esclavistas locales que algunas de sus prácticas fueron objetivadas como magia, brujería o insubordinación basadas en la superstición maliciosa, ya sea de acuerdo con las leyes que regulaban el comportamiento de los esclavos o en el contexto de su cristianización forzada. Cualesquiera que sean las tradiciones de praxis ritual surgidas y consolidadas entre los esclavos africanos y sus descendientes en el Nuevo Mundo, deben considerarse productos de un contexto en el que los marcos jurídicos y eclesíásticos opresivos y extranjeros intentaron reprimir lo que interpretaban, sobre la base de las nociones cristianas de propiedad “religiosa”, como signos peligrosos de la alteridad africana.

Sin embargo, precisamente por esa razón, desde el comienzo, las nociones de lo que constituye la “religión” nutrieron los discursos y compromisos coloniales latinoamericanos con las prácticas rituales de los esclavos. Al menos formalmente, la autoridad de la Iglesia Católica Romana suscribió todos los aspectos de las iniciativas coloniales en la América ibérica, incluido el bautismo obligatorio y la catequesis nominal de los esclavos, y así estableció los términos bajo los cuales las formas culturales africanas podían echar raíces en el Nuevo Mundo. Solo muy lentamente el término “religión” fue adoptado por africanos

y afroamericanos, y luego principalmente en el período posterior a la independencia, para obtener una posición jurídica y sociocultural con respecto a las instituciones establecidas del estado poscolonial.

Vemos este momento con particular claridad inmediatamente después de la primera ocupación estadounidense de Cuba (1899-1902), en el transcurso del cual el catolicismo dejó de ser la religión oficial y (bajo presión estadounidense) se añadió una cláusula que garantizaba la libertad de culto a la constitución de la recién independizada república cubana. En medio de campañas masivas de persecución contra presuntos practicantes de “brujería africana” instigados por reformadores sociales interesados en modernizar Cuba, grupos de culto afrocubanos como la Sociedad Lucumí Santa Rita de Casio y San Lázaro y la Sociedad de Socorros Mutuos bajo la Advocación de Santa Bárbara comenzaron a inscribirse astutamente dentro de la ley poscolonial (Palmié, 2002, 2013; Bronfman, 2004). Lo hicieron reclamando protección jurídica para sus prácticas de acuerdo con lo que llamaron una “moral cristiana lucumí”, reflejando el lenguaje de la Constitución; pero también denunciaron a sus detractores por escrito e influyeron activamente sobre los intelectuales públicos, como Fernando Ortiz, para que salieran en su defensa. (El libro de Ortiz de 1906, *Los negros brujos*, había desempeñado un papel importante en las campañas contra la brujería que se lanzaron en Cuba entre 1904 y 1920).

Esos intentos conscientes de racionalizar las prácticas rituales afrocubanas a la luz de la legitimidad otorgada por el rótulo “religión” perduraron, con diversos grados de éxito, a lo largo del siglo XX, tanto en la isla como en su diáspora. Este proceso culminó con la victoria ante la Corte Suprema de los Estados Unidos en 1993 del *obá oriaté* cubanoamericano Ernesto Pichardo, un especialista en rituales que legalizó el sacrificio de animales para su Iglesia de Lukumí Babalu Ayé, oficialmente constituida (Palmié, 1996; Johnson, 2005). Pero hubo procesos similares que respaldaron la acreditación oficial por parte del Estado cubano revolucionario en 1991 de la Asociación Cultural yoruba de Cuba (cabe destacar el cambio de ¡“religioso” a “cultural”!) como una institución liderada por *babalawos*. La Asociación supuestamente actúa como mediadora entre el Estado y los practicantes de religiones afrocubanas (aunque sigue siendo objeto de controversia entre estos últimos; cf. con Routon, 2009).

En Brasil se han documentado maniobras similares. Después de la abolición de la esclavitud (1888) y la fundación de la Primera República (1889), el Decreto 119A, dictado el 7 de enero de 1890, siguió los modelos constitucionales de Francia y los Estados Unidos,

así como los principios del positivismo al declarar la separación entre la Iglesia y el Estado. Si bien la tolerancia religiosa estaba consagrada por ley desde 1824, la nueva constitución ordenaba la completa libertad de los grupos religiosos y terminaba con el apoyo a la Iglesia Católica. A pesar de la nueva libertad de culto consagrada por la constitución, las prácticas afrobrasileñas no obtuvieron protección alguna. No fueron consideradas “religiones” genuinas y continuaron siendo reguladas y controladas por las leyes de “salud pública” instituidas en el Código Penal de 1890, que prohibía la medicina ilegal, la curandería y la práctica de la “magia” y el “espiritismo” (Maggie, 1992; Borges, 1993, 1995; Johnson, 2002: 85-96). Como las religiones afrobrasileñas se consideraban un obstáculo peligroso para el progreso nacional, fueron reprimidas bajo una categoría diferente de la “religión”.

Los académicos que estudiaban las religiones afrobrasileñas fueron parte de procesos inconsistentes de represión, tolerancia y legalización, y a menudo separaron artificialmente prácticas supuestamente clandestinas y malévolas (“por la izquierda”) como la macumba, la quimbanda o el candomblé de caboclo, de prácticas percibidas como públicas y legítimas (de “derecha”), asociadas con los *terreiros* de nagô (en particular, determinadas casas prestigiosas que reivindicaban un linaje que llegaba hasta la ciudad-estado yoruba de Ketú). Beatriz Góis Dantas (1988) mostró cómo los académicos confundieron categorías de las prácticas religiosas –en las que los templos que enfatizaban los orígenes yoruba eran considerados los más auténticamente africanos en comparación con otros que enfatizaban su origen angoleño, indígena o plural– con categorías analíticas. Los académicos, en su mayoría, validaron las pretensiones centradas en los yoruba, reivindicadas por ciertos sacerdotes del candomblé que actuaban como las autoridades y los amplificadores de las jerarquías religiosas. Y al reproducir en forma recurrente los estudios de los mismos templos supuestamente “auténticos” del candomblé, los antropólogos e historiadores reforzaron y sedimentaron esas distinciones, otorgando autoridad a las distinciones jurídicas y económicas según las cuales algunos practicantes afrobrasileños llegaron a ser valorados, mientras que otros fueron dejados en las márgenes, o incluso sometidos a hostigamiento estatal (Hayes, 2007). Dantas reconoció que los practicantes religiosos tienen sus propios usos para tales distinciones –prestigio, ganancia económica, poder–, pero su trabajo se centró directamente en la dualidad de los intelectuales que desempeñaron el papel de “entrometidos” al producir las religiones “verdaderamente africanas” para luego salir en su búsqueda y “encontrarlas”. Aún más insidiosa fue la apreciación cultural de que los *terreiros* de los yoruba (nagô) podían servir para

enmascarar la falta de igualdad social (Dantas, 2009: 133; Fry, 1982; Hanchard, 1994). No fue hasta 1976 que se otorgaron plenos derechos de libertad de culto a los practicantes del candomblé, fecha que coincide con el comienzo de su promoción como atracción cultural y, más tarde, como patrimonio nacional, especialmente en Bahía (Matory, 2005; Selka, 2007; Pinho, 2010; Sansi, 2007).

Este proceso fue algo similar al de Cuba, donde Fernando Ortiz era claramente la figura clave. Habiendo defendido la aniquilación de lo que, en 1906, había calificado como supersticiones africanas socialmente nocivas, en la década de los treinta Ortiz se había convertido en un prolífico etnógrafo de la cultura afrocubana y un exponente eficaz de un proyecto nacional cubano en el que el legado africano debía jugar un papel destacado. A fines de la década de los veinte, se le unieron a sus esfuerzos (en parte por oposición a las visiones europeas y norteamericanas de “pureza racial”) una multitud de artistas e intelectuales (como el poeta Nicolás Guillén, el novelista Alejo Carpentier, o el pintor Wifredo Lam) quienes, en parte inspirados por el primitivismo modernista europeo, exaltaban de manera similar las virtudes del patrimonio cultural africano en Cuba. El epítome de esta tendencia se puede ver quizás en el trabajo de Lydia Cabrera (1899-1991), cuyos prolíficos escritos de base etnográfica borran deliberada y sistemáticamente las distinciones entre la literatura y las ciencias sociales.

Raimundo Nina Rodrigues desempeñó un papel similar en Brasil, pasando de la postura del psiquiatra criminalista que buscaba diagnosticar las religiones afrobrasileñas, en mayor o menor medida, como enfermedades médicas, para convertirse en un etnógrafo entusiasta y astuto del candomblé (Nina Rodrigues 2006 [1896-7]). Murió en 1906 y, por lo tanto, no vivió lo suficiente como para convertirse en mediador en la nacionalización de los cultos afrobrasileños, al estilo de lo que fue Ortiz para los afrocubanos. En cambio, esos roles recayeron en sus estudiantes, admiradores y rivales, como Arthur Ramos, Edison Carneiro y Manuel Querino. El período posterior a 1930, bajo la dictadura de Getúlio Vargas, trajo consigo nuevos riesgos y oportunidades en la esfera pública para las religiones afrobrasileñas. Bajo el liderazgo de académicos como Ramos, Carneiro y Gilberto Freyre, la “cultura afrobrasileña” ganó terreno en la identidad nacional de Brasil, cuando el Estado dio su aprobación a la primera organización política negra: Frente Negra Brasileira (1931), a los primeros congresos afrobrasileños (en Recife, 1934 y en Bahía, 1937) y a la Convención Nacional Negra Brasileña (1945) (Hanchard, 1994; Alberto, 2011). La creación de la umbanda tuvo lugar más o menos en el mismo momento, y esto expresaba y fomentaba la incipiente mitología de la

“democracia racial” (ver el Capítulo 8 en este volumen). La umbanda fue presentada como la verdadera religión brasileña, una creación autóctona genuina que combinaba las tres grandes corrientes culturales de Brasil: la amerindia, la africana y la ibérica, lo que le daba un carácter singular y no europeo y, a la vez, de mediador entre dichas corrientes (Brown, 1986; Montero, 1985; Ortiz, 1986, 1989). Hacia 1942, ciertas prácticas de los médiums espirituales habían ganado suficiente estructura organizativa y apoyo del sector militar y de la clase media como para ser recompensados por el Estado, que las eliminó de la lista de actos delictivos contra la salud pública (Maggie, 1992: 47; Giumbelli, 1997). Muchas de esas aperturas se vieron fuertemente restringidas con el giro dictatorial más represivo de 1937. El Estado tenía el poder de determinar oficialmente qué *terreiros* calificaban como sitios “tradicionales” del candomblé. Se aprobaron algunos derechos legales para proteger a ciertos *terreiros*, al menos según la tradición oral, gracias a la persistente iniciativa de la famosa sacerdotisa del *terreiro* Axé Opô Afonjá, Madre Aninha y a su “hijo” iniciático, el diplomático y estadista Oswaldo Aranha (Serra, 1995: 53). Sin embargo, si el Estado afirmaba indirectamente que ciertas formas del candomblé “tradicional” podían constituir una religión genuina y debían estar protegidas por ley, eso implicaba simultáneamente que la mayoría de los *terreiros* no eran considerados ni tradicionales ni legítimos. La represión generalizada de Vargas sumada a una tolerancia fragmentaria dejó abierta la diferenciación entre “religión” y “magia” –el candomblé auténtico versus la macumba o hechicería malévola– como discusión válida. El alto riesgo de estas distinciones relativamente arbitrarias entre *terreiros* que, se decía, preservaban la tradición “real” frente al “espiritismo bajo” y “la hechicería” del resto desató divisiones dentro de las propias comunidades afrobrasileñas, estimuladas por la posición privilegiada de las casas de los nagô (Ketú) frente a las casas de candomblé angoleñas, jeje y caboclo.

Si bien eran jerarquías impuestas principalmente por representantes del Estado y la academia, lo cierto es que también eran explotadas al máximo por astutos sacerdotes y líderes afrobrasileños. La “tradición afrobrasileña” no fue decretada solamente de arriba hacia abajo, como lo demuestran las investigaciones de Stefania Capone (1999a, 2010) y J. Lorand Matory (1999, 2005). Más bien fue tejida por una red transatlántica de actores religiosos, eruditos, objetos y prácticas. La legitimidad del candomblé surgía de los debates y conflictos que se daban en el propio seno de la religión, de los regímenes represivos que determinaban cuál era la situación legal de las religiones afrobrasileñas y de los estudios publicados por los académicos a

lo largo del siglo XX. Las representaciones académicas de la religión africana tradicional alimentaban la propia búsqueda ortopráctica, ya que los practicantes del candomblé devoraban con entusiasmo los libros académicos. El Estado, la academia y los *terreiros* colaboraron en la tarea de legitimar jerarquías de supuesta pureza y autenticidad africanas, y los *terreiros* con base en la cultura yoruba (nagô) y, más específicamente, en la nación Ketú, fueron los ganadores. A pesar de recientes investigaciones que recuperan tardíamente la historia de las “naciones” angoleñas y jeje, las jerarquías yorubas se imponen no solo por razones de prestigio o número de iniciados sino por razones monetarias y jurídicas, como es la patrimonialización y, por lo tanto, el apoyo financiero del Estado.

El proceso de nacionalización se puede rastrear a nivel macroinstitucional, y también en microhistorias sobre la práctica ritual. Por ejemplo, el trabajo de Capone (1999a) mostró cómo el orichá llamado Exú pasó de ser identificado como un granuja diabólico en los estudios de candomblé de principios del siglo XX –período en el que la religión era considerada un peligro social– a ser reinterpretado como mediador y mensajero benéfico después de la década de los treinta, cuando ciertas versiones de la práctica afrobrasileña comenzaron a adquirir legitimidad nacional. Jocélio Teles dos Santos (1995) mostró cómo, a medida que el discurso de la autenticidad africana se hizo predominante en el siglo XX, los *terreiros* dedicados a la figura amerindia del caboclo se transformaron a sí mismos y a sus entidades en casas y seres de la nación angoleña, respectivamente. No solo las modalidades de la práctica ritual sino también la naturaleza de las deidades en sí adquirieron nuevos contornos y cualidades.

En Cuba hubo visiones similares de un proyecto nacional completamente “transculturado” (para usar el término de Ortiz) que llegaron a guiar, después de 1959, las conflictivas políticas del gobierno revolucionario respecto de lo que consideraba expresiones genuinas de resistencia popular contra la opresión racista y clasista, pero que, sin embargo, no podía tolerar como “religión”. Así, la década de los sesenta fue testigo de esfuerzos concertados por documentar las tradiciones africanas de Cuba con el objetivo de rescatar su “valor cultural” antes de que inevitablemente se disolvieran bajo la luz enceguecedora de la racionalidad socialista (Guanche, 1984; Argüelles Medeiros y Hodge Limonta, 1991; Hagedorn, 2001; Ayorinde, 2004). Para el momento en que el Estado revolucionario declaró su política de ateísmo científico en la década de los setenta, tales esfuerzos ya habían cesado. Fue recién después del fin del apoyo soviético y la declaración formal de 1991 del Congreso del Partido Comunista de Cuba de que la práctica

religiosa dejaba de considerarse un impedimento para ser miembro del Partido (y acceder a los beneficios sociales que eso conlleva) que se reanudaron los esfuerzos para estudiar las religiones afrocubanas.

Para entonces, sin embargo, investigadores cubanos e internacionales observaban un mundo que había cambiado significativamente desde la época en que Fernando Ortiz había subido al escenario en un evento organizado, en 1937, por el prestigioso Instituto Hispanocubano de Cultura, y había calificado a la tradición yoruba de cantar al son de los tambores *batá* (para inducir la posesión divina) como la “música clásica” de Cuba. Para entonces, Ortiz ya había comenzado a poner a disposición de sus interlocutores locales su extensa biblioteca sobre etnografía africanista. Lo que él puso en movimiento, por lo tanto, fue la asimilación (o reasimilación) por parte de los repertorios religiosos afrocubanos de datos sobre lo que, para entonces, había comenzado a confluír, en el suroeste de Nigeria (y en gran medida bajo la influencia misionera británica), como “lo yoruba”. Como en el caso brasileño, el resultado fue no solo un proceso de “yorubanización” de las prácticas de culto en algunos sectores, sino una evaluación general de las formas culturales supuestamente yorubas como normativamente más valiosas en términos de la folklorización (y eventual patrimonialización) de esas prácticas, que alguna vez habían sido perseguidas por considerarse hostiles a una visión racional (e implícitamente “blanca” o europeizante) de la viabilidad nacional latinoamericana. Es un momento que en todo caso alcanzó más influencia en los contextos que el sociólogo argentino Alejandro Frigerio (2004) ha descrito eloquentemente como “diásporas secundarias”. Pero antes de entrar en ese tema, haremos una síntesis descriptiva de la literatura etnográfica actual sobre las religiones afrolatinoamericanas en Cuba y Brasil.

CUBA

Generalizar acerca de las formaciones religiosas afrocubanas contemporáneas es una tarea abrumadora. En parte, porque su historia incluye la compleja situación de dar cabida parcial y calibrar entre sí tradiciones originalmente heterogéneas y que ahora tienen múltiples articulaciones. Los propios practicantes distinguen al menos cinco tradiciones diferentes pero superpuestas: la santería inspirada en los yoruba o, más propiamente, la Regla de Ocha y la Ifá (también conocidas como Lucumí o Regla de Ocha-Ifá); las llamadas Reglas del Congo, que se basan en las fuentes occidentales de África Central y comprenden cuatro subtradiciones (Palo Monte, Mayombe, Brillumba y Kimbisa); la Regla de Arará inspirada en los fon-gbè; la cofradía esotérica masculina de abakuá, que históricamente se relaciona con

instituciones similares que se encuentran en lo que hoy es la región de Cross River de Nigeria y Camerún; y varias formas de praxis espiritista que van desde el “espiritismo científico” más austero y de estilo europeo a modalidades diversas y muy idiosincrásicas de “espiritismo cruzado” y, posiblemente, un nuevo género ritual, el “cajón pa’ los muertos”, que surgió en La Habana en la década de los noventa.

En la isla también hay numerosas diferencias entre una región y otra (principalmente entre el este y el oeste), así como entre las áreas urbanas y rurales. La Regla de Ocha e Ifá se originaron en las zonas urbanas de La Habana y Matanzas (López Valdés, 1985; Brown, 2003a; Palmié, 2002, 2013) y solo llegaron a las partes orientales de la isla en la década de los treinta cuando el matancero Reyniero Pérez, iniciado en La Habana, se trasladó a Santiago de Cuba (Lachatañeré, 1992; Wirtz, 2007; Larduet Luaces, 2014). La Regla de Arará está restringida principalmente a la zona rural de Matanzas (Sogbossi, 1998), y el abakuá solo existe en cinco ciudades portuarias en el oeste de Cuba (Regla, Guanabacoa, Habana, Matanzas y Cárdenas) (Cabrera, 1959; Sosa Rodríguez, 1982; Brown, 2003b; Palmié, 2008) La zona oriental de Cuba es conocida por sus variedades de “espiritismo cruzado”, como el “espiritismo de cordón” y “muertoría”, que no se encuentran en ninguna otra parte (Wirtz, 2007; Román, 2007; Espíritu Santo, 2015). Y mientras las Reglas del Congo, particularmente Palo Monte, se distribuyen de manera bastante uniforme por toda la isla, las prácticas de grupos de culto individuales son tan idiosincrásicas que a veces parece que tienen poco en común más allá del énfasis puesto en los objetos de poder conocidos como *ngangas*, “prendas” o *enquices* y en los espíritus de los muertos (*nfumbis*) que los animan (Cabrera, 1983; Ochoa, 2010; Kerestetzi, 2011).

Otro factor que entorpece todo esfuerzo por generalizar las prácticas religiosas afrocubanas es la forma altamente individualizada y pragmática en que los practicantes y grupos de todas las creencias religiosas afrocubanas componen sus propias variedades de praxis, a partir de una variedad de opciones presentes dentro de una ecología ritual sumamente compleja. Como en otros casos de “religiones populares” no centralizadas, aquí no se aplica lo que es clave en todas las concepciones modernas de “religión”: la pertenencia a una religión excluye a las demás. Aunque la mayoría de las formaciones religiosas afrocubanas se caracterizan por trazar sus propios caminos iniciáticos para alcanzar las competencias rituales, son pocos los practicantes de cualquier tradición ritual afrocubana que practican una sola tradición. La mayoría son iniciados en más de una, e incluso las personas que simplemente consultan a expertos en rituales por razones de

salud personal y bienestar lo hacen en forma ecléctica, tratando cada tradición (incluyendo el espiritismo y las misas católicas) como conjuntos de recursos sagrados distintos, aunque finalmente complementarios o incluso sucesivos (Argyriadis, 1999; Espíritu Santo, 2015). Por lo tanto, es frecuente encontrar individuos que hayan sido iniciados en más de una religión afrocubana y que aconsejen a sus clientes que busquen recursos no solo en los rituales relacionados con su práctica, sino en otros que ellos no practican. Esto se debe a que las entidades que gobiernan el destino –deidades conocidas como “orichás” en la Regla de Ocha e Ifá, y concebidas de manera diferente como espíritus de los muertos en el caso de las Reglas del Congo y el espiritismo– forman parte integral de un único y mismo universo numinoso ante el cual todas las formas de “religión” buscan responder.

La clave es la palabra “responder”. En todos los casos, la iniciativa para establecer un intercambio con los seres humanos depende de los orichás o muertos. Las deidades y los muertos se comunican con los vivos a través de varios sistemas adivinatorios (*ifá*, *dilogún* y *obí* en la Regla de Ocha, *chamalongo* en las Reglas del Congo), les hablan directamente durante el trance de posesión, se dan a conocer en sueños o bien, de alguna manera, generan aflicciones inexplicables en los seres humanos. Los orichás y los muertos lo hacen para obligar a los humanos (sean sus devotos o no) a involucrarse con ellos a través de ceremonias públicas (“tambores”), sacrificios (*ebó*), la creación de amuletos protectores (“resguardos”), o emprendiendo un camino de compromisos iniciáticos cada vez más vinculantes que pueden, pero no necesitan, culminar en su trascendente consagración al orichá (*kari ocha* o “hacer santo”) en el caso de la Regla de Ocha, o los rituales (*rayamiento*) que establecen una interdependencia de por vida entre el practicante de las Reglas de Congo y el espíritu (*nfumbi*) alojado en un objeto de poder animado conocido como *nganga*.

Para la teología del reclutamiento que subyace a estos caminos graduales hasta llegar a la iniciación es crucial la noción de que, aunque todos nuestros destinos se decidan al nacer, podemos no llegar al mejor resultado posible, por ejemplo, cuando alguien está destinado a convertirse en devoto de un orichá y no le presta atención al llamado de la deidad. Como resultado, la volición humana no juega ningún papel en el acto de “unirse” a una religión afrocubana (particularmente, en la Regla de Ocha e Ifá). Uno no se convierte en santero porque uno lo desea; en cambio, la iniciativa está en manos de lo divino. Un corolario de esto (que probablemente se relaciona con las innovaciones en la praxis iniciática que se remonta a inicios del siglo XX) es que debido a que todas las cabezas humanas están potencialmente “poseídas”

por un orichá, la raza social es un criterio completamente irrelevante. Puesto que la iniciación coloca a una persona en una genealogía iniciática (“rama”) que por lo general comienza con una figura africana fundacional de fines del siglo XIX o principios del siglo XX, las personas socialmente blancas aclamadas por el orichá inevitablemente adquieren antepasados africanos como parte de la “rama” dentro de la cual los coloca su nuevo estatus como *omo oricha* u *olocha*.

Aunque se caracteriza por trazar un camino similar para alcanzar la competencia ritual completa, la iniciativa humana en Palo Monte (y otras Reglas del Congo) juega un papel mayor a la hora de establecer un vínculo con el espíritu de un muerto, que se convertirá en la fuerza animada de un objeto *nganga*. Los “muertos” pueden manifestarse en sueños o a través de aflicciones, pero en la mayoría de los casos un *palero* que aspira a convertirse en un *tata nganga* buscará la tumba de una persona fallecida y propondrá dar al “muerto” una nueva forma de encarnación en un objeto *nganga* si el muerto entra en un pacto para realizar “trabajos” para su futuro dueño y maestro a cambio de sacrificios y otras formas de atención ritual. Una vez que se cierra el trato, el *palero* extraerá los fragmentos de hueso (idealmente del cráneo) de la tumba, y los depositará ritualmente en un caldero de hierro junto a una variedad de sustancias minerales, plantas y animales y artefactos (monedas, cadenas, cuchillos, etc.). Tal vez no sea sorprendente que las relaciones entre los *tata ngangas* y sus *nfumbis* estén rodeadas de una imagen agonística (incluso antagónica) basada en la esclavitud y el trabajo asalariado. Pero como Palmié (2002) ha argumentado, la reputación que tiene Palo de acción rápida y moralmente ambigua, incluso mágica, en contraste a la relación entre los devotos de orichás y sus dioses (quienes, después de todo, no pueden ser forzados a la acción) puede ser un producto de la calibración mutua entre las formaciones rituales yorubas y bantúes occidentales en el contexto de la esclavitud cubana y los regímenes laborales posteriores a su emancipación. Como muestran las etnografías recientes (Ochoa, 2010; Kerestetzi, 2011), a pesar de que muchos paleros presentan sus prácticas como una alternativa más efectiva que las de los santeros, gran parte de sus actividades giran en torno a la curación y la solución de los problemas de sus seguidores.

La última tradición cubana que se discutirá aquí, el abakuá, es anómala en varios aspectos. Quizás el hecho más desconcertante es que, aunque llegaron numerosos esclavos traídos de su supuesta región de origen al Caribe británico y español, en ninguna parte excepto en Cuba se han documentado sodalidades de este tipo en América (véase la discusión en Palmié, 2008). También es anómalo que los

abakuá nunca se extendieran efectivamente más allá de cinco ciudades portuarias cubanas y que hoy en día se niegan explícitamente a fundar capítulos fuera de estas áreas (mucho menos en el extranjero). Esta tradición no presenta relaciones personalizadas con entidades divinas, no tiene sistema de adivinación, no tiene funciones de curación y ha integrado elementos del cristianismo a un nivel muy superficial. Lo que es aún más llamativo es que la tradición oral y las pruebas documentales indican que se originó en un momento muy preciso, en 1836, cuando los miembros africanos del “cabildo de la nación carabalí brikamó á papa efi” basado en Regla, juraron como miembros del primer capítulo cubano, compuesto por criollos cubanos y conocidos como Efi que Butón (Sosa Rodríguez, 1982). De hecho, dada su función histórica, los abakuá pronto llegaron a controlar el mercado de trabajo en el muelle de La Habana (López Valdés, 1985) y todavía desempeñan un papel económico importante, por lo que resulta tentador concebirllos como una institución similar a los movimientos proto-sindicalistas. Pero se pierde de vista que tales interpretaciones no pueden hacer justicia al simbolismo excesivo de las ceremonias de 12 a 14 horas de duración, conocidas como *barocos* o *plantes* durante las cuales los miembros y titulares de las potencias abakuás reviven una mitología compleja que relata el primer encuentro entre los actores humanos y la “voz de écue” mística y dadora de ley en un espacio tiempo primordial que los *obonecues* (literalmente, hermanos en écue) llaman *Enlennisón* (Cabrera, 1958; Routon, 2005; Palmié, 2006).

Aunque los miembros de abakuá hoy en día usan la etiqueta “religión” para caracterizar sus prácticas, los rituales en torno a los cuales se organiza esta sodalidad esotérica masculina se pueden comparar con los cultos místicos griegos (Ortiz, 1981) o la dramaturgia medieval de intención moral. Muchas veces se ha identificado también a los abakuá con sodalidades similares entre los efiks y ekois del sudeste de Nigeria y Camerún conocidos como “ekpe” o “ngbe” (Miller, 2009), aunque cualquier relato de transmisión lineal debe ser atemperado no solo por la probable simultaneidad del surgimiento de estas asociaciones a ambos lados del Atlántico (Palmié, 2008), sino también por las perspectivas contemporáneas de los miembros de abakuá acerca de la irrelevancia fundamental de tales “historias de origen” en relación con sus actividades contemporáneas (Routon, 2005).

BRASIL

El candomblé comparte afinidades con otras tradiciones en el universo religioso de Brasil. Las religiones rivales que ofrecen una incorporación igualmente íntima del espíritu en la carne incluyen el espiritismo

kardecista (Cavalcanti, 1983; Hess, 1991, 1994; Aubrée y Laplantine, 1990), la umbanda (Bastide, 1978; Brown, 1986; Cavalcanti, 1986; Ortiz, 1986, 1991; Brumana y Martínez, 1991; Burdick, 1993; Birman, 1995) y, aunque más alejado, el pentecostalismo o protestantismo de la “tercera ola” (Ireland, 1991; Burdick, 1998; Kramer, 2001), este último en extraordinario crecimiento desde los años cincuenta. ¿Cuáles son los tegumentos de relación y diferencias entre entidades de este universo religioso?

A menudo se abre la “sesión” espiritista con un breve mensaje inspirador tomado de las enseñanzas de Kardec. Los mensajes inspiradores transmiten su metafísica compuesta de magnetismos, fluidos y vibraciones en pleno esplendor científico. La curación o “terapia”, interpretada como la limpieza del cuerpo de las fuerzas negativas y la restauración del orden corpóreo, representa el objetivo principal de la sesión (Montero, 1985). Los médiums transmiten la habilidad de las almas más antiguas e iluminadas, para lo cual hacen “pases” sobre el cuerpo de la persona o rozan su piel con las puntas de los dedos para atraer y agarrar las vibraciones o energías negativas y luego lanzarlas al aire, y al mismo tiempo transmitirle al “cliente” energías y espíritus positivos. Los espíritus curativos invocados provienen de las llamadas civilizaciones evolucionadas –médicos o curanderos de Europa, del antiguo Egipto o del Imperio azteca– y el atuendo de los médiums y el decoro solemne reflejan este estado de elevación. La africanidad está llamativamente marginada del panteón espiritual que típicamente se activa en las sesiones kardecistas.

A diferencia de la mayoría de los espiritistas, los umbandistas trabajan con al menos algunos de los orichás. Las casas de umbanda son muy diversas: algunas se acercan al espiritismo kardecista (por ejemplo, la que se denomina “umbanda de la línea blanca”), mientras que otras se orientan más hacia el candomblé. También hay casas “cruzadas” de “umbandomblé”, que practican umbanda y candomblé en el mismo espacio y dentro del mismo grupo y alternan entre uno y otro semanal o mensualmente. Si los centros kardecistas a menudo rechazan a los espíritus africanos por “primitivos”, la umbanda invierte esta valoración e invoca a los orichás (como en el candomblé, también se los llama “santos”) como líderes de familias de espíritus. Aun así, los centros de umbanda suelen tener mucha racionalidad en el sentido de eficiencia burocrática, para usar la terminología de Weber. Los espíritus llegan con relativamente poca preparación ritual (a diferencia de lo que sucede en el candomblé) para poseer a sus médiums y se “manifiestan” a través de varios géneros estándar. *Pretos-velhos* (“viejos negros”) son los espíritus de los antiguos esclavos. Los *caboclos*

son los espíritus de los amerindios que suelen ser severos y dignos, de acuerdo con los mitos populares del salvaje noble. Los *erês*, también llamados *crianças*, son espíritus de niños, juguetones y caprichosamente infantiles. Los *exus* son alborotados, traviesos y embaucadores, pero también mensajeros o mediadores, y los *ciganas* son gitanos estereotipados de visión mística. A menudo hay subgrupos dentro de cada familia, como el *exus* de las “mujeres de la calle” llamado *pomba-giras* (Hayes, 2011). Algunos centros de umbanda han elaborado nuevas categorías de espíritus, que aparecen ataviados como pandilleros (*exu mirim*), extraídos del repertorio de espíritus del candomblé de caboclos para cowboys (*boiadeiros*). Todas estas “guías” espirituales buscan ayudar a los humanos para ganar mérito ellos mismos y avanzar en el mundo de los espíritus. Las canciones para llamar a los espíritus se cantan en portugués, y los procedimientos de iniciación son relativamente simples en comparación con los del candomblé.

A esta altura debemos reconocer el protestantismo neopentecostal como una religión afrolatinoamericana, dado su enorme crecimiento entre los afrodescendientes no solo en Brasil, sino también en Guatemala, Honduras y Haití. Las primeras sectas pentecostales como la Asamblea de Dios llegaron a Brasil en 1910, mientras que los grupos pentecostales brasileños “nativos” comenzaron a proliferar a partir de 1952, seguidos por los llamados “grupos de la tercera ola” en la década de los setenta (Corton y Marshall-Fratani, 2001; Gonçalves da Silva, 2005). Los pentecostales o *crentes* (creyentes) se consideran a sí mismos enemigos de las religiones afrobrasileñas como la umbanda y el candomblé, aunque en la práctica tienen importantes puntos en común. Los neopentecostales le atribuyen fuerza automática y mágica a la invocación de ciertas palabras, usan aceites especiales y flores codificadas por colores como agentes de transformación y ponen mucho énfasis en el exorcismo de los malos espíritus –típicamente, espíritus de *exus* afrobrasileños– con el fin de incorporar al Espíritu Santo (Oro y Semán, 2001: 183-88; Gonçalves da Silva, 2005: 153).

En una comunidad de la Asamblea de Dios estudiada por John Burdick, la conversión incluye la posesión involuntaria del Espíritu Santo, lo que no es muy distinto de un novicio principiante en el candomblé o la umbanda y, como en el candomblé, se presta mucha atención a los objetos materiales como contenedores de poder y a los procedimientos de contagio y mímesis (Burdick, 1993: 64). La expresión “guerra espiritual” y la preocupación ritual por el “cuerpo cerrado” se parecen mucho a las preocupaciones de los miembros de los *terreiros* afrobrasileños, aunque las técnicas para conseguir tales protecciones se comercializan a través de una economía monetaria en forma

mucho más directa (Kramer, 2001) que en el candomblé, donde tales intercambios –por ejemplo, la protección a través de la compra– suelen estar enmascarados, aunque siempre presentes (Brazeal, 2014).

Si las similitudes son sorprendentes, al menos en la práctica, el Espíritu Santo y los *orixás* o *voduns* presentan diferentes concepciones y manifestaciones de su extraordinario poder. Obviamente, los orichás del candomblé se consideran “africanos” y llevan nombres de ríos de África occidental (Oyá, Obá) y de reyes antiguos (Xangô, Odudua). El dios de los pentecostales, por el contrario, se representa como la figura absoluta, universal y supercultural de una religión mundial. El sistema orichá resiste la totalización dividiendo la experiencia humana en tipos de acción y poder separados que deben clasificarse, negociarse y equilibrarse. Tomados juntos como un panteón, los *orixás* (y en jejé, los *terreiros*, los *voduns*, y en el candomblé de Angola, los *inquices*) construyen una cosmovisión total y un sistema clasificatorio, pero en la práctica son fragmentarios y parciales ya que cada iniciado es, ante todo, un “hijo” o “hija” de una deidad en particular. Los problemas y las características de la vida humana se analizan en categorías y se integran en esquemas clasificatorios transversales: “caliente” y “frío”, “masculino” y “femenino” (Birman, 1995), “doméstico” y “salvaje”, como también en colores, días de semana, sitios naturales, recetas y tipos de comida, ritmos y tendencias psicológicas. Un sistema ritual total solo se logra a través de la calibración colectiva de un sinfín de especializaciones y roles. Las clases de fuerzas reunidas bajo una palabra yoruba brasileña como *axé* primero se destilan para luego ser “trabajadas” a través de una atención ritual específica a su acentuación, disminución y equilibrio final. Finalmente, las técnicas para trabajar tales fuerzas se mantienen en secreto, al menos tradicionalmente, y ocultos de la vista del público general y solo son aprendidas a través de un largo proceso de iniciación y aprendizaje en el *terreiro*. El modelo pentecostal, en cambio, es totalizador, parte de una narración única y compartida, revelada a todos en un único texto sagrado que se transmite en público, siempre que sea posible, de la manera más llamativa posible.

Si los tropos como la obediencia y la revelación son centrales en la práctica pentecostal, “el hacer” es clave para el candomblé. La iniciación es “hacer la cabeza” al mismo tiempo que “hacer al santo” (*fazer cabeça, fazer santo*) (Capone, 1999a; Sansi, 2007; Latour, 2010). El trabajo aparece en todas las actividades diarias que mantienen un *terreiro* en funcionamiento. De hecho, los ritos cuyo objetivo es alterar el curso de la vida a través de técnicas rituales a menudo se llaman “trabajos” (*trabalhos*). Los cambios en las oportunidades de vida y en el equilibrio de poderes se pueden alterar a través de ese trabajo ritual.

En resumen, los grupos afrobrasileños, como el candomblé, la umbanda y el *xangô* pernambucano, así como los grupos híbridos afrobrasileños / amerindios que profesaban el culto de la *jurema* viven en un contexto de movimiento incesante de sus propias fronteras. ¿Quiénes somos como comunidad en relación con las tradiciones, las naciones, las técnicas y los espíritus vecinos? Desde el punto de vista estadístico, Brasil es tan densamente “religioso” como los Estados Unidos, pero más abierto en términos de lo que eso significa. Muchas personas se sirven de múltiples repertorios espirituales, siguiendo la lógica de que “más es mejor que uno”. Dentro de las posibilidades multireligiosas, las prácticas afrobrasileñas probablemente no se declaran en las respuestas censales, por lo que su afiliación formal registre poco más del uno por ciento (IBGE, 2012: tabla 1.4.1). Al mismo tiempo, prácticamente todos los brasileños conocen o han consultado –a veces piensan incluso en esos términos– las entidades de candomblé, umbanda, batuque, *jurema*, *xangô* y más. La red religiosa afrobrasileña –sus dioses, ancestros, música, recetas y estética– aparece en películas, música, periodismo y espacio público y se asume como parte de la gramática cotidiana de la vida en Brasil. Esto sugiere la necesidad de distinguir analíticamente entre participantes formales de un *terreiro* de candomblé y los gustos, prácticas y códigos semióticos que podríamos llamar “el candomblé público” (Johnson, 2002), que pueden o no involucrar procesos de iniciación u otros compromisos más duraderos.

SUPERFORMA: DIFUSIÓN, GLOBALIZACIÓN Y VIRTUALIZACIÓN TRANSREGIONAL

La historia de varias religiones afrolatinoamericanas durante el siglo XX es de rápida expansión desde sus centros locales de consolidación (como La Habana y Matanzas en el caso de la Regla de Ocha y Salvador de Bahía y Río de Janeiro en el caso del candomblé) hacia periferias cada vez más extendidas. Las formas rituales derivadas de los yoruba llegaron a la región oriental de Cuba a principios de la década de los treinta (Lachatañeré, 1942, 1992; Larduet Luaces, 2014) y a Nueva York a fines de esa década. De hecho, el primer *babalawo*, Pancho Mora, empezó a actuar en Nueva York en 1946, más de una década antes de que Ifá llegara a Santiago de Cuba a principios de los años sesenta (Larduet Luaces, 2014: 142). De manera similar, el candomblé, la umbanda y el batuque de Porto Alegre comenzaron a extenderse gradualmente no solo fuera de sus lugares de origen a nivel regional, sino también más allá de las fronteras nacionales de Brasil, a Uruguay y Argentina (Prandi, 1990; Frigerio y Carozzi, 1993; Hugarte, 1998; Oro, 1999).

Irónicamente, lo que aceleró estos desarrollos fueron las constelaciones y acontecimientos políticos de la Guerra Fría. Si no hubiera sido por las olas masivas de emigrantes de la Cuba revolucionaria posterior a 1959 y de Brasil bajo el gobierno militar (después de 1964), el crecimiento y la viabilidad ritual de las “diásporas secundarias” (Frigerio, 2004) habrían llevado mucho más tiempo. En el caso afrocubano, las corrientes migratorias hacia Estados Unidos llevaron a miles de practicantes iniciados en la Regla de Ocha, Ifá y Palo Monte a las comunidades emergentes de exiliados en Nueva York, Nueva Jersey y Miami, donde construyeron infraestructuras rituales que permitieron que la primera iniciación en el exilio se hiciera en 1961, en el caso de Nueva York (Brandon, 1993: 105-106), y en 1971, en Miami (Palmié, 1991: 194-95). La llegada de 125.000 exiliados cubanos al sur de la Florida durante el éxodo de Mariel en 1980 condujo al incremento masivo del número de practicantes y de la controversia sobre lo que muchos angloamericanos percibían como un culto extranjero moralmente subversivo. Estas controversias llegaron a un punto crítico cuando, en 1987, el *oriaté* (especialista en rituales) Ernesto Pichardo abrió su Iglesia de Lukumí Babalu Ayé, legalmente constituida en la ciudad de Hialeah. Este hecho desencadenó un largo proceso de batallas legales que, en 1993, condujeron a una decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos por la cual se reconocía a la Iglesia de Pichardo (y así, implícitamente, a la santería) como una religión bajo la ley estadounidense. Más aún, también se legalizó el sacrificio de animales en el caso de sus miembros (Palmié 1996).

Otro evento de trascendencia ocurrió a fines de 1958, cuando el nacionalista negro y empresario cultural estadounidense Walter Serge King viajó a Matanzas para iniciarse en la Regla de Ocha. Después de regresar a la ciudad de Nueva York, King colaboró con iniciados cubanos y puertorriqueños, pero pronto se embarcó en un proceso de purga de lo que se dio en llamar el Movimiento Yoruba estadounidense o Movimiento Reversionista Yoruba frente a lo que percibía como mezclas cubanas espurias. A fines de la década de los sesenta, rompió con los cubanos que rechazaban sus prácticas de re-africanización por no ser tradicionales. En 1970, King y sus seguidores afroamericanos se mudaron a Carolina del Sur donde fundaron la comunidad teocrática de Oyoyunji, a la que gobernó bajo el nombre de Oba Efuntola Adelabun Adefunmi I hasta su muerte en 2005 (Hunt, 1979; Brandon, 1993: 114-20; Hucks, 2012; Palmié, 2013: 113-48).

En 1981, Oba Efuntola viajó a Nigeria, donde el Ooni de Ifé ratificó su condición de gobernante de un reino yoruba extraterritorial. En parte, esto fue producto de una coyuntura de alcance transatlántico

que había tomado forma durante la década de los setenta. Para entonces, los gobernantes yoruba tradicionales y el estado de Nigeria habían comenzado a enviar figuras capacitadas académicamente como el profesor literario y *babalawo* Wande Abimbola y el lingüista Olabiyi Babalola Yai en una misión para atraer a los seguidores de tradiciones religiosas derivadas de los yoruba en América y sumarlos a un proyecto cultural emergente panyoruba. Ambos pasaron mucho tiempo en Brasil, donde Abimbola otorgó en 1968 el título yoruba de *bálè* (jefe del pueblo) de Salvador de Bahía al sacerdote y etnógrafo candomblé Deoscoredes Maximiliano dos Santos, y donde Abimbola, Yai y otros nigerianos de visita en el país promovieron el “retorno” a la ortodoxia yoruba lingüística y ritual. Probablemente con la mediación de Abimbola, dos Santos viajó en 1981 a Nueva York, donde se reunió con Oba Efuntola y la santera puertorriqueña Marta Moreno Vega. Juntos gestaron la idea de organizar un Congreso Internacional de la Tradición y Cultura Òrìṣà que desde entonces se ha celebrado a intervalos de varios años en lugares como Ilé Ifé, Salvador, Port of Spain, La Habana, Río de Janeiro y San Francisco.

Paralelamente a estos desarrollos, observamos la tendencia entre los líderes de cultos que aspiran a independizarse de la autoridad ritual de sus iniciadores en las “diásporas primarias” (como La Habana o Salvador) a volverse hacia figuras sacerdotales nigerianas como Abimbola o el *babalawo* Ifá Yemi Elebuibon, residente de Oshogbo. Tal como documentaron Brown (2003a) y Palmié (2013), esos retornos a la supuesta autoridad de origen en la yorubalandia contemporánea probablemente comenzaron en 1978 con los viajes a Oshogbo del *babalawo* José Miguel Gómez Barberas radicado en Miami. Esto estableció un patrón que se convirtió en una importante fuente de fricción entre los practicantes que se aferran a las tradiciones originadas en sus propios contextos del Nuevo Mundo y aquellos que buscan la ratificación africana en Nigeria. Más recientes son los intentos de sacerdotes de diversas tradiciones afrolatinoamericanas por mejorar, restaurar o completar sus propios repertorios rituales mediante la “recuperación” transversal de otras tradiciones de la diáspora en América, elementos que sienten perdidos en su propia religión. Ejemplos de ello son los viajes del oriaté Miguel “Willie” Ramos, también radicado en Miami, a Bahía en 1988, desde donde (re)introdujo los cultos de oxumarê y logunedê en la Regla de Ocha (Capone, 2007), o la (re)introducción de Ifá en el candomblé brasileño por parte de *babalawos* que viajaban desde Cuba (Capone, 2016).

Cabe aquí mencionar dos coyunturas finales. La primera se refiere al inicio en Cuba del llamado “período especial”, luego de que el

final del apoyo soviético sumiera a la isla en una crisis económica generalizada. Esto llevó no solo a que la isla se abriera al turismo internacional como un importante generador de ingresos, sino (al menos probablemente) a que el Partido Comunista de Cuba declarara en 1991 que la práctica de la religión ya no era un impedimento para afiliarse al partido. Si bien esto último produjo una explosión casi instantánea de expresiones religiosas afrocubanas en la vida cotidiana de Cuba, el primer acontecimiento llevó a que se intensificaran los lazos rituales entre los miembros de las diásporas primarias y secundarias como los que habían surgido en Puerto Rico y el continente norteamericano, e incluso entre los brotes “terciarios” de Venezuela, Colombia y México. También llevó a la creciente exposición y atracción de visitantes extranjeros (principalmente europeos, pero también latinoamericanos) a las tradiciones de la práctica ritual afrocubana (Argyriadis, 2008). Como resultado, las diásporas rituales afrocubanas ahora existen no solo en América, sino también en Europa, donde se ha documentado la existencia de grupos de culto de santería en Francia, Alemania y España (Argyriadis, 2001-2002; Rossbach de Olmos, 2009; Amores, 2011).

La segunda coyuntura, que probablemente contribuya al futuro de la religión afrolatinoamericana, es el surgimiento de una “diáspora virtual” a través de Internet. Incluso antes del comienzo del milenio, Capone (1999b) tomó nota del aumento de una tendencia a la “viralización” en Internet de los debates sobre temas teológicos y rituales entre las élites alfabetizadas y conocedoras de los medios. También señaló una tendencia a la proliferación de sitios web de *orishas*, y un uso creciente de esos sitios web como un medio para eludir las líneas más tradicionales de autoridad y deferencia en las diásporas primarias y secundarias. Ese momento se ha acelerado desde entonces hasta tal punto que Internet y otras formas de mediación digital (Brandon, 2008; Murphy, 2008; Guanche, 2010; Canals, 2014; Beliso-De Jesús, 2015) se han convertido en foros para lanzar y cultivar carreras sacerdotales o debates teológicos sobre los méritos relativos de las tradiciones cubanas o brasileñas frente a las re africanizadas (Palmié, 2013: 173-221). Dichos medios constituyen, tal vez, el vehículo principal de lo que Frigerio (2004) previó y los estudiosos desde Sandra Barnes (1989) hasta Olupona y Rey (2008) han proclamado como una “religión mundial” en formación.

Como ya se mencionó, las religiones afrobrasileñas también han circulado mucho más allá de los *terreiros*. Ahora son públicas, están en programas de radio desde 1962 (Capone, 2010: 103) y, cada vez más, en cine y *online* (Van de Port, 2011). Esto ha creado un perfil de candomblé público (Johnson, 2002; Matory, 2005), que exhibe una parcial

autonomía respecto de la práctica real de la tradición. En paralelo con el paradigma de iniciación en una casa y linaje específicos, ha surgido toda una clase de “personas que prueban” entre casas, tradiciones, e incluso “naciones” y, a través de su conocimiento de las publicaciones sobre religiones afrobrasileñas, no se sienten obligados con ninguna autoridad en particular, sacerdotisa o sacerdote. Al igual que el creciente número de personas en los Estados Unidos y Europa que se identifican como “espirituales” pero no “religiosas”, estas personas demuestran hasta qué punto puede adoptarse en diversos grados y en forma voluntaria la “religión afrolatinoamericana” y otros atributos diaspóricos. Uno puede unirse a una diáspora, volverse diaspórico o participar de un determinado “horizonte diaspórico” (Johnson, 2007: 7), con distinto grado de compromiso o inversión.

Esta expansión de la auténtica religiosidad “africana” ha llevado a los *orixás*, *voduns*, *eguns* y *nkisi* más allá de los espacios específicos de su culto local y más allá de la procedencia étnico-racial específica con los que estaban asociados. Esto plantea preguntas nuevas y hasta ahora no investigadas. Dado que los afrobrasileños han encontrado significados, valores y situaciones de estatus en las figuraciones y experiencias rituales del África tradicional, situaciones que no estaban a su disposición en la sociedad del *mainstream*, ¿qué obtienen los brasileños “blancos”, asiáticos y otros de los cultos rituales “africanos”? No está claro por qué los que tienen otras opciones disponibles se lanzan voluntariamente a esta economía de la escasez –en términos del prestigio de sus orígenes– y se esfuerzan por producir el efecto de la auténtica tradición africana para distinguir a su templo o su conocimiento de los de sus rivales. Después de todo, no hay nada inevitable en el valor de los auténticos orígenes africanos y nada perenne en sus parámetros. Hasta la década del setenta, las virtudes de la innovación y de la mezcla de umbanda tenían más prestigio que las afirmaciones de autenticidad del candomblé (Capone, 1999a). Necesitamos aprender más sobre la construcción y la atracción específica que ejerce la “autenticidad africana” en los grupos que no son afrodescendientes comparándolas con otras concepciones.

CONCLUSIÓN: LA NUEVA SUPERFORMA DIASPÓRICA

El fenómeno del candomblé público y sus circulaciones digitales abren las religiones afrobrasileñas y, de hecho, todas las religiones afrolatinoamericanas a calibraciones más amplias, con metacategorías como “las religiones de la diáspora africana” en el escenario global. En mega ciudades como Nueva York o Londres, Montreal o São Paulo, las situaciones diaspóricas permiten e incluso requieren que

grupos previamente distintos y separados comiencen a comprometerse entre sí, construyan identificaciones interreferenciales y organicen colectivamente una meta-religión de la diáspora africana. Estas “religiones” –ya que todas funcionan bajo el rótulo “religión” en el contexto competitivo en el que ser o convertirse en “religión” tiene importantes ventajas materiales– pueden comenzar a leerse y recombinarse entre sí. Los bautistas espirituales que emigraron de San Vicente han recibido la influencia del estilo religioso de Trinidad en Brooklyn, e incluso pueden adoptar *orishas* yoruba en su práctica (Zane, 1999: 167-69, 175). En Spanish Harlem, la santería adopta un estilo puertorriqueño y se llama “santerismo”, que se combina con el espiritismo y reduce el rango de orichás a “siete poderes africanos” (Murphy, 1988: 48; Brandon, 1993: 107-8). En una ceremonia garífuna en el Bronx, una mujer en trance de posesión se comporta de una manera aprendida en una sesión de *vudú* en Brooklyn (Johnson, 2007: 58). En la Ciudad de México, el santo llamado “Santa Muerte” ahora es venerado junto con ciertos orichás afrocaribeños (Argyriadis y Juárez Huet, 2008). Y en Barcelona, los inmigrantes venezolanos y los nativos catalanes integran elementos tanto de Palo Monte como de la Regla de Ocha en las versiones eurodiaspóricas (a menudo muy mediadas digitalmente) de María Lionza (Canals, 2014: 2017).

Esta superforma global relativamente nueva, “la religión de la diáspora africana”, dentro de la cual la religión afrolatinoamericana ocupa un lugar, plantea nuevos horizontes para comprenderse a sí misma y comprender su historia en común, y ofrece nuevas posibilidades de solidaridad y legitimación. Sin embargo, quienes estudian tradiciones particulares deberían preguntarse cuáles son las consecuencias de adoptar esta superforma religiosa, participar en ella y adaptarse a sus normas para la práctica “local” y para las tradiciones religiosas específicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Abend, L. 2004 “Specters of the Secular: Spiritism in Nineteenth-Century Spain” en *European History Quarterly*, Vol. 34, N° 4: 507-34.
- Acosta Saignes, M. 1955 “Las cofradías coloniales y el folklore” en *Cultura Universitaria*, N° 27: 79-102.
- Aimes, H. S. 1905 “African Institutions in America” en *Journal of American Folklore*, Vol. 18, N° 68: 15-32.
- Alberro, S. 1993 *Inquisición y sociedad en México* (México: Fondo de Cultura Económica).

- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Amores Pérez, G. 2011 “Un Elegguá en mi bolso (Sobre las relaciones de poder en el tránsito de objetos y símbolos de las religiones afrocubanas en el siglo XXI. De Cuba a Canarias)” en *Revista Atlántida: Revista Canaria de Ciencias Sociales*, N° 3: 129-44.
- Andrews, G. R. 1980 *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Apter, A. 1995 “Notes on Orisha Cults in the Ikiti Yoruba Highlands” en *Cahiers d'Études Africaines*, N° 138-39: 369-401.
- Argüelles Mederos, A. y Hodge L. I. 1991 *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo* (La Habana: Editorial Academia).
- Argyriadis, K. 1999 *La religion à La Havane* (Amsterdam: Archives Contemporaines).
- Argyriadis, K. 2002 [2001] “Les Parisiens et la santería: de l'attaction esthétique à la implication religieuse” en *Psychopathologie Africaine*, N° 31: 17-44.
- Argyriadis, K. 2008 “Speculators and Santuristas: The Development of Afro-Cuban Cultural Tourism and the Accusation of Religious Commercialism” en *Tourist Studies*, Vol. 8, N° 2: 249-65.
- Argyriadis, K. y Juárez Huet, N. 2008 “Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el context mexicano” en Argyriadis, K. et al. (eds.) *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (Mexico: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos).
- Asad, T. 1993 *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Aubrée, M. y Laplantine, F. 1990 *La table, le livre et les esprits: Naissance, evolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil* (París: J. C. Lattès).
- Ayorinde, C. 2004 *Afro-Cuban Religiosity, Revolution and National Identity* (Gainesville: University Press of Florida).
- Azevedo, M. S. y Martins, C. 1988 *E daí aconteceu o encanto* (Salvador: Axé Opô Afonjá).
- Azevedo, M. S. 1991 “A Call to the People of Orisha” en Kortright, D. y Farajaje-Jones, E. (eds.) *African Creative Expressions of the Divine* (Washington: Howard University School of Divinity).
- Ballesteros Gaibrois, M. 1955 “Negros en la Nueva Granada” en AA. VV. *Miscelanea de estudios dedicados a Fernando Ortiz, Vol. 1* (La Habana: Úcar García).

- Barnes, S. (ed.) 1989 *Africa's Ogun: Old World and New* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bastide, R. 1958 *Le Candomblé de Bahia* (París / La Haya: Mouton).
- Bastide, R. 1960 *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations* (París: PUF).
- Bastide, R. 1978 *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations* (Baltimore: Johns Hopkins University Press) Trad. H. Sebba.
- Behar, R. 1987 "Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico" en *American Ethnologist*, N° 14: 34-54.
- Beliso de Jesús, A. M. 2015 *Electric Santería: Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion* (Nueva York: Columbia University Press).
- Bennett, H. 2005 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bennett, H. 2009 *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico* (Bloomington: Indiana University Press).
- Bermúdez, A. A. 1967 "Notas para la historia del espiritismo en Cuba" en *Etnología y Folklore*, N° 5: 5-22.
- Birman, P. 1995 *Fazer estilo criando gêneros: Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro* (Río de Janeiro: EdUERJ).
- Borges, D. 1993 "'Puffy, Ugly, Slothful and Inert': Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 25, N° 2: 235-56.
- Borges, D. 1995 "The Recognition of Afro-Brazilian Symbols and Ideas, 1890-1940" en *Luso-Brazilian Review*, Vol. 32, N° 2: 59-78.
- Brandon, G. 1993 *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories* (Bloomington: Indiana University Press).
- Brandon, G. 2008 "From Oral to Digital: Rethinking the Transmission of Tradition in Yorùbá Religion" en Olupona, J. K. y Rey, T. (eds.) *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religion* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Brazeal, B. 2014 "The Fetish and the Stone: A Moral Economy of Charlatans and Thieves" en Johnson, P. C. (ed.) *Spirited Things: The Work of "Possession" in Afro-Atlantic Religions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Bronfman, A. 2004 *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Brown, D. D. 1986 *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil* (Ann Arbor: UMI Research).
- Brown, D. H. 2003a *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion* (Chicago: University of Chicago Press).
- Brown, D. H. 2003b *The Light Inside: Abakuá Society Arts and Cuban Cultural History* (Washington: Smithsonian Institution).
- Brumana, F. G. y Martínez, E. G. 1991 *Marginália sagrada* (Campinas: Editora Unicamp).
- Burdick, J. 1993 *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena* (Berkeley: University of California Press).
- Burdick, J. 1998 *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil* (Nueva York: Routledge).
- Cabrera, L. 1983 [1954] *El Monte* (Miami: Colección del Chicherekú).
- Canals, R. 2014 "Dioses de tarifa plana: El culto de María Lionza y las nuevas tecnologías" en Cortes Rojano, N. (ed.) *Mitos religiosos afroamericanos* (Barcelona: Centre d'Estudis i Recerques Socials i Metropolitanes).
- Canals, R. 2017 *A Goddess in Motion: Visual Creativity in the Cult of María Lionza* (Oxford: Berghahn Books).
- Cañizares-Esguerra, J.; Childs, M. D. y Sidbury, J. (eds.) 2013 *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Capone, S. 1999a *La quête de l'Afrique: pouvoir et tradition au Brésil* (París: Karthala).
- Capone, S. 1999b "Les Dieux sur le Net: L'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis" en *L'Homme*, N° 151: 47-74.
- Capone, S. 2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalism noir aux États-Unis* (París: Karthala).
- Capone, S. 2007 "The 'Orisha Religion' between Syncretism and Re-Africanization" en Naro, N.P.; Sansi-Roca, R. y Treece, D. (eds.) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Capone, S. 2010 *Search for Africa in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Capone, S. 2016 "The Pai-de-Santo and the Babalawo: Religious Interaction and Ritual Rearrangements within Orisha Religion" en Olopuna, J. K. y Abiodun, R. O. (eds.) *Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance* (Bloomington: Indiana University Press).

- Carvalho, M. 2012 “João Pataca et sa ‘tranquille’ bande du *quilombo* de Catucá” en Hébrard, J. (ed.) *Brésil: quatre siècles d’esclavage* (París: Karthala).
- Castillo, L. E. y Pares, L. N. 2010 “Marcelina da Silva: A Nineteenth-Century Candomblé Priestess in Bahia” en *Slavery and Abolition*, N° 31: 1-27.
- Cavalcanti Viveiros de Castro, M. L. 1983 *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo* (Río de Janeiro: Zahar).
- Cavalcanti Viveiros de Castro, M. L. 1986 “Origins, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda” en *Religião e sociedade*, N° 13: 84-102.
- Chidester, D. 2014 *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion* (Chicago: University of Chicago Press).
- Clarke, K. M. 2004 *Mapping Yoruba Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities* (Durham: Duke University Press).
- Coelho, R. 1955 “The Black Carib of Honduras: A Study in Acculturation”, Tesis doctoral, Northwestern University.
- Corten, A. y Marshall-Fratani, R. (eds.) 2001 *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America* (Bloomington: Indiana University Press).
- Da Costa Lima, V. 1976 “O conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia” en *Afro-Asia*, N° 12: 65-90.
- Da Costa Lima, V. 1977 “A família-de-santo nos candomblés da Bahia: Um estudo de relações intra-grupais”, Tesis de maestría, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Da Silveira, R. 2006 *O candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto* (Salvador: Edições Maianga).
- Dantas Gois, B. 1988 *Vovó Nagô e Papai Branco* (Río de Janeiro: Graal).
- de la Fuente, A. 2008 *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- De Mello e Souza, L. 1986 *O diabo e a Terra de Santa Cruz* (San Pablo: Companhia de Letras).
- De Rojas, M. T. 1956 “Algunos datos sobre los negros esclavos y horros en la Habana del siglo XVI” en AA. VV. *Miscelanea de estudios dedicados a Fernando Ortiz*, Vol. 2 (La Habana: Úcar García).
- Díaz Fabelo, T. 1960 *Olorun* (La Habana: Úcar García).

- Espírito Santo, D. 2015 *Developing the Dead: Mediumship and Selfhood in Cuban Espiritismo* (Gainesville: University Press of Florida).
- Farah, P. D. E. (ed.) 2007 *O deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso: Estudo de um relato de viagem bagdali* (Río de Janeiro: Biblioteca Nacional) Trad. P. D. E. Farah.
- Farias, J. et al. 2005 *No labirinto das nações: Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX* (Río de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Ferrándiz, F. 2003 “Malandros, María Lionza and Masculinity in a Venezuelan Shantytown” en Gutmann, M. C. (ed.) *Changing Men and Masculinities in Latin America* (Durham: Duke University Press).
- Freyre, G. 1956 *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. Traducido por Samuel Putnam (Nueva York: A. A. Knopf).
- Friedemann, N. S. 1988 *Cabildos negros: Refugios de Africanía en Colombia* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello).
- Frigerio, A. 2004 “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion” en *Civilisations*, N° 51: 39-60.
- Frigerio, A. y Carozzi, M. J. 1993 “As religiões afrobrasileiras na Argentina” en *Cadernos de Antropologia*, N° 10 : 39-68.
- Fromont, C. 2014 *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo* (Chapel Hill : University of North Carolina Press).
- Fry, P. 1982 *Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira* (Río de Janeiro: Zahar).
- Giumbelli, E. 1997 *O cuidado dos mortos* (Río de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Gleason, J. 2000 “Oya in the Company of Saints” en *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 68, N° 2: 265-92.
- Gómez, P. F. 2013 “The Circulation of Bodily Knowledge in the Seventeenth-Century Black Spanish Caribbean” en *Social History of Medicine*, Vol. 26, N° 3: 383-402.
- Gómez, P. F. 2014 “Transatlantic Meanings: African Rituals and Material Culture in the Early Modern Spanish Caribbean” en Ogundiran, A. y Saunders, P. (eds.) *Materialities of Ritual in the Black Atlantic* (Bloomington: Indiana University Press).
- González, N. L. 1988 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna* (Urbana: University of Illinois Press).

- Gonçalves da Silva, V. 1995 *Orixás da metrópole* (Petrópolis: Vozes).
- Gonçalves da Silva, V. 2005 "Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: Uma análise simbólica" en *Revista USP*, N° 67: 150-175.
- Gordon, E. T. 1998 *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community* (Austin: University of Texas Press).
- Guanche, J. 1983 *Procesos etnoculturales de Cuba* (La Habana: Editorial Letras Cubanas).
- Guanche, J. 2010 "Cuba en Venezuela: orichas en la red" en *Temas*, N° 61: 117-25.
- Hagedorn, K. 2001 *Divine Utterances: The Performance of Afro-Cuban Santería* (Washington: Smithsonian Institution).
- Hale, L. L. 2009 *Hearing the Mermaid's Song: The Umbanda Religion in Rio de Janeiro* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Hanchard, M. G. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Handler, J. S. y Hayes, K. E. 2009 "Escrava Anastácia: The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint" en *African Diaspora*, N° 2: 25-51.
- Harding, R. E. 2000 *A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness* (Bloomington: Indiana University Press).
- Harrison, P. 1990 *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Hayes, K. E. 2007 "Black Magic and the Academy: Macumba and Afro-Brazilian 'Orthodoxies'" en *History of Religions*, Vol. 46, N° 4: 283-315.
- Hayes, K. E. 2011 *Holy Harlots: Femininity, Sexuality and Black Magic in Brazil* (Berkeley: University of California Press).
- Hébrard, J. 2012 "L'esclavage au Brésil: le débat historiographique et ses racines" en Hébrard, J. (ed.) *Brésil: quatre siècles d'esclavage* (Paris: Karthala & CIRESC).
- Herskovits, M. J. 1937 "African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief" en *American Anthropologist*, N° 39: 635-43.
- Herskovits, M. J. 1941 *The Myth of the Negro Past* (Nueva York: Harper).
- Hess, D. J. 1991 *Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture* (University Park: Pennsylvania State University Press).

- Hess, D. J. 1994 *Samba in the Night: Spiritism in Brazil* (Nueva York: Columbia University Press).
- Heywood, L. M. 1999 "The Angolan-Afro-Brazilian Cultural Connections" en *Slavery and Abolition*, N° 20: 9-23.
- Hucks, T. 2012 *Yoruba Traditions and African American Religious Nationalism* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Hugarte, R. P. y Cisneros López, M. (eds.) 1998 *Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e historia* (Montevideo: Ediciones de La Banda Oriental).
- Hulme, P. y Whitehead, N. (eds.) 1992 *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the Present, an Anthology* (Nueva York: Oxford University Press).
- Hunt, C. M. 1979 *Oyotunji Village: The Yoruba Movement in America* (Washington: University Press of America).
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2012 *Censo demográfico 2010: Características da população, religião e pessoas com deficiência* (Río de Janeiro: IBGE).
- Ireland, R. 1991 *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Johnson, P. C. 2002 *Secrets, Gossip and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé* (Nueva York: Oxford University Press).
- Johnson, P. C. 2005 "Three Paths to Legitimacy: African Diaspora Religions and the State" en *Culture and Religion*, Vol. 6, N° 1: 79-105.
- Johnson, P. C. 2007 *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa* (Berkeley: University of California Press).
- Johnson, P. C. 2011 "An Atlantic Genealogy of 'Spirit Possession.'" *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 53, N° 2: 393-425.
- Johnson, P. C. 2014 "Introduction: Spirits and Things in the Making of the Afro-Atlantic World" en Johnson, P. C. (ed.) *Spirited Things: The Work of "Possession" in Afro-Atlantic Religions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Johnson, P. C. 2018 "Material Modes and Moods of 'Slave Anastácia,' Afro-Brazilian Saint" en *Journal de la société des américanistes*, Vol. 104, N° 1: 1-35.
- Karasch, M. C. 1979 "Central African Religious Tradition in Rio de Janeiro" en *Journal of Latin American Lore*, N° 5: 233-53.
- Karasch, M. C. 1986 "Anastácia and the Slave Women of Rio de Janeiro" en editado por Paul Lovejoy, *Africans in Bondage* (Madison: University of Wisconsin Press).

- Kerestetzi, K. 2011 "Vivre avec les morts. Réinvention, transmission et légitimation des pratiques du palo monte (Cuba)", Tesis doctoral, París-Nanterre.
- Kerns, V. 1983 *Women and the Ancestors: Black Carib Kinship and Ritual* (Urbana: University of Illinois Press).
- Khan, A. 2012 "Islam, Vodou, and the Making of the Afro-Atlantic" en *New West Indian Guide*, N° 86: 29-54.
- Kiddy, E. W. 2005 *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Kramer, E. W. 2001 "Possessing Faith: Commodification, Religious Subjectivity and Collectivity in a Neo-Pentecostal Church", Tesis doctoral, University of Chicago.
- Lachatañeré, R. 1942 *Manual de santería* (La Habana: Editorial Caribe).
- Lachatañeré, R. 1992 *El sistema religioso de los afrocubanos* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales).
- Landes, R. 1947 *The City of Women* (Nueva York: Macmillan).
- Larduet Luaces, A. 2014 *Hacia una historia de la santería santiaguera y otras consideraciones* (Santiago: Casa del Caribe).
- Latour, B. 2010 *On the Modern Cult of the Factish Gods* (Durham: Duke University Press) Trad. H. MacLean y C. Porter.
- Lewis, L. A. 2003 *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico* (Durham: Duke University Press).
- Lincoln, B. 2003 *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11* (Chicago: University of Chicago Press).
- Maggie, Y. 1992 *Medo do feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil* (Río de Janeiro: Arquivo Nacional).
- Marrero, L. 1978 [1971] *Cuba, economía y sociedad* (Madrid: Playor).
- Masuzawa, T. 2005 *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Matory, J. L. 1999 "The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation" en *Comparative Studies in History and Society*, Vol. 41, N° 1: 72-103.
- Matory, J. L. 2005 *Black Atlantic Religion* (Princeton: Princeton University Press).
- Maya Restrepo, A. 2005 *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII* (Bogotá: Ministerio de Cultura).
- McCutcheon, R. T. 1997 *Manufacturing Religion* (Nueva York: Oxford University Press).

- Miller, I. 2009 *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba* (Jackson: University Press of Mississippi).
- Montero, P. 1985 *Da doença à desordem: A magia na umbanda* (Rio de Janeiro: Edições Graal).
- Moreno Fragnals, M. 1983 *La historia como arma* (Barcelona: Crítica).
- Morgan, P. D. 1997 "The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American Destinations, and New World Developments" en *Slavery and Abolition*, N° 18: 122-45.
- Mott, L. 1993 *Rosa Egípcíaca: Uma santa africana no Brasil* (Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil).
- Mott, L. 2010 *Bahia: Inquisição e sociedade* (Salvador: EdUFBA).
- Motta, R. 1997 "Religiões afro-recifenses: Ensaio de classificação" en *Revista Antropológicas*, N° 2: 11-34.
- Mulvey, P. A. 1980 "Black Brothers and Sisters: Membership in the Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil" en *Luso-Brazilian Review*, Vol. 17, N° 2: 253-79.
- Murphy, J. M. 2008 "Òrìṣà Traditions and the Internet Diaspora" en Olupona, J. K. y Rey, T. (eds.) *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religion* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Nina Rodrigues, R. 2006 [ca. 1896-97] *O animismo fetichista dos negros baianos* (Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional).
- Nongbri, B. 2013 *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press).
- Ochoa, T. R. 2010 *Society of the Dead: Quita Mananquita and Palo Praise in Cuba* (Berkeley: University of California Press).
- Olupona, J. K. y Rey, T. 2008 "Introduction" en Olupona, J. K. y Rey, T. (eds.) *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Oro, A. P. 1999 *Axé Mercosul: As religiões afro-brasileiras nos países do Prata* (Rio de Janeiro: Vozes).
- Oro, A. P. y Semán, P. 2001 "Brazilian Pentecostalism Crosses National Borders" en Corten, A. y Marshall-Fratani, R. (eds.) *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America* (Bloomington: Indiana University Press).
- Ortiz, F. 1921 "Los cabildos afrocubanos" en *Revista Bimestre Cubana*, Vol. 16, N° 1: 5-39.

- Ortiz, F. 1955 [1952] *Los instrumentos de la música afrocubana* (La Habana: Ministerio de Educación).
- Ortiz, F. 1973 [1906] *Los negros brujos* (Miami: Ediciones Universal).
- Ortiz, F. 1975 [1959] *Historia de una pelea cubana contra los demonios* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Ortiz, F. 1981 [1951] *Los bailes y el teatro de os negros en el folklore de Cuba* (La Habana: Editorial Letras Cubanas).
- Ortiz, R. 1986 "Breve nota sobre a umbanda e suas origens" en *Religião e Sociedade*, N° 13: 133-37.
- Ortiz, R. 1991 [1978] *A norte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira* (San Pablo: Editora Brasiliense).
- Ortiz, R. 1989 "Ogum and the Umbandista Religion" en Barnes, S. T. (ed.) *Africa's Ogun: Old World and New* (Bloomington: Indiana University Press).
- Palmer, C. A. 1976 *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650* (Cambridge: Harvard University Press).
- Palmié, S. 1991 *Das Exil der Götter: Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion* (Frankfurt: P. Lang).
- Palmié, S. 1996 "Which Center, Whose Margin? Notes Towards an Archaeology of U.S. Supreme Court Case 91-948, 1993" en Harris, O. (ed.) *Inside and Outside the Law* (Nueva York: Routledge).
- Palmié, S. 2002 *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham: Duke University Press).
- Palmié, S. 2005 "The Cultural Work of Yoruba-Globalization" en Falola, T. (ed.) *Christianity and Social Change in Africa* (Chapel Hill: Carolina Academic Press).
- Palmié, S. 2006 "A View from Itía Ororó Kande" en *Social Anthropology*, N° 14: 99-118.
- Palmié, S. 2008 "Ecué's Atlantic: An Essay in Method" en Palmié, S. (ed.) *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions* (Leiden: Brill).
- Palmié, S. 2013 *The Cooking of History: How Not to Study Afro-Cuban Religion* (Chicago: University of Chicago Press).
- Parés, L. N. 2013 *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press) Trad. R. Vernon.
- Paton, D. 2009 "Obeah Acts: Producing and Policing the Boundaries of Religion in the Caribbean" en *Small Axe*, N° 28: 1-18.
- Pereira Marques, N. 1988 *Compêndio narrativo do peregrino da América* (Río de Janeiro: Academia Brasileira de Letras).

- Pérez y Mena, A. I. 1995 "Puerto Rican Spiritism as a Transfeature of Afro-Latin Religion" en Stevens-Arroyo, A. M. y Pérez y Mena, A. I. (eds.) *Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous Peoples' Religions among Latinos* (Nueva York: Bildner Center).
- Pike, R. 1967 "Sevillan Society in the 16th Century: Slaves and Freedmen" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 47, N° 3: 344-59.
- Pierucci, A. F. y Prandi, R. 2000 "Religious Diversity in Brazil: Numbers and Perspectives in a Sociological Evaluation" en *International Journal of Sociology*, Vol. 15, N° 4: 629-40.
- Pinho de Santana, P. 2010 *Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia* (Durham: Duke University Press).
- Prandi, R. 1990 "Linhagem e legitimidade no candomblé paulista" en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, N° 14: 18-31.
- Prandi, R. 1991 *Os candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova* (San Pablo: Hucitec / Edusp).
- Raboteau, A. 1978 *Slave Religion in Antebellum America: The "Invisible Institution" in the Antebellum South* (Nueva York: Oxford University Press).
- Rauhut, C. 2012 *Santería und ihre Globalisierung in Kuba: Tradition und Innovation in einer afrokubanischen Religion* (Würzburg: Ergon Verlag).
- Reis, J. J. 1986 "Nas malhas do poder escravista: A invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829" en *Religião e Sociedade*, Vol. 13, N° 3: 108-27.
- Reis, J. J. 1993 *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press) Trad. A. Brakel.
- Reis, J. J. 2003a *Death is a Festival: Funeral Rites and Rebellion in 19th-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Reis, J. J. 2003b *Rebelião escrava no Brasil* (San Pablo: Companhia das Letras) Segunda edición.
- Reis, J. J. 2008 *Domingos Sodré um sacerdote Africano: Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Reis, J. J.; Dos Santos Gomes, F. y De Carvalho, M. J. 2010 *O alufá Rufino: Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro, 1822-1853* (San Pablo: Companhia das Letras).
- Reis, J. J. y Morães de Farías, P. F. 1989 "Islam and Slave Resistance in Bahia, Brazil" en *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, N° 3: 41-66.

- Richman, K. 2008 "Peasants, Migrants, and the Discovery of African Traditions: Ritual and Social Change in Lowland Haiti" en Palmié, S. (ed.) *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions* (Leiden: Brill).
- Román, R. 2007 *Governing Spirits: Religion, Miracles, and Spectacles in Cuba and Puerto Rico, 1898-1956* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Rosbach de Olmos, L. 2009 "Santería: The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of Its Priests" en *Anthropos*, N° 104: 1-15.
- Routon, K. 2005 "Unimaginable Homelands? 'Africa' and the Abakuá Historical Imagination" en *Journal of Latin American Anthropology*, N° 10: 370-400.
- Routon, K. 2011 *Hidden Powers of the State in the Cuban Imagination* (Gainesville: University Press of Florida).
- Sansi Roca, R. 2007 *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century* (Oxford / Nueva York: Berghahn).
- Scott, D. 1999 *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (Princeton: Princeton University Press).
- Selka, S. 2007 *Religion and the Politics of Ethnic Identity in Bahia, Brazil* (Gainesville: University Press of Florida).
- Serra, O. 1995 *Águas do rei* (Petrópolis: Vozes).
- Sheriff, R. E. 1996 "The Muzzled Saint: Racism, Cultural Censorship and Religion in Urban Brazil" en Achino-Loeb, M. L. (ed.) *Silence: The Currency of Power* (Nueva York / (Oxford: Berghahn).
- Silverblatt, I. 2004 *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World* (Durham: Duke University Press).
- Slenes, R. W. 1991 "'Malungu, Ngoma Vem!': África coberta e descoberta no Brasil" en *Revista USP*, N° 12: 48-67.
- Slenes, R. W. 2006 "A árvore de *Nsanda* trans-plantada: Cultos Kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)" en Cole Libby, D. y Ferreira Furtado, J. (eds.) *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX* (San Pablo: Annablume).
- Slenes, R. W. 2008 "Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: 'Creolization' and Identity Politics in the Black South Atlantic, ca. 1700/1850" en Boubacar, B.; Soumonni É. y Sansone, L. (eds.) *Africa, Brazil, and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities* (Trenton: Africa World Press).

- Smith, J. Z. 1998 "Religion, Religions, Religious" en Taylor, M. C. (ed.) *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press).
- Smith, W. C. 1963 *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press).
- Soares de Carvalho, M. 2011 *People of Faith: Slavery and African Catholics in Eighteenth-Century Rio de Janeiro* (Durham: Duke University Press) Trad. J. D. Metz.
- Sosa Rodriguez, E. 1982 *Los ñáñigos* (La Habana: Ediciones Casa de las Américas).
- Stewart, C. y Shaw, R. (eds.) 1994 *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (Londres / Nueva York: Routledge).
- Sweet, J. H. 2003 *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Teles dos Santos, J. 1995 *O dono da terra: O caboclo nos candomblés da Bahia* (Salvador: Sarah Letras).
- Thornton, J. K. 1998 *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Vainfas, R. 1989 *Trópico dos pecados: Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil* (Río de Janeiro: Nova Fronteira).
- Van de Port, M. 2011 *Ecstatic Encounters: Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real* (Amsterdam: Amsterdam University Press).
- Van der Leeuw, G. 1963 [1933] *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology* (Nueva York: Harper and Row) Trad. J. E. Turner.
- Von Germeten, N. 2006 *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (Gainesville: University Press of Florida).
- Von Germeten, N. 2013 *Violent Delights, Violent Ends: Sex, Race, and Honor in Colonial Cartagena de Indias* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Warren, D. Jr. 1968 "The Portuguese Roots of Brazilian Spiritism" en *Luso-Brazilian Review*, Vol. 5, N° 2: 3-33.
- Wirtz, K. 2007 *Ritual, Discourse, and Community in Cuban Santería* (Gainesville: University Press of Florida).
- Wirtz, K. 2014 *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History* (Chicago: University of Chicago Press).

Wood, M. 2011 "The Museu do Negro in Rio and the Cult of Anastácia as a New Model for the Memory of Slavery" en *Representations*, Vol. 113, N° 1: 111-49.

Zane, W. 1999 *Journeys to the Spiritual Lands: The Natural History of a West Indian Religion* (Nueva York: Oxford University Press).

CAPÍTULO 13

AMBIENTE, ESPACIO Y LUGAR

GEOGRAFÍAS CULTURALES DE LA

AFROLATINOAMÉRICA COLONIAL

Karl Offen*

Un tramo de vía ferroviaria se levanta del suelo a una cuadra de mi despacho en el campus del Oberlin College, en el noreste de Ohio. Erigida en 1977, la escultura conmemora la participación de Oberlin en el Underground Railroad, un entramado de casas y pasajes seguros que ayudó a los esclavos fugitivos a encontrar la libertad al otro lado del lago Erie en Canadá. Debo haber caminado por ese lugar una veintena de veces antes de notar que sobre el lado sur de la escultura había una zona de arbustos que me llegaban hasta la cintura. Ocultos por entre la vegetación, observé la presencia de unos pequeños carteles rojos con los nombres vulgares de las plantas –prímula, asclepia o flor de sangre, ajeno– sus nombres en latín y sus usos medicinales. Un cartel más grande, pero no menos escondido, anunciaba que se trataba del Underground Railroad Healing Garden, una celebración al arte afroamericano de curar con hierbas y plantas. La zona, tan fácil de pasar por alto, contiene varias plantas autóctonas de América usadas por los afroamericanos con fines de curación y confort en su camino rumbo al norte.

* El estudiante Britni Wallace de Oberlin College contribuyó en la etapa de investigación de este trabajo. Judith Carney y Jane Landers me alentaron a llevar adelante este proyecto y me brindaron valiosas sugerencias así como un claro respaldo en los inicios. Amanda Minks y los editores Reid Andrews y Alejandro de la Fuente me aportaron comentarios sumamente relevantes a la versión preliminar de este capítulo. De sus deficiencias soy el único responsable.

Por una parte, la escultura y el jardín muestran el paisaje típico de muchos *campus* universitarios de Estados Unidos. Por otra, el sitio expone la relación esencial que las comunidades afrodescendientes establecieron con la naturaleza del Nuevo Mundo, así como la influencia que tuvo la geografía en general sobre sus vidas. Como paisaje cultural, el lugar nos recuerda que los afroamericanos se vieron constreñidos y, a la vez, potenciados por el ambiente biofísico con el que se encontraron e interactuaron. Mi experiencia con este lugar en particular también demuestra que podemos pasar por alto fácilmente las evidencias de esas geografías culturales afroamericanas, aun cuando se encuentren entrelazadas en los espacios de nuestra vida cotidiana. En este capítulo, me dedico a abordar estos temas –todos de interés para la geografía cultural– con el fin de examinar de qué manera los africanos y afrodescendientes establecieron relaciones significativas con los ambientes neotropicales de América Latina y el Caribe, esa franja de América que se extiende de la línea del Ecuador, 23 grados al norte y al sur, aproximadamente; en otras palabras, desde la zona norte de Cuba y México hasta el sur de Brasil.

Para decirlo en términos muy simples, la geografía cultural busca entender la relación entre la vida humana colectiva y el ambiente natural, e incluye las relaciones sociales, la espacialidad de la vida y el rol de la cultura en la conformación y el reflejo de dichas interacciones (Tuan, 1977; Foote et al., 1994). Siendo una subdisciplina de la geografía en América del Norte, la geografía cultural ha sido profundamente modelada por América Latina, dado que algunos de sus exponentes más ilustres trabajaron en la región (por ejemplo, West, 1952, 1957; Parsons, 1956; Sauer, 1966; Watts, 1987; Butzer, 1992). Desde los años noventa, muchos geógrafos abocados a la historia cultural se han ocupado de estudiar el legado africano en América Latina; específicamente, el conocimiento ambiental de los africanos y sus descendientes, las iniciativas de los africanos en la co-creación de los paisajes neotropicales, y las plantas y los animales de África que participaron en el llamado “Intercambio Colombino”, es decir, la transferencia recíproca de recursos biológicos y los consiguientes cambios socioambientales que se produjeron a partir de los viajes de Colón (Voeks, 1997; Carney, 2001, 2003, 2004, 2005, 2010; Carney y Voeks, 2003; Carney y Rosomoff, 2009; Sluyter, 2012a; Voeks y Rashford, 2012a; Watkins, 2015). Sin embargo, el eje de este capítulo no está en poner de relieve los estudios sobre la geografía de Afrolatinoamérica, sino en destacar las numerosas geografías culturales que se han puesto en evidencia en los estudios afrolatinoamericanos coloniales más generales. Específicamente, busco poner el amplio espectro de estudios que

analizan las prácticas religiosas afrolatinoamericanas en los tiempos coloniales y el uso de plantas medicinales en diálogo con aquellos estudios afrolatinoamericanos que se han centrado en los huertos hogareños, la agricultura y la creación más amplia de paisajes culturales o de paisajes que reflejan y configuran a los pueblos que los crean. Los académicos que estudian el universo de Afrolatinoamérica a menudo abordan temas que interesan a la geografía cultural, pero rara vez exploran de qué manera las dimensiones culturales del ambiente, el paisaje, el espacio y el lugar constituyen vivencias más amplias para los afrodescendientes o la importancia que han tenido esas vivencias para el desarrollo histórico de América Latina en general. El argumento que articulamos en este trabajo es que los afrolatinoamericanos establecieron relaciones culturales significativas con su ambiente, que a su vez influyeron profundamente en otras dimensiones de sus vidas. Tal como explico brevemente en la sección final, algunas de las geografías culturales comunes de la Afrolatinoamérica de la época colonial influyen hoy día en los discursos sociales y políticos en torno al territorio y el medio ambiente.

El ensayo está dividido en cuatro secciones. La primera contextualiza las geografías culturales afrolatinoamericanas en tiempos de la colonia dentro de los estudios revisionistas recientes que subrayan no solo la diversidad de las actividades desarrolladas por africanos y afrodescendientes en América, sino los distintos enfoques disciplinares utilizados para examinarlas bajo una nueva luz. La sección destaca los estudios que apuntan a las iniciativas de africanos y afrodescendientes –a prácticas autodirigidas, intencionales y conscientes–, principalmente dentro de la institución de la esclavitud. La segunda sección analiza cómo sus percepciones de la naturaleza neotropical se enraizaban en las creencias y prácticas que los africanos trajeron consigo y adaptaron al medio ambiente y a las condiciones sociales de América. La sección tercera traza una distinción entre lugar y espacio dentro de la geografía cultural para examinar la importancia de las oportunidades para la agricultura de subsistencia en el contexto de las alteraciones vinculadas a la migración forzosa y al Intercambio Colombino. La última sección muestra brevemente algunas de las maneras en que las geografías culturales afrolatinoamericanas en tiempos de la colonia siguen siendo importantes para los afrolatinoamericanos de hoy.

DIVERSIDAD DE EXPERIENCIAS E INICIATIVAS EN LA DIÁSPORA

Un gran porcentaje de los estudios históricos recientes sobre América Latina pone de relieve la ubicuidad de la presencia africana en la región, la diversidad de las experiencias africanas y la necesidad de

entender mejor el rol de la población africana en el desarrollo general de la América ibérica (Restall y Landers, 2000; Cáceres, 2001; Vinson, 2006; de la Fuente, 2008; Carney y Rosomoff, 2009; Gudmundson y Wolfe, 2010; Jefferson y Lokken, 2011; Bryant, O'Toole y Vinson III, 2012; Wheat, 2016). Estas investigaciones se alejan de la mirada importante pero limitada puesta en el régimen de esclavitud de las plantaciones, en el mestizaje y en los sistemas coloniales de dominación racial para, en cambio, centrarse en las dimensiones culturales y diaspóricas de la vida de los africanos y sus descendientes y verlos como sujetos creativos que contribuyeron a crear sus propias experiencias. En estos estudios recientes han sido fundacionales las investigaciones de la vida de los negros y esclavos más allá de las plantaciones de azúcar, específicamente, en la amplia variedad de actividades en las que participaban los africanos y sus descendientes. Por ejemplo, David Wheat (2016) ha mostrado recientemente que hasta 1640 los africanos del Caribe español actuaron como "residentes subrogantes" o colonos que reemplazaron los diversos trabajos que los campesinos españoles habrían hecho en España. A través de esta función, los africanos y sus descendientes fortalecieron y expandieron el dominio español en el Nuevo Mundo. Las mayorías africanas, incluido un número significativo de afrodescendientes libres, crecieron rápidamente en los campos que rodeaban ciudades como La Habana, Santo Domingo, Cartagena y Panamá. Se dedicaban principalmente al cultivo, a atender el ganado y a hacer los trabajos que le aseguraron a España el lugar que ocupó en la cuenca del Caribe. Si bien muchos de los estudios afrolatinoamericanos más recientes, incluido el de Wheat, no se ocupan de temas vinculados a la geografía cultural, como tampoco a las relaciones entre las personas y el ambiente que las rodea, toman información de estudios anteriores que demuestran cómo las condiciones biofísicas influyeron en la vida social y económica de América, ya fuese en condiciones de esclavitud o no (West, 1957; Watts, 1987; Carney, 2010, 2012).

El fecundo trabajo de Ira Berlin y Philip Morgan (1993) muestra claramente a los historiadores cómo el ambiente influyó para que los afrolatinoamericanos crearan economías independientes, legaran sus propiedades y, desde una mirada más general, crearan una vida familiar y comunitaria negra (véase también Bennett, 2003). Este trabajo puso más atención al rol de los afrodescendientes libres y esclavos en contextos económicos que no eran los de las plantaciones de azúcar y abrió el camino para investigaciones en contextos como los del café, tabaco, algodón, cacao, arroz, jengibre, índigo, viticultura, hacienda, cría de animales, cueros, madera, resinas, maderas tintóreas, minería, recolección de productos del mar (perlas, pesca, tortugas, ballenas),

extracción de recursos silvestres, navegación y pilotaje (Sharp, 1976; Bolland, 1977; Shepherd, 2002; Dawson, 2006, 2013; Brockington, 2008; Rupert, 2009; Zabala, 2010; Offen, 2000, 2010, 2011b, 2013b; Van Norman, 2012; Sluyter, 2012a; Lohse, 2014; Cromwell, 2014; Stark, 2015; Wheat, 2016; Warsh, 2018). Otros estudios analizan los roles de los africanos y afrodescendientes libres y esclavos en actividades relacionadas con la defensa, el transporte, los puertos urbanos y las artesanías (Lane, 2002; Restall, 2000, 2009; de la Fuente, 2008; Cáceres, 2010; Cañizares-Esguerra, Childs y Sidbury, 2013; Wheat, 2016). La diversidad de trabajos es, implícita y explícitamente, un testimonio del rol que jugaron las condiciones ambientales en modelar la vida de los afrodescendientes, pero también de las diversas maneras en que los afrodescendientes contribuyeron, en términos más generales, al funcionamiento de la América Latina colonial.

Las economías extractivas fuera de los sistemas de plantación y dentro de las fronteras imperiales demuestran cómo la ecología política de la región influyó en las condiciones de la esclavitud (Offen, 2010, 2013b). Por ejemplo, la extracción de caoba en Belice y en la región de Mosquitia que hoy pertenece a Honduras ilustra las relaciones entre la esclavitud, la ecología y la iniciativa de los afrodescendientes. En los enclaves británicos de Mosquitia y Belice, la caoba crecía en el interior, en la frontera con la América Central española. La naturaleza de las fronteras políticas era negociada continuamente por todas las partes, incluidos afrodescendientes y amerindios. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, los mercaderes británicos emplearon a esclavos africanos para localizar, cortar y transportar la caoba a la costa. La mayoría de los esclavos afrodescendientes de la región de Mosquitia llegó desde Jamaica, donde fueron vendidos por sus “delitos” (por ejemplo, revueltas de esclavos). La combinación de una población de esclavizados con reputación de organizar rebeliones, sumada a la indefensión relativa de los asentamientos en la zona y la falta de soldados o de una milicia efectiva, contribuyó a que los amos dieran a sus esclavos mayor independencia y autonomía social (Offen, 2010, 2013b).

A partir de enero, grupos formados mayoritariamente por esclavos pasaban hasta ocho horas seguidas en los bosques. Desde las bases de los campamentos distantes, los esclavos organizados en grupos localizaban, cortaban y trasladaban troncos con ayuda de bueyes hasta algún lugar donde las aguas de las inundaciones pudieran llevarlos río abajo en julio. El trabajo era difícil y requería mucha habilidad. Dado que la caoba crecía dispersa, a razón de un árbol por hectárea, la habilidad más valuada era la de distinguir los árboles por las preferencias del suelo, por las copas de los árboles, que eran difíciles de divisar,

y por otros indicadores ambientales. El esclavo que tenía esta habilidad podía ayudar a fijar las condiciones para todos. La caza también era central para el éxito de cualquier emprendimiento. Tal como lo describió sin ironía un inglés en 1742, los esclavos “necesitan tener la máxima libertad posible para conseguir sus presas y sus provisiones o se mueren de hambre” (Offen, 2013b). También es probable que se organizaran grupos de esclavos por etnia o parentesco (Finamore, 2008: 79). Dada la demarcación de fronteras y la posibilidad de la libertad en caso de que los esclavos llegaran a poblados españoles, la economía de la caoba –y por extensión, otras economías que dependían de la extracción de recursos naturales distantes como la zarzaparrilla, las tortugas marinas, la vainilla y las plantas medicinales– “necesitaba una forma de esclavitud relativamente flexible” (Anderson, 2012: 157; véanse también Bolland 1977; Offen, 2010, 2013b, 2015; Lentz, 2014; Restall, 2014). En suma, la ecología y la demarcación biofísica y política de las economías de los recursos deseados daban forma y reflejaban las relaciones sociales de producción e influían en la capacidad de los esclavos de negociar los términos de su servidumbre.

Junto al reconocimiento de las iniciativas de los africanos y sus descendientes y de la diversidad de experiencias en América, los estudios afrolatinoamericanos han ofrecido un retrato más cuantitativo y detallado para explicar de dónde vinieron, cuándo abandonaron África y cómo viajaron. Un resultado fundamental de esta tendencia ha sido el desarrollo y uso generalizado de la Trans-Atlantic Slave Trade Database (TSTD; una base de datos sobre el comercio transatlántico de esclavos) (Eltis et al., 1999, 2013; Eltis y Richardson, 2010; Eltis et al.). Al documentar alrededor de 36.000 viajes esclavistas, en los que se detalla el puerto de partida, el punto de embarcación, el capitán del barco y se hace una descripción demográfica de los pasajeros esclavizados, la base de datos da cuenta de los flujos y del patrón subyacente a los viajes desde África a todo el continente americano a lo largo del tiempo. Por supuesto, la base de datos registra en parte los patrones de migración del Viejo al Nuevo Mundo, pero permite claramente confirmar que casi tres cuartas partes de todos los migrantes que se embarcaron rumbo al oeste a través del Atlántico entre 1500 y 1820 partieron de África, lo que nos obliga a tomar seriamente sus implicaciones. Los datos muestran con mayor certeza que el comercio de esclavos no era “un proceso aleatorio, como lo plantean quienes argumentan que los africanos debían empezar culturalmente de cero” en el Nuevo Mundo (Thornton, 1998, 204; véase también Sweet, 2003: 116). Como señala Walter Hawthorne (2010: 7), los africanos en América “estaban tan distribuidos al azar como los europeos”. Así, por ejemplo, cuando los portugueses tuvieron

contratos de asiento para traer esclavos a la América hispana, sabemos que quienes cruzaron el Atlántico entre 1590 y 1640 desde la región de África central y occidental confirieron a muchos puertos de América un reconocible carácter angoleño (Miller, 2002; Heywood, 2002; Heywood y Thornton, 2007; Lokken, 2010, 2013; Wheat, 2016), así como los que vinieron de Guinea septentrional conformaron grandes mayorías en la década de los ochenta del siglo XVI (Newson y Minchin, 2007; Wheat, 2016). Pero los hechos que se suceden en un momento determinado también entran en juego a la hora de moldear lo que sucederá después. La Revolución haitiana –y la disrupción del mayor productor de azúcar del mundo– llevó a los cubanos a importar unos 300.000 esclavos entre 1790 y 1820, tres veces la cantidad de africanos traídos a la isla en los 280 años anteriores (Eltis, 2000; Andrews, 2004: 69; Childs, 2006; Klein y Vinson III, 2007; Wheat, 2016; véase también el Capítulo 2 en este volumen).

En ningún lugar la iniciativa y el ambiente se hacen más evidentes en las geografías culturales de los afrolatinoamericanos que entre las comunidades de esclavos fugitivos. Esos lugares eran llamados de muchas maneras en América Latina, desde *mocambos* y *quilombos* en Brasil (términos tomados del kimbundu, una “lengua de Angola”, según muchas fuentes coloniales), hasta *palenques*, de México a Colombia, *manieles* en la República Dominicana (palabra tomada del taíno para designar a las comunidades fugitivas tanto africanas como amerindias) y comunidades *cimarronas* en todo el Caribe británico (véase el Capítulo 7 en este volumen). En el prefacio a la tercera edición de *Maroon Societies*, Richard Price (1996: xv) sugiere que las comunidades cimarronas “estaban incluso más esparcidas geográficamente de lo que se tenía conciencia apenas unos años atrás”. Price lo escribió hace más de veinte años, pero sigue siendo así hasta el día de hoy. Una descripción actualizada podría incluso hacer referencia a cómo las comunidades formadas antes y, literalmente, dondequiera que los africanos fuesen, estaban integradas por africanos libres pero también por personas que no tenían origen africano y a que esas comunidades estaban más conectadas con la sociedad colonial –y, por ende, eran más significativas para ella– de lo que se pensaba. Las comunidades cimarronas también siguen siendo una parte importante de la imaginación histórica y de la volátil política territorial de los afrodescendientes de América Latina hasta el día de hoy (por ejemplo, Dos Anjos y Sanzio, 2005; Price, 2010; Farfán-Santos, 2016).

Entre los desarrollos recientes más importantes en los estudios sobre estas comunidades está el hecho de que se ha rectificado la noción de que los cimarrones buscaban crear sociedades aisladas en

reductos boscosos y distantes, una imagen a la que contribuyeron las primeras investigaciones de Price (Price, 1983, 1990; Stedman, Price y Price, 1992; véase también Diouf, 2014). El quilombo más famoso de todos –Palmares (1605-1694), en el Brasil colonial– incluía varias comunidades formadas por personas de todas las razas; colectivamente, en el momento pico, estuvo integrada por entre 11.000 y 20.000 personas, y mantenían buenos vínculos con la sociedad colonial (Schwartz, 1992; Reis y Gomes, 1996; Anderson, 1996; Weik, 2004; Funari, 2007). Funari (2007: 367) sugiere que Palmeres daba refugio a uno de cada tres esclavos africanos en el Brasil colonial de fines del siglo XVII y que todos sus asentamientos juntos eran comparables a la ciudad más grande que existía en tiempos coloniales. Más aún, es posible que la mayoría de los cimarrones que hubo en América Latina viviera cerca de las zonas urbanas, se trasladara entre una y otra cuando era posible, dependiera en gran medida del comercio con la sociedad colonial y mantuviera vínculos regulares con las instituciones y prácticas católicas (Schwartz, 1992; Anderson, 1996; Landers, 1999, 2000, 2002, 2005b, 2006, 2013; Romero y Lane, 2002; Corzo, 2003; Lokken, 2004; Beatty-Medina, 2006; Pike, 2007; McKnight, 2009; Amaral, 2016).

Hacia fines del siglo XVIII, la proximidad entre los espacios rurales, los centros urbanos y los quilombos era mayor en los alrededores de Salvador, Bahía, Cartagena y otras ciudades de Afrolatinoamérica (Schwartz, 1992; Reis y Gomes, 1996; Andrews, 2004: 74; Landers, 2013; Reis, 2013). Alrededor de 1830, la población de Salvador –una ciudad rodeada de cien quilombos– estaba habitada por un 80 por ciento de negros y mulatos, de los cuales el 60 por ciento eran esclavos nacidos en África (Reis, 2013: 64). João José Reis describe la periferia de Salvador como un lugar donde los africanos liberados, los criollos y los *quilombolas* se establecieron como campesinos dedicados a la cría de aves de corral y a una serie de cultivos que vendían en los mercados de Salvador. El gobernador colonial de Bahía, el conde de Ponte (1805-1810), describió esos suburbios negros como mezclas de quilombos llenos de vagabundos, enfermos, impostores, delincuentes y curanderos, y también de templos religiosos, no solo de esclavos fugitivos. El conde calificó a estas comunidades transgresoras como lugares donde “[los negros] vivían en absoluta libertad, bailaban, lucían atuendos extravagantes, [practicaban] la falsa medicina, pronunciaban oraciones y bendiciones fanáticas; se regocijaban, comían y autocomplacían violando todos los derechos, las leyes, el orden y la paz pública” (Reis, 2013: 74-75). Más aún, Schwartz (2006) afirma que los quilombos de los alrededores de Salvador estaban implicados en la planificación y ejecución de las rebeliones de

esclavos que tenían lugar en esa ciudad. Del mismo modo, los numerosos palenques que había en las afueras de Cartagena mantenían conexiones vitales con los esclavos urbanos, las haciendas suburbanas y los representantes de la Iglesia, incluidas las hermanas de los conventos (Borrego Plá, 1973; Vidal Ortega, 2002; McKnight, 2009; Landers, 2013; Soulodre-La France, 2015).

Los naufragios también trajeron a muchos africanos hasta las costas antes de experimentar la esclavitud en el Nuevo Mundo. Uno de los más famosos ocurrió en lo que hoy es el noroeste de Ecuador a mediados del siglo XVI (Lane, 2002; Beatty-Medina, 2006), mientras que otro naufragio importante tuvo lugar cerca del cabo Gracias a Dios en la zona oriental de América Central a principios del siglo XVII, este último probablemente por causa de un motín de esclavos combinado con un acto de piratería (Offen, 2011b; Thornton, 2017). De ambos hechos surgieron complejas dinastías de afroamerindios o “zambos”. En Ecuador, líderes africanos y zambos se unieron a “caciques” mulatos (Beatty-Medina, 2006: 127) y, en la zona oriental de Nicaragua y en Honduras, un reino mosquito afroamerindio combinaba zambos mosquitos con amerindios mosquitos (Offen, 2002, 2007, 2010; Thornton, 2017). No eran reinos neoafricanos, sino unidades políticas creadas por compulsión en el Nuevo Mundo, profundamente entrelazadas con los diseños coloniales. Ambos grupos se adaptaron bien a los diversos ecosistemas del Nuevo Mundo, subsistiendo con la ayuda de los cultivos, la caza de animales y el comercio. Subordinaban a los indígenas vecinos y hacían tratos con españoles y, en el caso de los mosquitos, también con los británicos. A través de prácticas espaciales que iban desde la recaudación de impuestos y tributos y el control de las fronteras, hasta discursos de autonomía territorial y resistencia comunicados a través de los símbolos coloniales de dominio y autoridad, estas comunidades de afrodescendientes mestizos concibieron unidades políticas independientes en las márgenes e intersticios de los imperios coloniales (Lane, 2002; Offen, 2007; Beatty-Medina, 2006, 2009; Williams, 2014). Sin embargo, a diferencia de la mayoría de las comunidades cimarronas en toda América Latina, los regímenes coloniales nunca derrotaron estas formas de organización y solo en el período nacional se integraron a los proyectos de construcción del Estado. Sus logros –reflejo de expresiones y tradiciones culturales y políticas africanas, amerindias y europeas– continúan influyendo en las geografías culturales de Afrolatinoamérica, tendiendo puentes ideológicos, históricos y políticos para cerrar las divisiones entre amerindios y afrodescendientes en toda América Latina y el Caribe (véase el Capítulo 4 en este volumen).

Las controversias registradas en el campo de los estudios afrolatinoamericanos sobre el rol relativo de África continúan hasta hoy. Todavía subsisten acalorados debates entre, por un lado, quienes rescatan las continuidades y “supervivencias” culturales africanas y, por otro, los que presentan distintos modelos de criollización surgidos tras el desarraigo de la trata de esclavos. Pero la mayoría de los académicos aceptan probablemente la necesidad de centrarse tanto en los cambios culturales creativos como en la persistencia “africana” y reconocen que los cambios así como la continuidad requieren de cierto grado de iniciativa.¹ Para la mayoría de los geógrafos, este debate es distractivo. Un concepto geográfico importante es el de difusión, el movimiento de algo desde su lugar de origen hasta su nuevo destino, donde deberá adaptarse desde cero. Este concepto se aplica, por supuesto, a las personas, pero también a las ideas, a las tecnologías y a los organismos biológicos como pueden ser el ganado (Sauer, 1966; Sluyter, 2012a), el arroz (Carney, 2001), o los mosquitos (McNeill, 2010). Para los geógrafos, el medio biofísico y las transformaciones que los seres humanos ejercen sobre él influyen en la vida social, con el consiguiente impacto en las experiencias afrolatinoamericanas y viceversa. Esta es la razón por la que la investigación pionera sobre el rol de África –de sus cultivos, animales y pueblos– en el Intercambio Colombino realizada por la geógrafa Judith Carney nos obliga a reconsiderar las relaciones materiales y emotivas que los africanos y sus descendientes establecieron con los paisajes americanos (Carney, 2001, 2003, 2004, 2005, 2010, 2012; Carney y Rosomoff, 2009). Lo que hace que el trabajo de Carney sea tan importante es su insistencia en que los pueblos africanos trajeron consigo conocimientos, habilidades y técnicas sofisticadas que ya estaban adaptadas a los climas tropicales. ¿Por qué deberíamos suponer, se pregunta retóricamente, que los “esclavos” poseían una comprensión limitada del medio ambiente y de los agroecosistemas del Nuevo Mundo, sobre todo cuando los europeos contemporáneos no hacían tales suposiciones? Tal como Carney y Voeks (2003: 145) lo expresaron, catalogar a los hombres y mujeres de África simplemente como esclavos es despojarlos “de sus formas de conocimiento preexistente con perspectiva étnica y de género, quitándoles sus contribuciones reales a América”, lo que equivale a robarles dos veces.

1 En cambio, Philip Morgan sostiene que cualquier énfasis en la “africanidad” pone “exigencias excesivas en la autonomía de los esclavos y la primacía de su ambiente africano [...] subestima los logros de los esclavos al minimizar los tremendos obstáculos que enfrentaron en el proceso de forjar una cultura” (Morgan, 1998: 657). Esta visión se basa en la articulación pionera de criollización que Sidney Mintz y Richard Price presentan en su breve libro –publicado originalmente en 1976, *The Birth of African-American Culture* (Mintz y Price, 1992; véase también Price, 2006).

Muchos historiadores que estudian el legado africano en América conectan explícitamente sus estudios con los acontecimientos en África y, de hecho, ese es el pilar en el que se basan los recientes estudios sobre la diáspora. Al recordarnos que los pueblos africanos y sus culturas nunca fueron estáticos y al historizar los cambios ocurridos en África –ya sea a través de los mercaderes y del islam en África occidental, de los portugueses y del catolicismo en África central y occidental, o de las dinámicas y guerras internas–, muchos historiadores ponen el acento en que el proceso de “criollización” comenzó en África (Thornton, 1998; Sweet, 2003; Lovejoy, 2005; Ferreira, 2014; Candido, 2015). Sweet argumenta que “la flexibilidad y adaptabilidad cultural que tan a menudo han estado asociadas a las comunidades de esclavos en América ya estaban institucionalizadas en diversas formas sociales y culturales en África central, formas que también fueron esenciales para la supervivencia y transformación de la cultura en la diáspora”. Para Sweet, esto se ve especialmente en Brasil durante el siglo XVII, momento en que los africanos representaban el 90 por ciento de la población esclava (Sweet, 2007: 244). Sweet (2011) también demuestra que es necesario que los investigadores comprendan las ontologías y epistemologías africanas para poder interpretar las creencias y prácticas de los afrodescendientes en América y para superar los límites de los registros documentales que sistemáticamente ocultan las categorías africanas de conocimiento. Tal como explico más adelante, una de las revelaciones del trabajo de Sweet es que las nociones sobre la etiología de las enfermedades y la salud revelan mucho acerca del saber que tenían los pueblos africanos sobre la naturaleza. Así, estas nociones constituyen puntos clave de partida a partir de los cuales se puede empezar a desentrañar significados asociados con las nuevas geografías culturales afrolatinoamericanas.

El enfoque centrado en la continuidad africana o en la criollización americana también es engañoso. Muchos académicos han demostrado que los africanos estaban ya muy familiarizados con las ideas, los cultivos y los recursos del otro lado del Atlántico mucho antes de dejar el continente africano. Thornton ha probado que, en vísperas de los viajes de Colón, miles de africanos de la región central y occidental ya practicaban alguna forma local de cristianismo (Thornton, 1998, 2002, 2006). Sabemos que “la mayoría de los africanos que fueron capturados como esclavos ya conocían algunas de las mercancías que circulaban en el mundo atlántico o que estaban inspiradas en los encuentros atlánticos antes de su cautiverio” (Ogundiran y Falola, 2007: 22). Los estudios realizados por Robert Voeks (1997, 2012), Carney y Voeks (2003) y Carney y Rosomoff (2009) –desarrollando

investigaciones de otros autores– han demostrado que muchos productos del Nuevo Mundo, como el maíz, el pimiento, la mandioca (casava), el maní (cacahuete), el tabaco, la papaya y el ananá (piña), eran cultivados en África occidental a fines del siglo XVII. Más aún, entre África y América circulaban hierbas que traían los colonizadores o que llevaban clandestinamente los propios esclavos. A menudo estas especies daban origen a las hojas y hierbas usadas en muchas ceremonias religiosas y prácticas de curación de origen africano en el Nuevo Mundo. Para Voeks (2012: 395), este flujo bilateral llevó a una “homogeneización botánica” transatlántica que familiarizó a los africanos con muchas plantas americanas antes de abandonar su tierra, lo que potenció sus habilidades y las de sus descendientes en América para reconstruir sus tradiciones etnobotánicas en lo que de otro modo habría sido un ambiente florístico desconocido. De hecho, muchas plantas del Nuevo Mundo en Surinam son conocidas por sus nombres africanos, lo que sugiere que la gente reconocía lo que ya era conocido en África (Van Andel et al., 2014; Van Andel, 2015).

Para entender las geografías culturales afrolatinoamericanas es fundamental determinar el origen y la evolución del conocimiento ambiental. Esto implica al menos dos temas separados y ambos se relacionan con el método. El primer tema tiene que ver con la necesidad de incluir el paisaje y la memoria del paisaje como fuentes de información. Para ello, es necesario apartarse de los textos escritos y archivos y mirar la evidencia desde la perspectiva amplia de disciplinas que van desde la biogeografía y la botánica a la lingüística y la arqueología (Carney y Rangan, 2015). Saber, por ejemplo, que los cimarrones saramaka de Surinam atribuyen la llegada del arroz a sus bosques a una mujer de nombre Paánza que huyó de una plantación con granos entretejidos en su cabello y que, aunque los afrodescendientes hoy día plantan y cosechan múltiples variedades de arroz, la variedad africana es la única que se muele a mano, se ofrece a los ancestros, e incluso se exporta con una prima a los descendientes que residen en los Países Bajos, nos dice mucho sobre la relación de larga data entre esta antigua variedad de arroz, la integración religiosa con el alimento y con la naturaleza y las geografías culturales más amplias de estos pueblos afrodescendientes (Price, 1983; Carney, 2004, 2005; Van Andel, 2010).

De manera similar, para el geógrafo Andrew Sluyter, leer los paisajes coloniales de América sabiendo quién tenía conocimientos sobre la cría de ganado a campo abierto y quién no, muestra que los africanos y sus descendientes son en gran medida responsables de las ecologías ganaderas encontradas en toda América Latina y el Caribe. Los patrones de paisaje y los vestigios materiales son clave para reconstruir el

rol de los pueblos africanos en la creación de las ecologías ganaderas que surgieron en América, y que el conocimiento previo y la capacidad adaptativa de los africanos fueron mucho más importantes en ese proceso que su mano de obra. Para Sluyter, pues, los paisajes contienen un registro de las actividades y acciones humanas del pasado y pueden reconstruirse e interpretarse junto con los documentos, dibujos y mapas para revelar la iniciativa de los africanos y sus descendientes en la co-creación del paisaje. El abanico de evidencias que se pueden reunir para respaldar los argumentos coloca a este tipo de geografía histórica y cultural por fuera de los estudios que se centran exclusivamente en los documentos escritos (Sluyter, 2009, 2012a, 2012b, 2015; véase también Sluyter y Duvall, 2016).

El segundo tema vinculado al método y conocimiento ambiental se ocupa de desentrañar formas más recientes y virulentas de racismo para destacar cómo los europeos valoraban (aunque más tarde temieron) los conocimientos ambientales de los africanos y sus descendientes, y los cambios que ocurrieron en diversos puntos en el siglo XVIII. Las investigaciones que estudian las culturas de la historia nacional realizadas por Susan Scott Parrish (2008: 283) muestran que los blancos “creían que los africanos tenían áreas de conocimiento que ellos no tenían” (véase también Voeks, 1997: 46). Por ejemplo, cuando los africanos y afrodescendientes pasaron a ser mayoría en las colonias angloamericanas, su conocimiento de las plantas y del medio ambiente alimentó las ansiedades coloniales y contribuyó a que se generaran políticas racistas más sistemáticas. En la América Norte previa a 1720, “cuando la familiaridad de los esclavos con los pantanos, las ciénagas, los ríos, los bosques todavía se consideraba un activo manejable, los esclavos eran llamados para recolectar especímenes naturales para los colonizadores, viajeros y corresponsales metropolitanos” (Parrish, 2008: 289; véanse también Schiebinger, 2004; Knight, 2010; Offen, 2011b; Voeks y Rashford, 2012b). Fue a través del aprovechamiento de este tipo de conocimiento que, de un esclavo, se obtuvo la información que posibilitó una vacuna para la viruela. Parrish (2008: 305) concluye que,

[...] la actitud ambivalente de los ingleses hacia este conocimiento – ya que los esclavos podían ser ejecutados por usar venenos pero eran manumitidos cuando descubrían antídotos– reflejaba un conjunto consciente de premios y castigos. También mostraba la creencia persistente del Iluminismo de que lo que era invisible o estaba oculto en la naturaleza podía ser potencialmente manipulado con fines curativos o peligrosos por adeptos que estaban más cerca de la naturaleza que ellos mismos.

Que los afroamericanos contribuyeron conocimientos a la ciencia del Iluminismo está fuera de toda discusión. El célebre Graman Kwasi, sanador y botánico de origen africano que compró su libertad gracias a su talento, viajó de Surinam a los Países Bajos y mantuvo correspondencia con el padre de la taxonomía moderna, el sueco Carl Linnaeus. Este último nombró a una especie de cuacia (*Quassia amara*) en su honor porque Kwasi compartió con Linnaeus su conocimiento de que un té hecho con esta planta podía usarse para tratar los parásitos intestinales (Stedman, Price y Price, 1992: 246, 300-303; Carney y Rosomoff, 2009: 90). Pero Kwasi es solo un ejemplo de una persona que llegó a ser muy conocida. Otros académicos han encontrado evidencias similares para aportar a los estudios empíricos sobre la naturaleza y la sofisticada comprensión de los afrodescendientes del medio ambiente, del arte de la curación y la etiología (Maya Restrepo, 2000; Garofalo, 2006; Carney y Rosomoff, 2009; Knight, 2010; Voeks y Rashford, 2012a; Jouve Martin, 2014). Estos hallazgos sugieren que hay relaciones afrolatinoamericanas importantes y significativas con el mundo natural que ayudaron no solo a sus experiencias con la naturaleza en el hemisferio, sino también a alimentar corrientes intelectuales más amplias en el mundo atlántico.

Explorar las geografías culturales de Afrolatinoamérica implica necesariamente desarrollar múltiples formas de conceptualizar y entender el espacio desde el punto de vista de los africanos y sus descendientes. Mis colegas y yo hemos sostenido en otros trabajos que los mapas pueden ayudarnos en este empeño, aun cuando sigan siendo un recurso poco explotado para examinar la historia latinoamericana en general. Si bien los europeos y criollos –es decir, los nacidos en América pero con ascendencia europea– dibujaban los mapas que estaban vigentes en la era colonial, esos documentos pueden ser leídos para revelar las geografías culturales de los afrolatinoamericanos (Offen, 2003, 2007, 2011a; Dym y Offen, 2011, 2012). Por ejemplo, un mapa del *mocambo* Buraco do Tatu de Bahía, Brasil, de mediados del siglo XVIII, ilustra una actividad agropecuaria limitada, lo que sugiere que la comunidad dependía primariamente de incursiones y del comercio (Schwartz, 1970; 1992: 113; Reis 1996; Anderson, 1996). En cambio, los mapas de las comunidades fugitivas de Ambrósio y São Gonçalo en Minas Gerais revelan una geografía cultural que muestra una particular relación espacial entre el uso del suelo, las estructuras defensivas y las zonas residenciales internas (Reis y Gomes, 1996; Carney y Rosomoff, 2009: 84-87; Rarey, 2014). En general, los mapas de las comunidades cimarronas que se conservan se cruzan con las crónicas que describen, por ejemplo, el lugar central que ocupaban

las iglesias, y así se comprueba que muchos espacios cimarrones en América Latina representan el proceso de hibridación entre el ordenamiento ibérico con forma de cuadrícula de líneas rectas y los diseños y técnicas defensivas de líneas circulares típicas del África central y occidental. En el Caribe también se han usado mapas históricos para verificar la existencia de pequeñas granjas y huertas de esclavos (Pulsipher, 1994: 205; Higman 2001).

Los mapas etnográficos que se dibujan hoy día también pueden revelar mucho sobre las geografías culturales afrolatinoamericanas del pasado (Offen, 2011a), así como han hecho las historias orales en los estudios cimarrones (Price, 1983, 1990, 2007; Bilby, 2005). Los mapas etnográficos del Pacífico colombiano basados en la titularidad colectiva de la tierra de los últimos veinte años ilustran la historia cultural y ecológica de los derechos dentro del tronco afrodescendiente en esa región. Como lo describió por primera vez Nina de Friedemann en los años ochenta, los troncos representan las redes de parentesco de los afrodescendientes a lo largo de un río y sus afluentes yendo para atrás en la ascendencia hasta llegar al colono inicial (Friedemann, 1998; Offen, 2003, 2011a). Los troncos también reflejan los esfuerzos de los esclavos fugitivos y manumitidos por organizarse en comunidades y a la vez mantener lazos sociales con las poblaciones mineras de la vertiente del Pacífico antes y después de la abolición de la esclavitud en 1851 (Romero y Lane, 2002; Offen, 2003, 2011a). Tal como explico más adelante, los mapas etnográficos combinan nociones de raza y lugar para revelar las geografías histórico-culturales que incidieron en la titularidad de las tierras en la Colombia actual.

Más común que el estudio de los mapas históricos para inferir las imaginaciones espaciales afrolatinoamericanas es recurrir a las humanidades digitales para espacializar el contenido de las fuentes escritas. Muchos de estos estudios vuelven a introducir el medio biofísico en el proceso de entender las actividades humanas del pasado y nos ayudan a pensar de nuevo cómo era el mundo desde el punto de vista de los sujetos históricos (Higman, 2001; Frank y Berry, 2010; Hopkins, Morgan y Roberts, 2011; Offen, 2013b). La historia espacial de Vincent Brown (2015) sobre la revuelta de los esclavos de 1760-1761 en Jamaica es un ejemplo excelente.² El trabajo de Brown muestra cómo al graficar los movimientos de los combatientes en el espacio se descubren los caminos, las rutas y los objetivos estratégicos de los rebeldes y cómo los diferentes grupos atraviesan los paisajes de

2 Véase también <<http://revolt.axismaps.com/>>.

manera diferente. Esta clase de trabajo podría ampliarse para mostrar de qué manera el conocimiento y las relaciones hombre-ambiente nutrieron las estrategias espaciales que adoptaron en principio los rebeldes y sus seguidores.

COSMOLOGÍA Y PERCEPCIÓN DE LA NATURALEZA

Las ideas africanas sobre la naturaleza deben ser un punto de partida para entender cómo los africanos y afrodescendientes percibían y establecían relaciones significativas con los ambientes del Nuevo Mundo. Y, al igual que con otros pueblos –los europeos incluidos– durante los siglos XV y XVI, las ideas africanas y afrolatinoamericanas de naturaleza neotropical estaban regidas por creencias y cosmologías religiosas. Esto significa una convicción de que los eventos en la Tierra estaban íntimamente ligados a lo divino y, específicamente en el caso de los africanos, a una jerarquía de deidades de otro mundo, a sus ancestros, espíritus territoriales y otros secundarios que modelaban la vida en la Tierra (véase el Capítulo 12 en este volumen). En palabras de James Sweet, muchos africanos en los siglos XV y XVI entendían sus religiones “como una forma de explicar, predecir y controlar los eventos en el mundo que los rodeaba [...]. Las creencias y los rituales africanos servían para lidiar con las fortunas y los peligros del reino temporal: enfermedades, sequías, hambre, esterilidad, etcétera” (Sweet, 2003: 108). Las religiones afrolatinoamericanas tienen un propósito y una práctica en común: “la resolución de los problemas terrenales, de los dilemas cotidianos del ahora, de la salud y la prosperidad de sus fieles y de la comunidad afroamericana en general” (Voeks, 1997: 4; véase también Voeks, 2012).

Los pueblos afrolatinoamericanos buscaban equilibrar o manipular sus relaciones con el mundo sobrenatural a través de prácticas de adivinación y curación, todo lo cual implica que tenían relaciones importantes con el mundo natural. Fue a través de estas actividades que surgieron las principales religiones afrolatinoamericanas de hoy, específicamente las diversas tradiciones del candomblé influenciadas por los yoruba y angoleños en Brasil, la santería por influencia de los yorubas y católicos (o Regla de Ocha) y las Reglas del Congo que provenían de Angola (Palo Monte) en Cuba, el vudú en Haití, la obeah en Jamaica, y muchas otras prácticas integradoras y regionales como el winti en Surinam y María Lionza en Venezuela (Falola y Childs, 2005; Van Andel et al., 2012; Parés, 2013; véase el Capítulo 12 en este volumen). No es mi propósito investigar la totalidad o las características de estas religiones afrolatinoamericanas –la mayoría fue institucionalizada recién en el siglo XIX–, sino enfocarme en entender cómo las

creencias religiosas y las cosmologías africanas contribuyeron a las relaciones de los afrodescendientes con los ambientes neotropicales, mucho antes de que se consolidaran las religiones afrolatinoamericanas ya mencionadas, que han sido las más estudiadas.

El desafío de comprender cómo las religiones incidieron en las primeras percepciones que los africanos tuvieron de la naturaleza del Nuevo Mundo es inmenso. Pocos académicos han abordado esta cuestión en forma directa, ni siquiera cuando han estudiado las “religiones” africanas en general o las iniciativas africanas dentro de la historia ambiental específicamente. Ras Michael Brown (2012) ha comentado sobre este vacío y sostiene que los estudios existentes sobre la relación entre las creencias religiosas y la percepción ambiental son incompletos porque no “recuperan los significados fundamentales anteriores asociados a la relación entre las personas y el mundo natural dentro de las culturas afroatlánticas”. Para Brown, el rico trasfondo cultural que resulta esencial para entender las creencias religiosas es un punto de partida indispensable para explorar esta relación, “conocimiento que solo un pequeño número de sabios proféticos en los primeros tiempos de la América africana desarrollaron en un grado apreciable” (Brown, 2012: 24). Su planteo es que solo a través de la consideración de los conceptos religiosos claves pueden discernirse plenamente las primeras ideas de los ambientes y espacios americanos que elaboraron los africanos y sus descendientes.

La relación de los afrolatinoamericanos en tiempos de la colonia con la naturaleza del Nuevo Mundo y su comprensión de ella estaba limitada, pero no determinada, por la esclavitud. Aunque los africanos debieron establecerse de manera forzosa en ambientes desconocidos, inicialmente desprovistos de sus antepasados, santuarios locales o lugares sagrados, sus cosmologías preexistentes sentaron las bases para comprender aquello que era nuevo y desconocido. El desplazamiento no erradicó sus expectativas sobre el mundo natural. Además, el exilio de su tierra, de sus redes de parentesco y de sus antepasados –un trauma que Sweet considera “inimaginable para la mayoría de los occidentales” (Sweet, 2003: 32)– habría generado un intenso deseo de domesticar culturalmente aquellos espacios y ambientes desconocidos. Como lo expresa Brown (2012: 35), la experiencia agonizante del cautiverio transatlántico implicó que los africanos buscaran consuelo “alineando su comprensión de las dimensiones físicas con las dimensiones espirituales de su ambiente”. Del mismo modo, crearse un nuevo hogar en América supuso “transformar una tierra nueva y extraña en un lugar al que pudieran pertenecer y donde pudieran establecer comunidades”. Fue a través de este proceso que “las personas

de ascendencia africana tomaron un paisaje de esclavitud [...] y lo recrearon como una tierra para los seres vivos donde nutrir sus vínculos con los espíritus africanos de la naturaleza y los vínculos entre sí” (Brown, 2012: 89; véase también Sweet, 2011: 226). De esta manera, los ambientes del Nuevo Mundo fueron no solo lugares de cautiverio, sino también “espacios conceptuales africanos que conectaban el mundo visible y físico con el ámbito de lo invisible y espiritual” (Brown, 2012: 143). No es de sorprender que este haya sido el caso entre las comunidades cimarronas, donde muchos aspectos de su vida implicaban mantener una comunicación ritual con los espíritus de la naturaleza (Price, 1983, 1990: 136, 345-46, 1991).

La diversidad cultural de los pensamientos y las prácticas en África era inmensa, pero el grado de tal diversidad “puede exagerarse fácilmente” (Thornton, 1998: 191; véase también Hanserd, 2015). Por ejemplo, muchos africanos compartían concepciones básicas sobre cómo funcionaba el mundo, sobre el otro mundo que solo podía conocerse a través de la revelación y la adivinación (Thornton, 1998: 236; Sweet, 2003, 2004, 2011), sobre la muerte y los espíritus ancestrales (Brown 2010: 65), sobre la naturaleza de las enfermedades físicas y sociales y su cura (Sweet, 2003: 157; Janzen, 2015), y sobre las jerarquías sobrenaturales que abarcaban desde un dios más elevado y espíritus territoriales menos importantes a los espíritus de los ancestros y de la naturaleza (Thornton, 2002: 75; Brown, 2010: 65; Offen, 2014: 29-30), y todas estas concepciones a menudo estaban interconectadas. Aunque diferentes pueblos tenían diferentes nociones acerca de las características de los espíritus de la naturaleza específicos de sus lugares de origen, “también tenían en común ideas claves sobre la centralidad de los espíritus de la naturaleza en la existencia diaria” (Brown, 2012: 22). La adivinación o comunicación entre el mundo de los vivos y de los espíritus también era una práctica compartida e incluía actos que se realizaban para que quienes estaban en la Tierra pudieran invocar espíritus ancestrales y conocer sus intenciones (Sweet, 2004: 139; véase también Hanserd, 2015).

Muchos pueblos africanos tenían concepciones del mundo que eran “flexibles, integrales y que respondían de inmediato a los caprichos de los cambios históricos” (Sweet, 2011: 48). Los seguidores afrolatinoamericanos de una fe podían también practicar las enseñanzas de otros cultos (Voeks, 1997: 61). El catolicismo, a causa de su foco en la revelación, el mundo espiritual, los milagros y los rituales, se destaca dentro de este universo (Andrews, 2004: 70-74; Capítulo 12 en este volumen). Thornton argumenta que la idea de la revelación era fácilmente entendida por los africanos y que fue central para la

formación de la cristiandad africana. Esa es quizás la razón por la cual muchos líderes cimarrones abrazaron ciertas dimensiones del catolicismo, edificaron iglesias en sus asentamientos fortificados e incluso recibían a menudo visitas prolongadas de sacerdotes (Anderson, 1996; Thornton, 1998: 268-70; Lane, 2002; Romero y Lane, 2002; Landers, 2005b, 2006, 2013: 153-55; Beatty-Medina, 2006, 2009). Mientras que la Iglesia católica consideraba que las revelaciones eran raras, para los africanos del África central la revelación “era común, permanente e incluía a una variedad de deidades locales y espíritus ancestrales” (Sweet, 2003: 110; véase también Thornton, 1998: 255-70).

Del mismo modo, el trabajo de los sacerdotes católicos de expulsar a los espíritus malignos no estaba tan alejado del trabajo de los “sacerdotes” africanos, específicamente los *calundeiros* angoleños o *vodunons* de los pueblos de habla gbè. Como argumenta Sweet, los sacerdotes católicos en Brasil necesitaban africanizar su doctrina para seguir siendo viables e importantes. Sus adeptos afrodescendientes entendían esta doctrina, en gran medida, a través de sus propias cosmologías (Sweet, 2011: 62). Cuando los africanos occidentales de habla gbè –llamados “mina” por los portugueses– comenzaron a reemplazar a los africanos centro-occidentales como fuente de esclavos en Brasil a comienzos del siglo XVIII, trajeron consigo una fuerte creencia en los vudús, en las fuerzas o poderes, deidades o espíritus, es decir, en lo que los europeos llamaban “fetiches”. Esta creencia arraigada era tan significativa que Sweet sugiere que el catolicismo brasileño “se injertó en gran parte en las estructuras y significados del vudú” (Sweet, 2011: 60). En 1741, un diccionario bilingüe portugués - mina tradujo los conceptos cristianos al léxico del vudú. Así, Dios era el “vudú del hombre blanco” y *padre* fue traducido como *avóduno* o *vodunon* (Sweet, 2011: 58-59). El argumento principal que se plantea aquí es que el catolicismo no desplazó las cosmologías africanas en el Brasil colonial, y esto tuvo implicaciones significativas para las geografías culturales afrolatinoamericanas en esa colonia y, por extensión, en cualquier lugar que estuviera continuamente conectado con África a través de la trata de esclavos.

Las creencias religiosas de base africana a menudo involucraban prácticas curativas y los pueblos afrodescendientes en América valoraban y aplicaban los conocimientos medicinales, la información etnobotánica y las estrategias de sanación de los indígenas americanos y europeos. Esto condujo a redes compartidas de información que se interpretaba a través de una serie de filtros (Voeks, 1997; Maya Restrepo, 2000; Moret, 2012; Hanserd, 2015; Gómez, 2015). Los registros históricos muestran una semejanza notable entre las prácticas

médicas de los afrodescendientes en lugares distantes de América, como el empleo de ventosas y sangrías para extraer el espíritu del mal que aquejaba a los enfermos y el uso de objetos rituales como *bolsas de mandinga*, amuletos protectores de origen islámico (Gómez, 2015: 233; véanse también Sweet, 2003: 179-85, 2009; Newson y Minchin, 2007: 249). Estas prácticas y redes integradoras prosperaron particularmente en lugares católicos donde las mayorías negras “le dieron cabida al consumo de procedimientos de curación afroatlánticos” que no se instalaron tan fácilmente en las colonias inglesas y holandesas, puesto que los negros estaban más aislados (Gómez, 2015: 233-34). Estas prácticas centrípetas comenzaron a poco de iniciarse el comercio de esclavos y, como argumenta Sweet, “facilitaron un proceso de ‘africanización’ en América, normalizando una parte esencial del universo religioso ‘africano’ que surgió a partir de estas creencias compartidas” (Sweet, 2003: 132).

Muchos africanos también “compartían algunos supuestos sobre la muerte” y las relaciones entre los vivos y los muertos (Brown, 2010: 65). Vincent Brown analiza estas relaciones a través de lo que llama “política mortuoria”, actos políticos asociados con la muerte, el entierro y los lugares ancestrales que “mediaban en la cohesión grupal, las relaciones de propiedad, los intentos por dar a la influencia pública una dimensión sagrada, las luchas por el orden moral colonial y los esfuerzos por politizar la geografía local y la historia” (Brown, 2010: 11). De esta manera, las parcelas o construcciones de los afrodescendientes que contenían los restos de los antepasados llegaron a tener especial importancia y significado para los vivos (Mintz, 1974: 237, 246; Armstrong, 1999: 179-181; Heath y Bennett, 2000: 41; Singleton, 2010: 714). Como explica Brown, “los africanos y sus descendientes valoraban [la tierra] y trataban de poseerla, a fin de manifestar el respeto preexistente por sus antepasados” (Brown, 2010: 120). Los africanos en Jamaica, por ejemplo, “veneraban las tierras ancestrales en parte porque eran sitios de enterramiento y lugares de inserción y apego social, donde los antepasados brindaban protección espiritual contra el mal y el caos” (Brown, 2010: 121). Por lo tanto, las geografías culturales de los afrolatinoamericanos a menudo entrelazaban a sus antepasados con los significados asociados a los paisajes que contenían sus legados.

Los europeos y criollos muchas veces consideraban las prácticas afrolatinoamericanas asociadas a la videncia de antepasados, la comunicación con los espíritus, los usos de las plantas medicinales y otras actividades vinculadas a las creencias religiosas africanas como formas de brujería y hechicería (*feiticaria* en portugués) (Parés

y Sansi, 2011). Como señala Ana Díaz Burgos (2013, 250), muchos escritores europeos contemporáneos distinguían entre brujería y hechicería. La hechicería usaba hechizos, conjuros y prácticas supersticiosas, mientras que la brujería era mucho más grave porque implicaba un pacto con el diablo y el uso de poderes psíquicos para causar daño físico, deterioro emocional o incluso la muerte. Por supuesto, las distinciones entre brujería, hechicería, magia, superstición, hechizos, oraciones paganas, conjuros, maleficios y actividades religiosas reflejan la cosmología europea más que africana o afrolatinoamericana. De allí que gran parte de nuestro conocimiento de estas prácticas dentro de la América Latina colonial provenga de los europeos y, específicamente, de los voluminosos registros de la Inquisición y de los tribunales inquisitoriales que funcionaban en lugares de Hispanoamérica cuidadosamente elegidos para combatir la herejía y mantener la ortodoxia católica.³ Donde los miembros de los tribunales de la Inquisición veían brujería, Maya Restrepo (2005: 501) ve “una forma particular de resistencia a la esclavitud: el cimarronaje simbólico”. Por su parte, Sweet considera las prácticas de curación africanas como una forma de la “política revelatoria”, la interpretación africana de las enfermedades sociales y políticas de la América colonial que desafiaba los sistemas violentos, coloniales y racistas de desigualdad (Sweet, 2011: 121-22).

Dos monografías recientes transmiten la importancia de estos temas para los estudios afrolatinoamericanos en general y para las geografías culturales coloniales de Afrolatinoamérica en particular. La primera es *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World* de James Sweet (Sweet, 2011) y la segunda es *African-Atlantic Cultures and the South Carolina Lowcountry* de Ras Michael Brown (Brown, 2012). Aunque el contexto con el que trabaja no es América Latina, Brown detalla el rol del *simbi*, un tipo de espíritu de la naturaleza que nació en el Congo (*basimbi* o *bisimbi*) y que adoptó significados similares en toda la diáspora africana. El contexto de este estudio de Brown (2012: 5) es el de “un paisaje espiritual atlántico bantú con raíces en África central y occidental y ramas que se extendieron por toda la diáspora” y que incluye a

3 Los españoles establecieron tribunales inquisitoriales primero en Lima y en la ciudad de México en 1571 y luego en Cartagena en 1610. Portugal creó el Santo Oficio en 1536, y procesaba a los súbditos americanos en Lisboa. Los estudios sobre la Inquisición en la península ibérica y en América Latina son numerosos, pero algunos de los estudios que analizan el contexto africano y afrolatinoamericano son los siguientes: McKnight (2003), Bristol (2007), Guengerich (2009), Sweet (2011), Santos (2012).

Brasil, Cuba, la Guyana holandesa y Saint-Domingue. Aunque el *simbi* se manifiesta en forma diferente en cada lugar, “como tipo de espíritu existió en todos los lugares” adonde fueron individuos del África central y occidental.

En las tierras bajas de Carolina del Sur, el *simbi* ocupaba ciertos lugares del ambiente como piscinas o manantiales, cascadas, ríos, rocas, piedras, bosques y montañas y allí era donde las personas los encontraban intencionalmente o por casualidad. Al igual que los espíritus de los santuarios que provenían del África central y occidental, los *simbi* también afectaban el clima y las condiciones de la flora y la fauna y, en cierta medida, controlaban el medio ambiente natural (Brown, 2012: 29). Aunque los africanos de la región central y occidental representaban una minoría entre los primeros esclavos llevados a la colonia de Carolina del Sur, sus paisajes conceptuales echaron raíces e influyeron en los demás. El estudio de Brown no retrata una cruda supervivencia cultural, sino una transformación creativa, en parte porque en África central y occidental el *simbi* estaba ligado a los ancestros y a los seres que vivieron alguna vez, y los paisajes estadounidenses inicialmente no tenían antepasados (Brown, 2012: 101-105). A través del estudio de cómo la cosmología del gran Níger-Congo se arraigó en las tierras bajas de Carolina del Sur, Brown muestra que los *simbi* sirvieron como “guardianes del paisaje” en el siglo XIX a través de “elecciones conscientes y repetidas de los descendientes de africanos” para retener sus formas particulares de conceptualizar las plantas, los animales y las actividades de subsistencia (Brown, 2012: 145). De esta manera, los pueblos afrodescendientes crearon geografías culturales evocadoras y trascendentes que estructuraron significativamente sus vidas y experiencias.

Mientras bucea en la vida y época de Domingos Álvares, Sweet (2011) lleva a los lectores en un viaje que sigue a Álvares desde su infancia en Naogon, Dahomey –donde sus padres probablemente fueron sacerdotes de vudú–, su captura durante la guerra, su traslado a América, hasta su esclavización en 1733 cuando es llevado a una plantación de azúcar en Recife, en el estado de Pernambuco, Brasil, y donde nace su reputación como feiticeiro. La historia luego se traslada a Río de Janeiro donde Álvares integra una población de esclavos que casi en un 75 por ciento es de origen africano y donde se convierte en un curandero respetado (Sweet, 2011: 77-82). Desde su nuevo rol, Álvares compra su libertad en 1739 y establece un “espacio ritual”, o *terreiro*, en los suburbios rurales del sur de Río de Janeiro, cerca de la nueva Iglesia parroquial Nossa Senhora da Glória. Allí

construye nuevas redes de parentesco a través de la reconstitución de una comunidad espiritual. Finalmente es arrestado y juzgado por tribunales inquisitoriales en Lisboa y enviado en exilio a una zona rural de Portugal, donde continúa con sus prácticas. A lo largo de su estudio, Sweet muestra cómo Álvares aprovechó un sistema religioso compartido basado en el vudú, que equiparaba la curación y la revelación con el poder político, la resistencia y la construcción comunitaria. La cosmología de Álvares permaneció estrechamente ligada a la creencia en el vudú, pero también había adoptado rituales y métodos terapéuticos de África central, de los indígenas americanos y del catolicismo portugués en formas que encontraron eco entre sus contemporáneos coloniales. El conocimiento y la práctica de Álvares demostraron ser dinámicos y muy receptivos al cambio, pero se basaban en una historia intelectual de África occidental que había sobrevivido al comercio de esclavos, que se adaptó a las condiciones del Nuevo Mundo y que satisfizo las necesidades que se fueron presentando.

La historia de vida de Domingos Álvares también puede leerse como una geografía cultural afrolatinoamericana. Desde su hogar en Dahomey, donde el poder de los vudús tenía un linaje específico según el lugar (Sweet, 2011: 17), hasta sus métodos para recolectar plantas medicinales en los bosques del Nuevo Mundo y su aplicación en las ceremonias que buscaban resolver los cientos de males de la esclavitud en las plantaciones (Sweet, 2011: 66-71), pasando por sus movimientos y prácticas dentro de una comunidad espiritual de ideas similares en los espacios urbanos de Río (Sweet, 2011: 82-85), y la creación de un *terreiro*, o templo, en los suburbios de Río: a lo largo de todo esto, Álvares inscribió el núcleo de sus creencias cosmológicas en un nuevo ambiente, contribuyendo a la creación de un paisaje cultural afrolatinoamericano en el Brasil colonial. Pero la descripción que hace Sweet del *terreiro* es lo que más evoca una geografía cultural que debe de haberse replicado cientos de veces, si no miles, en el territorio de América Latina, sin que por ello haya sido advertido. Sweet ilustra lo deliberada que fue la decisión de Álvares cuando eligió una propiedad a los pies de la Iglesia de Nuestra Señora de la Gloria de Outeiro, una espectacular edificación barroca situada en lo alto de una colina sobre el mar. “La importancia espiritual del medio ambiente no se perdió en la población africana de Río. Para Domingos, este escenario majestuoso muy probablemente representaba la confluencia de los vudús de la tierra, el mar y el cielo” (Sweet, 2011: 109). El sitio representaba un “potente pasaje al mundo de los vudús del mar y del cielo, así como un símbolo temporal del ciclo de la vida humana. Todo lo

que se requería para aprovechar este poder y ‘rendir cuentas’ era la consagración del espacio a los vudús de la tierra” (Sweet, 2011: 109). Una vez más, esta misma práctica debe de haber sido un lugar común en todo el territorio de Afrolatinoamérica, pero pasó inadvertida como acto significativo para los europeos y criollos. Sweet señala que incluso hoy la iglesia sigue siendo espiritualmente importante para la población afrodescendiente de Río, que la diosa del mar del candomblé, Iemanjá, está directamente relacionada con Nossa Senhora da Glória y que ambas deidades se celebran anualmente el 15 de agosto (Sweet, 2011: 257).

En su *terreiro*, Álvares estableció un altar debajo de un gran naranjo donde hacía curaciones y ofrendas a vudú todos los sábados. “La construcción del altar habría sido impensable sin un conocimiento previo, un prolongado entrenamiento y un linaje ligado al sacerdocio del vudú”. La elección de un árbol era importante como sitio para un altar, porque con raíces profundas en el suelo ocupado por el vudú de la tierra y por otros ancestros, de los cuales emana el poder del altar, el árbol es una poderosa representación del mundo espiritual (Sweet, 2011: 110; sobre la importancia de los árboles en las prácticas religiosas de africanos y sus descendientes, y especialmente los árboles del género *Ceiba*, véanse también: Rashford, 1985; Thompson, 1993: 114-26; Voeks y Rashford, 2012a; Niell, 2015; Hanserd, 2015). Aquí Álvares trabajaba con un grupo de iniciados y trataba a los visitantes con las plantas medicinales y su aplicación ritual. Según Sweet, lo que separaba al *terreiro* de Álvares de otros sitios de curación africanos en los alrededores de Río era que este era un esfuerzo colectivo sostenible, “un espacio donde los refugiados y los ajenos al lugar podían reconstituir los lazos de parentesco bajo la bandera de la curación pública” (Sweet, 2011: 140). En su testimonio ante la inquisición, Álvares declaró que hacía infusiones de plantas y atribuyó su capacidad para curar al poder “natural” de las plantas y no a su propia virtud. Si su tratamiento fracasaba, significaba que no había logrado apaciguar adecuadamente al vudú (Sweet, 2011: 171). Incluso después de dos décadas de haber dejado Dahomey, Álvares continuaba organizando sus ideas sobre la naturaleza, la curación y la religión dentro del esquema de lo que la ciencia occidental consideraba “lo sobrenatural”. La cuidadosa reconstrucción de Sweet muestra que las espacialidades de muchos africanos y afrodescendientes reflejaban una forma de geomancia ligada a las creencias en los poderes innatos de ciertos paisajes y naturalezas, lo que ejemplifica vívidamente la importancia que tiene la geografía cultural en la vida de muchos afrolatinoamericanos.

ESPACIO Y LUGAR

Espacio y lugar son dos conceptos clave dentro de la geografía cultural. Aunque comparten algunos supuestos sobre la importancia de “lo espacial” en la vida de las personas, ambas nociones son diferentes. El “lugar” constituye una evaluación cultural del ambiente con experiencias vividas en un lugar específico en formas que se arraigan y que modelan las relaciones sociales, como se mostró con el *terreiro* establecido por Domingos Álvares. Como concepto, combina la naturaleza biofísica, las relaciones sociales y los significados culturales que generan sus interacciones. El “espacio” es más abstracto, menos experiencial. Refleja la ubicación relativa de las cosas, así como las redes sociales (económicas y políticas) que las conectan. Para Yi-Fu Tuan (1977), el espacio no tiene forma y es profano, mientras que el lugar es significativo y sagrado. En esta sección, hago uso de estos conceptos para organizar las experiencias de los afrodescendientes que trabajan con el ambiente, no como esclavos para sus amos, sino para sí mismos, para su propia subsistencia, ganancia económica y disfrute personal. Esto no quiere decir que todos tenían estas oportunidades, pero muchos sí. Esta sección comienza prestando atención al ambiente biogeográfico de los trópicos, a la transferencia de cultígenos importantes, a los intercambios africanos y amerindios y a los huertos de los esclavos, lugares que dependían de la interacción directa, emocional y visceral con el ambiente, pero también a la dimensión espiritual recién descrita.

Los traficantes de esclavos europeos y americanos llevaron a la gran mayoría de los esclavizados africanos a los neotrópicos y los subtropicos americanos. La mayor parte de esta región se distingue de las tierras ubicadas a latitudes más altas por una relativa falta de variación estacional en la duración del día a lo largo del año, un rango más limitado de condiciones climáticas (precipitación y temperatura), procesos de climatización asociados con la formación del suelo, con sus consiguientes patrones de vegetación en general y una biodiversidad relativamente alta de plantas y animales, en particular. A diferencia de los esclavistas europeos y de un alto porcentaje de euroamericanos, la abrumadora mayoría de los africanos que llegaron al Nuevo Mundo también provenía de espacios tropicales similares, fundamentalmente del África subsahariana, hasta el área del Congo. Estas dos regiones tropicales no eran biogeográficamente iguales, por supuesto, pero los africanos se encontraron con ambientes en el Nuevo Mundo –estuarios, manglares y bosques de palmeras, pantanos, sabanas húmedas y secas, bosques tropicales secos y húmedos– que les resultaron relativamente familiares. Aunque América Latina y África comparten

apenas cientos de especies de plantas, diecinueve géneros de quince familias botánicas se encuentran en ambas regiones y comparten casi el 70 por ciento del total de sus familias (Carney y Rosomoff, 2009: 89; Van Andel et al., 2014: E5350). Esto significa que muchas plantas estaban taxonómicamente relacionadas y que pueden haber compartido su aspecto, sus asociaciones biogeográficas y las propiedades que los africanos supieron entender y empezar a usar (Moret, 2012: 221).

Cualesquiera que hayan sido las diferencias florísticas entre los trópicos de África y América, Voeks (2012: 396-97) sostiene que “los paisajes antropogénicos de la América tropical [ya] eran florísticamente similares a sus contrapartes subsaharianos para cuando el contingente más grande de los esclavos” llegaron a América (1780-1830). La transferencia bidireccional de plantas –tanto intencional como accidental– produjo una “reorganización total y un enriquecimiento sustancial de los paisajes humanizados de las latitudes tropicales” (Voeks, 2012: 407). Como se mencionó anteriormente, esta visión está respaldada por el reciente análisis de unas 2.350 plantas afrosurinamesas llevado a cabo por van Andel et al. (2014; véanse también Van Andel 2015; Van Andel, Van der Velden y Reijers, 2016). Sus trabajos demuestran que los esclavos africanos nombraron y, por lo tanto, reconocieron partes sustanciales de la flora del Nuevo Mundo en base a su conocimiento de las plantas y sus propiedades que trajeron de África. Sin embargo, el otro argumento que se considera en esta investigación es que los pueblos africanos utilizaron y transfirieron a sus descendientes capacidades de adaptación y conocimiento ambiental que les permitieron responder culturalmente a espacios, tipos de suelo, propiedades de plantas y comportamientos de animales desconocidos; en suma, a adaptarse a los ambientes del Nuevo Mundo (Knight 2010, 64; Carney y Rosomoff, 2009). Dado que los africanos fueron traídos desde un “paisaje tropical o subtropical a otro y eran obviamente muy versados en las exigencias de los cultivos y el forraje tropical”, Voeks y Rashford consideran “paradójico que sean considerados transportadores tan ineficaces de habilidades agrícolas y etnobotánicas comparados con los europeos” (Voeks y Rashford, 2012b: 4). Este estudio revisionista nos brinda una mejor base biogeográfica para entender cómo los afrodescendientes establecieron relaciones físicas y emotivas con los ambientes neotropicales, incluso en ausencia de una exhaustiva documentación escrita.

La tenacidad, por cierto subestimada, con la que los cultígenos africanos cruzaron el Atlántico y encontraron la manera de instalarse en los sistemas de cultivo americanos y, sobre todo, en los “jardines botánicos de los desposeídos”, ha sido el foco de interés de

los trabajos de Judith Carney a lo largo de las últimas tres décadas (véanse también van Andel, van der Velden y Reijers, 2016). El trabajo de Carney sugiere que prácticamente cada barco esclavista que llegaba a América transportaba plantas africanas para usarlas como alimento, aderezos, elementos para armar literas, remedios y combustible. De esta manera, “los barcos esclavistas se convirtieron en vehículos involuntarios del legado botánico de África llevando a América semillas, tubérculos y a las personas que los valoraban” (Carney y Rosomoff, 2009: 66; Carney, 2012). Esta dimensión del Intercambio Colombino ocurrió relativamente rápido en toda la cuenca del Caribe y en el nordeste de Brasil (Price, 1991; Voeks, 1997: 22; Carney y Rosomoff, 2009: 91-96).

Aunque algunas introducciones de especies pueden haber sido instigadas por europeos y euroamericanos, Carney y Rosomoff sostienen que el conocimiento africano fue el verdadero promotor de sus ideas sobre las plantas tropicales con las que se toparon. El trabajo de Carney y Rosomoff resume lo que se sabe sobre cómo los cultígenos africanos, como el sorgo, mijo, boniato, sandía, quimbombó y arroz africano (*Oryza glaberrima*), variedades de frijoles y otras plantas útiles como el ricino, palma aceitera africana y la pimienta malagueta, encontraron rápidamente un hogar en los huertos neotropicales de los afrodescendientes (véanse también van Andel, Van der Velden y Reijers, 2016). Los autores también analizan los cultivos tropicales originarios del sur, este y sudeste asiático hace miles de años atrás, que llegaron a América por primera vez a través de África y del conocimiento africano, como ha sido el caso del sésamo, el plátano y el banano (*Musa spp.*), el arroz asiático (*Oryza sativa*), la berenjena, el tamarindo, el taro (*Colocasia esculenta*) y el ñame asiático (*Dioscorea spp.*) (Carney y Rosomoff, 2009; véase también Newson y Minchin, 2007). Como lo expresaron Carney y Rosomoff, los dueños de plantaciones a menudo se toparon por primera vez con cultivos africanos en los campos de sus esclavos, donde “se desarrolló un mundo desconocido de cultivos [...] con la lucha de las primeras generaciones de esclavos africanos por asegurarse la disponibilidad de alimentos” (Carney y Rosomoff, 2009: 125).

Los agroecosistemas tropicales que gestaron los afrodescendientes no fueron una simple transferencia de un lugar a otro, ni se hicieron en forma aislada respecto de otros pueblos. Algunos de los primeros africanos en América aprendieron de los amerindios sobre los ambientes y cultivos del Nuevo Mundo. Muchos africanos que cruzaron el Atlántico como esclavos antes de 1680 trabajaron en estrecho contacto con los amerindios en la minería del oro (West,

1952; Sharp, 1976; Newson, 1982; Friedemann, 1993, 1998; Lane, 2002, 2005), en la cría de ganado (Guitar, 2006: 47; Brockington, 2008; Sluyter, 2012a, 2015), en la agricultura (Schwartz, 1985; Guitar, 2006; Lokken, 2008; Brockington, 2008; Hawthorne, 2010; Knight, 2010; Wheat, 2016), y en otras tareas, a veces incluso como adversarios (Schwartz y Langfur, 2005; Restall, 2009; Zabala, 2010). Cabe recordar que alrededor de la mitad de los africanos traídos a América antes de 1640 fueron destinados a lo que hoy es México y América Central, donde las poblaciones indígenas eran numerosas (Carroll, 2001; Cáceres, 2001; Restall, 2005, 2009). Mientras tanto, muchos de los primeros asentamientos de esclavos fugitivos en América estaban formados por africanos y amerindios, no siempre con su consentimiento mutuo (Hulme y Whitehead, 1992; Price, 1996; Lane, 2002; Landers, 1999, 2000, 2005a, 2006; Weik, 2004; Guitar, 2006; Beatty Medina, 2006; Sweet, 2007; Funari, 2007; Lokken, 2004, 2008, 2010; Offen, 2011b, 2015; Thornton, 2017). Ese contacto precoz habría afectado las formas posteriores de adaptación, incluso en otras partes del Caribe, como Cuba y la Española, donde ya no vivían pueblos indígenas (Corzo, 2003; Andrews, 2004: 74; Weik, 2004; Singleton, 2010). La “importancia acumulativa de esta fusión de sistemas de conocimiento amerindio y africano [puede verse] en la larga tradición medicinal homeopática de la región de la cuenca del Caribe” (Carney y Rosomoff, 2009: 89). Las circunstancias y los sitios donde tuvieron lugar las interacciones entre africanos y amerindios fueron tan diversos como frecuentes, pero cuando los africanos reemplazaron a los amerindios en el Caribe se volvieron, según Carney (2010: 108), “los custodios de los sistemas del saber botánico [amerindio], incluidos sus logros en materia de subsistencia”.

Como vimos en la sección anterior, muchos pueblos africanos se propusieron crear y domesticar los lugares americanos poblándolos de espíritus familiares. Una parte fundamental de la creación de paisajes culturales significativos fue la subsistencia, la cría de animales y la preparación de los propios alimentos. Por ejemplo, entre los cimarrones, Price encuentra que las actividades de subsistencia estaban “profundamente impregnadas de significado social y cultural”, especialmente para las mujeres (Price, 1991: 123), y no hay ninguna razón para pensar que este no haya sido el caso para todos los afrodescendientes. Para Carney, “la subsistencia revela la centralidad del Atlántico africano como una unidad histórico-geográfica de identidad, memoria y resistencia” (Carney, 2010: 108). La subsistencia implica un grado de autonomía y brinda la oportunidad de transmitir alimentos y platos con sabores de otros lugares y otros momentos. La

importancia de la comida entre todos los pueblos de la diáspora es bien conocida, ya que los migrantes siempre traen consigo sus preferencias dietéticas y prácticas culinarias:

Estas tradiciones rara vez se abandonan, incluso cuando las preferencias alimentarias no pueden reconstituirse por completo. La comida da expresión material a las formas en que los exiliados conmemoran el pasado y modelan las nuevas identidades en medio de culturas, dietas e idiomas extranjeros. La comida está investida de un lazo simbólico con la tierra natal que se ha dejado atrás o perdido para siempre. El énfasis en la trascendencia de los alimentos y las formas familiares de preparación de los alimentos colma los platos de memoria con la que los inmigrantes conectan el pasado y el presente (Carney y Rosomoff, 2009: 185).

La preferencia de los esclavos por sus propios alimentos y la posibilidad de cultivarlos ellos mismos, se conjugaron con el interés de sus amos en limitar su responsabilidad por la alimentación de los esclavos y en disminuir su resentimiento. Como lo expresaron los dueños de plantaciones en el estado de Río de Janeiro, “los esclavos que tienen [sus tierras para abastecerse] no huyen ni crean problemas”; las parcelas de tierra “los distraen un poco de la esclavitud y los engañan haciéndoles creer que tienen un pequeño derecho a la propiedad” (Andrews, 2004: 26). Para los esclavos, “era evidente la ventaja de contar con un suministro de alimentos más seguro y abundante, con dinero de la venta de excedentes y períodos de actividad no supervisada” (Marshall, 1993: 205).

La sabiduría convencional postula que los esclavos africanos primero se hicieron con el derecho de tener sus propios cultivos en el nordeste de Brasil. Esto se basa en el entendimiento de que cuando los holandeses huyeron del nordeste de Brasil en 1654 trajeron consigo la tradición del autoabastecimiento de los esclavos a las Guayanas y al Caribe, donde esa práctica se llamó “sistema pernambucano” (Barickman, 1994: 657; Thornton, 1998: 174; Carney y Rosomoff, 2009: 108, 127). Sin embargo, a principios del siglo XVIII, los portugueses todavía discutían si los dueños de plantaciones debían ofrecer a los esclavos un día libre para cultivar sus propios huertos (Schwartz, 1985: 137; Conrad, 1994: 58; Sweet, 2011: 46-47). Una investigación reciente llevada adelante por Wheat (2016) sugiere que los africanos –tanto libres como esclavos– de toda la cuenca del Caribe, durante el período comprendido entre 1570 y 1640, aproximadamente, se ocupaban de cultivar y comercializar la mayoría de los cultivos de allí, lo que indica que la difusión del denominado sistema pernambucano

solo se aplica a las colonias no españolas del Caribe, pero esta advertencia no incluye la agricultura de subsistencia en los primeros años desde la llegada de los africanos a las colonias británicas, como en la Isla Providence (por ejemplo, Offen, 2011b). Otras regiones de la América ibérica, particularmente las áreas ricas en minería, como Venezuela o Minas Gerais, a menudo ignoraban estas convenciones en materia de aprovisionamiento (Berlin y Morgan, 1993: 26; Thornton, 1998: 168; Carney y Rosomoff, 2009: 82). En cambio, las áreas mineras más remotas, como el Chocó en el Pacífico colombiano, muchas veces necesitaban que los esclavos cultivaran sus propios alimentos (Sharpe, 1976: 133-35); sin embargo, la evidencia de que les estaba permitido hacerlo es contradictoria (Jiménez Meneses, 1998: 223-26). Muchos escenarios caribeños como Jamaica, la Guayana Francesa y las Islas de Barlovento se convirtieron en colonias “alimentadas en casa”, mientras que las sociedades esclavistas de las colonias británicas de Barbados y América del Norte se alimentaban con provisiones producidas en otros lugares (Marshall, 1993: 204; Barickman, 1994: 658). En cambio, muchos, si no la mayoría, de los afrodescendientes que vivían en las zonas rurales de la América española se ocupaban de cultivar, desde el inicio del comercio de esclavos, alimentos que no se destinaban a la exportación, y algunos hasta tenían acceso a sus propias parcelas. Esto era especialmente común en las misiones jesuíticas, y los jesuitas fueron los esclavistas más grandes de América Latina antes de su deportación en la década de los sesenta del siglo XVIII. Pero esto también sucedía en las estancias o haciendas, plantaciones de cacao, fincas suburbanas y en tierras ubicadas en zonas de frontera (Barickman, 1994; Díaz, 2000; Cáceres, 2000, 2001; Soulodre-La France, 2006; Brockington, 2008; Carney y Rosomoff, 2009; Lohse, 2014; Wheat, 2016). Los huertos personales ayudaron a gestar un sentido de pertenencia y un apego al lugar, a mejorar la dieta alimentaria y a instalar el derecho consuetudinario de legar y heredar la propiedad personal.

Gran parte de lo que sabemos sobre los huertos de los esclavos proviene del Caribe, donde los académicos han identificado tres tipos principales: huertos en terrenos comunes, huertos en barrancos y huertos familiares (Mintz, 1974; Marshall, 1993; Pulsipher, 1994; Heath y Bennett, 2000; Carney y Rosomoff, 2009).⁴ Los huertos en

4 Mi esperanza es que un día este campo y estas investigaciones arqueológicas se combinen mejor con el material de archivo usado por Wheat (2016: 180-215) para mostrar la profunda importancia que tuvo la producción de alimentos a manos de negros libres y esclavos de toda la cuenca del Caribe a mediados del siglo XVI.

tierras comunes eran planicies reservadas por los propietarios de las plantaciones para aumentar el suministro de alimentos calóricos como el ñame, la batata dulce, el plátano y la mandioca. En muchos casos, estas tierras no estaban al cuidado de los afrodescendientes, por lo que los otros dos tipos de huertos son más importantes para nuestro análisis. Aparentemente, a los dueños de las plantaciones les importaba muy poco dónde estaban los huertos de los que se abastecían a menos que hubiera excedentes en su producción y sus ventas compitieran con las cosechas de los pequeños productores blancos (Marshall, 1993: 207; Pulsipher, 1994: 207).⁵ Pero, para los esclavos, estos lugares “formaban un punto nodal en las relaciones sociales en situación de esclavitud, ya que permitía el surgimiento y desarrollo de sus prácticas, valores e intereses, así como la adopción de formas autónomas de organización y expresión” (Tomich, 1993: 234). Pulsipher pensó que las parcelas en los barrancos de Monserrat representaban un concepto completamente diferente de agricultura respecto de la practicada en las tierras comunes. Los huertos en los barrancos representaban “sistemas complejos de gestión ambiental ya que tomaban en cuenta el ángulo de la ladera [...] la disponibilidad de humedad, los ciclos de fertilidad del suelo, los patrones del viento, las fases lunares propicias para plantar, cuidar y cosechar y los requerimientos ecológicos específicos de decenas de especies” (Pulsipher, 1994: 210). Tal vez inspirado en los sentimientos de sus colaboradores, Pulsipher aseveró que el cultivo de los esclavos “en las laderas altas y remotas en las primeras horas de la madrugada despierta sentimientos de libertad e independencia, de afinidad con la naturaleza, de solidaridad entre los negros en paisajes que los blancos rara vez pisan. Los cultivadores se sienten cerca de sus antepasados que trabajaron en los mismos lugares y sus labores les dan esa sensación de prosperidad que simboliza la abundancia de alimento” (Pulsipher, 1994: 217).

Los huertos familiares que atendían los afrodescendientes contenían un sinfín de geografías culturales en miniatura. Heath y Bennett (2000: 38) definen un huerto familiar “como el área de tierra, delimitada y en general encerrada, que rodea una estructura doméstica y es considerado una extensión de esa vivienda”. Esa parcela

5 Puede parecer paradójico que los dueños de las plantaciones se preocuparan por el bienestar de sus anteriores sirvientes no remunerados (*indentured servants*) una vez terminados sus contratos, pero sabemos que en todo el Caribe había un sentimiento compartido de ansiedad muy arraigado sobre las mayorías negras y así muchas veces se ocupaban de atender las dificultades económicas de los pequeños productores y artesanos blancos.

tiene “usos personales o grupales particulares, lo que incluye, pero no se limita a, la producción y preparación de alimentos, al cuidado y mantenimiento de animales, a las tareas domésticas, al almacenamiento, a la recreación y al goce estético. Es a la vez una parte del complejo doméstico y un espacio de mediación entre el mundo natural y público y el mundo construido y privado de la vivienda”. Y, al igual que hoy, “darle forma a esa parcela de tierra de uno es una acción cargada de significado” (Heath y Bennett, 2000: 38; véase también Mintz, 1974: 247). Sabemos que los huertos familiares contenían plantas y árboles; verduras y hortalizas; plantas sembradas para usar como medicinas, tés, aromatizantes, colorantes, cosméticos, jabones, champús, fibras y recipientes; y plantas cultivadas para tareas domésticas como fabricar sogas, barrer, fregar ollas, cargar cosas en la cabeza con la ayuda de almohadillas y envolver alimentos. Los árboles que daban sombra como el cocotero, el banano y el plátano fueron particularmente populares (Pulsipher, 1994: 214; Heath y Bennett, 2000: 40; Carney y Rosomoff, 2009).⁶ De acuerdo con hallazgos arqueológicos, los huertos familiares conservan “evidencia de las actividades comunitarias y del tiempo dedicado al cuidado de las plantas, a realizar quehaceres y a forjar y mantener amistades” (Heath y Bennett, 2000: 51; véanse también Armstrong, 1999: 179; Chan, 2007: 28).

Los residentes y viajeros en tiempos de la colonia solían comentar acerca de los huertos en los asentamientos de los esclavizados y del orgullo que sentían sus dueños por ellos. Al escribir sobre Jamaica en la segunda mitad del siglo XVIII, Bryan Edwards, un residente que llevaba largo tiempo en la región, contó que “las cabañas de los negros generalmente componen una pequeña aldea [...]. Rara vez le daban importancia al orden, pero al estar siempre entremezclados con árboles frutales, particularmente plátanos, aguacates y naranjos (los negros eran los dueños de lo plantado y de las propiedades) a veces tienen una apariencia agradable y pintoresca” (Heath y Bennett, 2000: 40; véanse también Pulsipher; 1994: 214; Brown, 2010: 115-21). Al escribir sobre los huertos familiares de las casas que encontró en el Caribe en la década de los cincuenta, Mintz posiblemente evoca la forma en que esos *lugares* constituían el corazón de la vida comunitaria en el pasado: “allí se toman decisiones, se preparan los alimentos y se come, el grupo familiar –cualquiera sea su composición– se reúne, duerme y socializa, los niños son concebidos

6 Los bananos y plátanos (*Musa spp.*) en sus numerosas variedades no son árboles, sino los arbustos más grandes del mundo.

y nacen, la muerte se ritualiza [...]. Juntos, la casa y la parcela del huerto forman un núcleo dentro del cual la cultura se expresa, se perpetúa, cambia y se reintegra” (Mintz, 1974: 231-232).

Los huertos de los negros libres y esclavos también producían excedentes que ayudaban a abastecer a la sociedad colonial, aumentaban sus oportunidades económicas y les proporcionaba mayor autonomía. Las mujeres han recibido, con justicia, atención especial en este sentido (Berlin y Morgan, 1993; Gaspar y Hine, 1996, 2004; Carney y Rosomoff, 2009; Wheat, 2016). En Saint-Domingue, “mujeres de color libres que poseían pequeñas parcelas rurales se ganaban la vida cultivando en sus huertos [...]. Producían suficientes frutas y verduras para alimentarse y abastecer los mercados de la ciudad” (Socolow, 1996: 282). A lo largo del Recôncavo –los fértiles cañaverales en los alrededores de la Bahía de Todos los Santos, en la Capitanía de Bahía–, las tierras donde se abastecían los esclavos, llamadas *roças*, contribuyeron significativamente a la alimentación de los esclavos y a alimentar a las poblaciones urbanas de Salvador y otros lugares (Barickman, 1994, 1998; Graham, 2010). Tal como vimos anteriormente, los afrodescendientes y *quilombolas* libres también producían abundantes cosechas en estas zonas, especialmente en el extremo sur del Recôncavo. Richard Graham sugiere que las personas libres de ascendencia africana tenían pocas oportunidades económicas fuera de la agricultura, y muchos prosperaron cultivando mandioca en aquellos suelos que eran más pobres y comercializando la harina (*farinha*) (Graham, 2010: 86; véanse también Schwartz, 1985; Carney y Rosomoff, 2009: 128). Case Watkins (2015) examina esta historia en detalle. Muestra cómo la difusión y la importancia cultural de la palma aceitera africana, la extracción de los recursos de los manglares costeros por parte de los pueblos afrodescendientes y el uso del fuego en el cultivo de la mandioca se combinaron para crear condiciones favorables para la propagación de las palmas aceiteras africanas o *dendê* –que viene de la palabra en kimbundú *ndende*– y, por lo tanto, cómo las opciones, las preferencias y las prácticas de subsistencia y comercialización de los afrodescendientes crearon literalmente el distintivo paisaje de *dendê* que se extiende al sur de Jaguaripé hacia Ilhéus, a lo largo de la costa brasileña (Watkins, 2015: 32-34).

Las mujeres afrodescendientes de toda América Latina y el Caribe también cocinaban y vendían sus platos, lo que Carney y Rosomoff (2009: 177) llamaron “platos de la memoria de la diáspora africana”. El trabajo de Alejandro de la Fuente sugiere que tales actividades comenzaron muy tempranamente en la sociedad colonial cuando los amos permitieron a sus esclavos buscarse otros trabajos a cambio de

una parte de sus ganancias; a estos individuos se los llamaba “ganadores”. Ya en 1528, la Audiencia se quejaba de que muchos esclavos trabajaban en esta práctica en Santo Domingo (de la Fuente, 2008: 159). Al escribir sobre La Habana a principios del siglo XVII, de la Fuente encuentra que “los esclavos y los negros libres (o liberados) monopolizaban las ventas callejeras de alimentos, actividad que les permitió conocer el espacio urbano, construir redes sociales potencialmente valiosas y tener el control sobre una parte de su trabajo”. Las mujeres tuvieron una participación especialmente activa en este rol. Una petición ante el consejo municipal en 1601 afirmaba que más de 300 mujeres se ganaban la vida como “ganadoras” (de la Fuente, 2008: 154). En su mayor parte, los negros esclavos y libres que vivían en las afueras de La Habana cultivaban lo que luego vendían las ganadoras (Wheat, 2016: 191-97). Esta práctica urbana de preparar y vender platos de comida fue común entre los afrodescendientes de toda la región del Caribe y en Brasil (Reis, 2005; Wheat, 2016: 142-80).

Si bien escapa al eje central de este capítulo, cabe señalar que había muchos tipos diferentes de organizaciones afrolatinoamericanas, urbanas y coloniales relacionadas con las geografías culturales que ameritan más atención, como eran los cantos (grupos de trabajo), los cabildos de nación (consejos organizados por “nación” o etnia), las hermandades católicas, los templos de calundú, los barrios negros y los conventos. Estudios recientes han sugerido que estas geografías culturales fueron creadas por africanos y afrodescendientes esclavos y libres antes de 1820 en ciudades como La Habana, Cap Français (hoy Cabo Haitiano), Santo Domingo, Cartagena, Veracruz, Lima y en todas las ciudades brasileñas (por ejemplo: Reis, 1993, 2005; Gaspar y Hine, 1996; Vidal Ortega, 2002; Andrews, 2004; Van Deusen, 2004; Schwartz, 2006; Childs, 2006; Von Germeten, 2006; de la Fuente, 2008; Zabala, 2010; Cañizares-Esguerra, Childs y Sidbury, 2013; Díaz Burgos, 2013; Soulodre-La France, 2015; Wheat, 2016; Symanski, 2016).

IMPLICACIONES CONTEMPORÁNEAS DE LAS GEOGRAFÍAS CULTURALES AFROLATINOAMERICANAS

Desde finales de los años ochenta hasta hoy, diecisiete países latinoamericanos han sancionado reformas constitucionales para redefinirse como multiétnicos y pluriculturales. Esto ha abierto espacios políticos en los que muchos afrolatinoamericanos han propuesto agendas para lograr derechos culturales colectivos, específicamente a la tierra. Uno de los problemas que se presentan cuando se aboga por los derechos culturales colectivos en América Latina es la distinción entre “raza”

y “etnia” (Wade, 1997, Hooker, 2005, Mollett, 2013, Farfán-Santos, 2016, Goett, 2017). Para simplificar, hoy en muchas partes de América Latina, los afrodescendientes no son considerados como oriundos de la región y se los asocia con un fenotipo racial negro, mientras que a los amerindios se los considera “nativos” y se los asocia con una autenticidad étnica originaria. Esto, por supuesto, es irónico porque, en la época colonial, los españoles y los portugueses consideraban a los africanos “gentes de razón” y, por lo tanto, más cercanos a ellos mismos. En cambio, los españoles consideraban que los amerindios estaban en una categoría separada, por lo que a menudo se les permitía gobernarse a sí mismos a nivel de aldea dentro de una República de Indios, un concepto político no relacionado con el significado actual de república. Los afrodescendientes –salvo raras excepciones (véase Landers, 2006)– vivían como miembros de la República de los Españoles. Por lo tanto, la dualidad “de adentro-de afuera” que se aplica hoy en día es la inversa de lo que era en el período colonial y esto afecta las estrategias, los discursos y los aparatos jurídicos dentro de los cuales los afrolatinoamericanos luchan actualmente por sus derechos colectivos a la tierra, así como muchos amerindios confían en su estado político anterior y distintivo para reclamar derechos ancestrales a las tierras y los territorios tradicionales.

El importante lenguaje de las nuevas constituciones y convenciones internacionales cosifica aún más las percepciones sobre las diferencias entre raza y etnicidad que separan a afrodescendientes de amerindios y alienta una política impregnada de geografías culturales pasadas, algunas de las cuales son solo imaginadas y discrepan con la narrativa que aquí se proporciona. Para avanzar en este esquema de clasificación diferencial, muchos grupos afrodescendientes que luchan por sus derechos colectivos a la tierra han suscrito la idealización del aislamiento y la independencia de los cimarrones. Debido a que las mitologías nacionales y muchas élites han tomado a los cimarrones como símbolos de la resistencia al dominio colonial, ciertos tipos de comunidades cimarronas han recibido una suerte de estatus privilegiado dentro de la división conceptual afroamericana. En algunos casos, estas comunidades también recibieron el reconocimiento a los derechos culturales colectivos sobre la tierra en formas que otros afrodescendientes no consiguieron. Esto se relaciona, en parte, con su percepción de proximidad espacial y cultural con los pueblos amerindios, su historia de autogobierno y su identidad ambientalista. Esta última posición suma una dimensión internacional importante de apoyo a las luchas territoriales de los afrolatinoamericanos en muchos países neotropicales. Al residir en áreas ostensiblemente “naturales” y

reclamar la titularidad sobre esas tierras, muchos afrodescendientes cimarrones y rurales encajan en la mitología de rebeldes desafiantes que viven en armonía con la naturaleza. Tales constructos conceptuales han determinado en gran medida a qué grupos de afrodescendientes el Estado les ha reconocido y protegido sus derechos colectivos a la tierra y a cuáles no.

En Brasil, por ejemplo, el artículo transitorio 68 de la Constitución de 1988 otorgó derechos de propiedad a los descendientes de integrantes de quilombos que todavía están ocupando esas tierras. Tal como explica Elizabeth Farfán-Santos (2016), las leyes subsiguientes definieron al “descendiente de quilombo” y, en la actualidad se han reconocido a casi dos mil comunidades descendientes de quilombos, aunque menos del diez por ciento han recibido sus títulos de propiedad colectiva de la tierra (Futemana, Munari y Adams, 2015). Los arduos y costosos procedimientos jurídicos en los que se debe incurrir para probar que se descende de quilombolas, enfrentar el riesgo continuo de ocupación y la resistencia de los terratenientes ricos han limitado el éxito de una política que, de otro modo, sería progresista, y a la vez han provocado que la mayoría de los afrodescendientes en Brasil no se vieran beneficiados por tales políticas.

En el estudio de Farfán-Santos (2016: 7), en el que se examina el proceso de probar que se descende de los quilombolas de Grande Paraguaçu en Bahía, la autora encuentra que los “quilombolas quieren que el Estado y la sociedad vean sus derechos exactamente como lo que son: una reparación frente a cientos de años de exclusión del derecho de los negros brasileños a poseer tierras y la recuperación de una ascendencia cultural y un pasado, un reclamo legítimo de espacio e identidad cultural y racial”. Que esto no haya sucedido sugiere que pueden sancionarse e implementarse leyes progresistas que promuevan los derechos a la tierra de los afrolatinoamericanos que afectan a la mayoría de los ciudadanos solo en la medida en que no desafíen el *statu quo* de los privilegios y el poder de los blancos. En esta ideología dominante se permite el reconocimiento de los derechos afrolatinoamericanos y la devolución de tierras cuando se supone que eso ocurre “allá lejos”, en bosques distantes que no suponen un reto para el *statu quo*. Esta imaginación geohistórica, como se muestra en este ensayo, se basa en una interpretación distorsionada de cómo los africanos y afrodescendientes –incluso los negros cimarrones– crearon y recrearon sus propias geografías culturales como miembros activos de la sociedad colonial en todo el hemisferio.

Este alcance limitado de los recientes cambios jurídicos se aplica también a otros países latinoamericanos con historias importantes

que involucran a pueblos afrodescendientes. En Colombia, por ejemplo, solo los afrodescendientes que residen en la cuenca del Pacífico recibieron el reconocimiento a sus derechos colectivos a la tierra en virtud de la famosa Ley 70 de 1993 (posterior a la reforma constitucional de 1991); sin embargo, la mayoría de los afrocolombianos viven fuera de esta región. La complejidad de este desarrollo y, específicamente, la sanción de la Ley 70 eludieron la distinción entre raza y etnia al implícitamente intelectualizar a los afrodescendientes del Pacífico colombiano pensándolos como “nativos del lugar” (Offen, 2003: 57) y, de hecho, viendo su situación como “similar a la de los indígenas”. Muchos ambientalistas y académicos durante el período previo a la sanción de la Ley 70 apoyaron esta posición, defendiendo el tronco del asentamiento ribereño descrito anteriormente en este capítulo como una adaptación ecológica ideal. Este desarrollo histórico –que supone una adaptación adecuada a un ambiente desafiante– ayudó a justificar el derecho dentro del tronco a los territorios colectivos reclamados por los afrocolombianos en la cuenca del Pacífico, porque eso habría de contribuir a la conservación del medio ambiente en una de las regiones con mayor biodiversidad del planeta (Offen, 2003, 2011a). De hecho, tras la aprobación del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989), muchos afrodescendientes que vivían en zonas rurales y biodiversas de América Latina buscaron explícitamente emular los discursos indígenas sobre la custodia de la naturaleza, la diferencia cultural y la autenticidad étnica para apelar al reconocimiento de sus derechos territoriales. Por un lado, esto fue políticamente astuto y, en algunos casos, se trataba de prácticas ambientales sostenibles genuinamente validadas, pero por otro lado estableció un legado difícil de defender para los afrocolombianos que viven fuera de la cuenca del Pacífico.

En Nicaragua, ni los mosquitos ni los criollos afrodescendientes se consideran a sí mismos o por otros como cimarrones y, en cambio, son considerados por muchos como forasteros, “gente de afuera”, que históricamente han colaborado con intereses extranjeros en la región oriental del país. Por lo tanto, para simplificar una compleja mitología nacional a la que no puedo hacer justicia aquí, los mosquitos hacen grandes esfuerzos para diferenciarse de los criollos afrodescendientes de la región a pesar de guardar muchas similitudes históricas con ellos. En efecto, los mosquitos se consideran simplemente “indios”, un préstamo del inglés utilizado en el idioma mosquito para referirse a los amerindios, a pesar de su larga historia de mestizaje con diferentes pueblos. Del mismo modo, para ayudar a establecer su propia legitimidad ante el Estado, que a menudo los considera recién llegados

de las Indias Occidentales, muchos criollos se empeñan en mostrar a sus propios ancestros indígenas. En ambos casos, las importantes geografías culturales creadas en Nicaragua por los afrodescendientes, ya sean mosquitos o criollos, son minimizadas, subestimadas o tapadas por los mitos nacionales del mestizaje, por el historial de las intervenciones extranjeras y por los esfuerzos estatales por promover la integración territorial (Gordon, 1998; Offen, 2004; Hooker, 2005; Gudmundson y Wolfe, 2010; Capítulo 4 en este volumen). En resumen, a diferencia de los garífunas de la vecina Honduras, que en palabras de Mark Anderson se enorgullecen de ser “negros e indígenas” (Anderson, 2009, véase también Mollet, 2013), los mosquitos generalmente reniegan de sus ancestros africanos por razones históricas multifacéticas que se han potenciado con algunas formas de racismo más recientes. Afortunadamente, la investigación aquí descrita tiene el potencial de contribuir a una imagen más inclusiva e integradora de los afrodescendientes en América Latina, particularmente con respecto a la tierra, y reducir la brecha entre “los de adentro” y “los de afuera” que enfrenta a los afrolatinoamericanos contra los amerindios para beneficio de la sociedad dominante.

El trabajo que tenemos por delante con el fin de conectar las geografías culturales de la Afrolatinoamérica colonial aquí analizadas con las del presente debería incluir al menos seis tareas diferentes: 1) documentar cómo los distintos lugares permanecieron conectados con África durante el siglo XIX a través de la continua migración forzada de africanos, así como las relaciones diaspóricas que se mantuvieron tras el fin del comercio de esclavos; los casos de Cuba y Brasil son particularmente pertinentes para este propósito; 2) distinguir entre las sociedades donde el comercio de esclavos pasó a ser menos importante que la dinámica interna de sociedades coloniales tardías a la hora de configurar la vida de los afrodescendientes; para esta tarea me vienen a la mente los casos de México y Perú; 3) hacer frente a las luchas afrolatinoamericanas por conservar las tierras y los recursos adquiridos después de la independencia y tras la abolición de la esclavitud frente a las reformas económicas liberales de la segunda mitad del siglo XIX; 4) examinar la proletarianización negra y las tasas diferencialmente más altas de urbanización de las comunidades negras a fines del siglo XIX –en parte como resultado directo de las reformas económicas liberales aplicadas a las zonas rurales–, así como las nuevas organizaciones y movimientos sociales y políticos que surgieron en los espacios urbanos, lo que incluye la consolidación de las instituciones religiosas de origen africano; 5) registrar los impactos de las formas más ideológicas, “científicas” y sistémicas del racismo y la

negación de sus derechos plenos como ciudadanos de naciones emergentes; y 6) detallar de manera más metódica cómo las ideas sobre las geografías culturales del pasado inspiran hoy la acción política, tanto de los propios afrodescendientes como de las instituciones que reproducen a la sociedad dominante.

BIBLIOGRAFÍA

- Amaral, A. L. 2016 "The Archaeology of a Maroon Reducción: Colonial Beginnings to Present Day Ruination", Tesis doctoral, University of Chicago.
- Anderson, J. L. 2012 *Mahogany: The Costs of Luxury in Early America* (Cambridge: Harvard University Press).
- Anderson, M. 2009 *Black and Indigenous: Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Anderson, R. N. 1996 "The *Quilombo* of Palmares: A New Overview of Maroon Society in Seventeenth-Century Brazil" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 28, N° 3: 545-66.
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America* (Oxford: Oxford University Press).
- Armstrong, D. V. 1999 "Archaeology and Ethnohistory of the Caribbean Plantation" en Singleton, T. A. (ed.) "*I, Too, Am America*": *Archaeological Studies of African-American Life* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Barickman, B. J. 1994 "A Bit of Land, Which They Call Roça': Slave Provision Grounds in the Bahian Recôncavo, 1760-1840" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 74, N° 4: 649-87.
- Barickman, B. J. 1998 *A Bahian Counterpoint: Sugar, Tobacco, Cassava, and Slavery in the Recôncavo, 1780-1860* (Stanford: Stanford University Press).
- Beatty-Medina, C. 2006 "Caught between Rivals: The Spanish-African Maroon Competition for Captive Indian Labor in the Region of Esmeraldas during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries" en *The Americas*, Vol. 63, N° 1: 113-36.
- Beatty-Medina, C. 2009 "Maroon Chief Alonso de Illescas' Letter to the Crown, 1586" en McKnight, K. J. y Garofalo, L. J. (eds.) *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812* (Indianapolis: Hackett Publishing Co.).
- Bennett, H. L. 2003 *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640* (Bloomington: University of Indiana Press).

- Berlin, I. y Morgan, P. D. 1993 "Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas" en Berlin, I. y Morgan, P. D. (eds.) *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Bilby, K. M. 2005 *True-Born Maroons* (Gainesville: University Press of Florida) [Prólogo de K. Yelvington].
- Bolland, O. N. 1977 *The Formation of a Colonial Society: Belize, from Conquest to Crown Colony* (Baltimore: The J. Hopkins University Press).
- Borrega Plá, M. del C. 1973 *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII* (Seville: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla).
- Bristol, J. 2007 *Christians, Blasphemers, and Witches: Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventeenth Century* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Brockington, L. G. 2008 *Blacks, Indians, and Spaniards in the Eastern Andes: Reclaiming the Forgotten in Colonial Mizque, 1550-1782* (Lincoln: University of Nebraska Press).
- Brown, R. M. 2012 *African-Atlantic Cultures and the South Carolina Lowcountry* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Brown, V. 2010 *The Reaper's Garden: Death and Power in the World of Atlantic Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Brown, V. 2015 "Mapping a Slave Revolt: Visualizing Spatial History through the Archives of Slavery" en *Social Text*, Vol. 33, N° 4: 134-41.
- Bryant, S. K.; O'Toole, R. S. y Vinson III, B. (eds.) 2012 *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora* (Bloomington: University of Illinois Press).
- Butzer, K. W. (ed.) 1992 "The Americas before and after 1492: Current Geographical Research" en *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 82, N° 3: 345-568, Número especial.
- Cáceres Gómez, R. 2000 *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII* (México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia).
- Cáceres Gómez, R. 2010 "Slavery and Social Differentiation: Slave Wages in Omoa" en Gudmundson, L. y Wolfe, J. (eds.) *Blacks and Blackness in Central America: Between Race and Place* (Durham: Duke University Press).
- Cáceres Gómez, R. (ed.) 2001 *Rutas de la esclavitud en Africa y América Latina* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica).

- Candido, M. P. 2015 *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Cañizares-Esguerra, J. Childs, M. D. y Sidbury, J. (eds.) 2013 *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Carney, J. A. 2001 *Black Rice: The African Origins of Rice Cultivation in the Americas* (Cambridge: Harvard University Press).
- Carney, J. A. 2003 "African Traditional Plant Knowledge in the Circum-Caribbean Region" en *Journal of Ethnobiology*, Vol. 23, N° 2: 167-85.
- Carney, J. A. 2004 "'With Grains in Her Hair': Rice in Colonial Brazil" en *Slavery and Abolition*, Vol. 25, N° 1: 1-27.
- Carney, J. A. 2005 "Rice and Memory in the Age of Enslavement: Atlantic Passages to Suriname" en *Slavery and Abolition*, Vol. 26, N° 3: 325 - 48.
- Carney, J. A. 2010 "Landscapes and Places of Memory: African Diaspora Research and Geography" en Olaniyan, T. y Sweet, J. H. (eds.) *African Diaspora and the Disciplines* (Bloomington: Indiana University Press).
- Carney, J. A. 2012 "Seeds of Memory: Botanical Legacies of the African Diaspora" en Voeks, R. y Rashford, J. (eds.) *African Ethnobotany in the Americas* (Nueva York: Springer).
- Carney, J. A. y Rangan, H. 2015 "Situating African Agency in Environmental History" en *Environment and History*, Vol. 21, N° 1: 1-11.
- Carney, J. A. y Rosomoff, R. N. 2009 *In the Shadow of Slavery: Africa's Botanical Legacy in the Atlantic World* (Berkeley: University of California Press).
- Carney, J. A. y Voeks, R. A. 2003 "Landscape Legacies of the African Diaspora in Brazil" en *Progress in Human Geography*, Vol. 27, N° 2: 139-52.
- Carroll, P. J. 2001 *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity, and Regional Development, 1570-1830* (Austin: University of Texas Press) Segunda edición.
- Chan, A. A. 2007 "Bringing the Out Kitchen In? The Experiential Landscapes of Black and White New England" en Ogundiran, A. y Falola, T. (eds.) *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora* (Bloomington: Indiana University Press).
- Childs, M. D. 2006 "'The Defects of Being a Black Creole': The Degrees of African Identity in the Cuban *Cabildos de Nación*, 1790-1820" en Landers J. G. y Robinson, B. M. (eds.) *Slaves*,

- Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Conrad, R. E., (ed.) 1994 *Children of God's Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil* (University Park: Pennsylvania State University Press) Segunda edición.
- Corzo, G. la R. 2003 [1988] *Runaway Slave Settlements in Cuba: Resistance and Repression* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Cromwell, J. 2014 "More than Slaves and Sugar: Recent Historiography of the Trans-imperial Caribbean and Its Sinew Populations" en *History Compass*, Vol. 12, N° 10: 770-83.
- Dawson, K. 2006 "Enslaved Swimmers and Divers in the Atlantic World" en *Journal of American History*, Vol. 92, N° 4: 1.327-55.
- Dawson, K. 2013 "The Cultural Geography of Enslaved Ship Pilots" en Cañizares-Esguerra, J. Childs, M. D. y Sidbury, J. (eds.) *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade 163-84* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- de la Fuente, A. 2008 *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Díaz, M. E. 2000 *The Virgin, the King, and the Royal Slaves of El Cobre: Negotiating Freedom in Colonial Cuba, 1670-1780* (Stanford: Stanford University Press).
- Díaz Burgos, A. 2013 "A Cartography of Sorcery: Mapping the First *Auto de Fe* in Cartagena de Indias, 1614" en *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 1, N° 3: 243-72.
- Diouf, S. A. 2014 *Slavery's Exiles: The Story of the American Maroon* (Nueva York: New York University Press).
- Dos Anjos, A. y Sanzio, R. 2005 *Territórios das Comunidades Quilombolas do Brasil: Segunda Configuração Espacial* (Brasília: Mapas Editora y Consultoria).
- Dym, J. y Offen, K. 2012 "Maps and the Teaching of Latin American History" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 92, N° 2: 213-44.
- Dym, J. y Offen, K. (eds.) 2011 *Mapping Latin America: A Cartographic Reader* (Chicago: University of Chicago Press).
- Eltis, D. 2000 *The Rise of African Slavery in the Americas* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Eltis, D. et al. (eds.) 1999 *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database on CD-ROM Set and Guidebook* (Nueva York: Cambridge University Press).

- Eltis, D. et al. 2013 *Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database* (Atlanta: Emory University) En <www.slavevoyages.org>.
- Eltis, D. y Richardson, D. 2010 *Atlas of the Transatlantic Slave Trade* (New Haven: Yale University Press).
- Falola, T. y Childs, M. D. (eds.) 2005 *The Yoruba Diaspora in The Atlantic World* (Bloomington: Indiana University Press).
- Farfán-Santos, E. 2016 *Black Bodies, Black Rights: The Politics of Quilombolismo in Contemporary Brazil* (Austin: University of Texas Press).
- Ferreira, R. 2014 *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Finamore, D. 2008 "Furnishing the Craftsmen: Slaves and Sailors in the Mahogany Trade" en *American Furniture*, pp. 61-87.
- Foote, K. E. et al. (eds.) 1994 *Re-Reading Cultural Geography* (Austin: University of Texas Press).
- Frank, Z. y Berry, W. 2010 "The Slave Market in Rio de Janeiro circa 1869: Context, Movement and Social Experience" en *Journal of Latin American Geography*, Vol. 9, N° 3: 85-110.
- Friedemann, N. S. d. 1998 "Gold Mining and Descent: Güelmambí, Nariño [Colombia]" en Whitten, N. E. y Torres, A. (eds.) *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations. Central America and Northern and Western South America, Vol. 1* (Bloomington: Indiana University Press).
- Funari, P. P. 2007 "The Archaeological Study of the African Diaspora in Brazil" en Ogundiran, A. Falola, y T. (eds.) *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora* (Indianapolis: Indiana University Press).
- Futemana, C.; Munari, L. C. y Adams, C. 2015 "The Afro-Brazilian Collective Land: Analyzing Institutional Changes in the Past Two Hundred Years" en *Latin American Research Review*, Vol. 54, N° 4: 26-48.
- Garofalo, L. J. 2006 "Conjuring with Coca and the Inca: The Andeanization of Lima's Afro-Peruvian Ritual Specialists, 1580-1690" en *The Americas*, Vol. 63, N° 1: 53-80.
- Gaspar, D. B. y Hine, D. C. (eds.) 1996 *More than Chattel: Black Women and Slavery in the Americas* (Bloomington: Indiana University Press).
- Gaspar, D. B. y Hine, D. C. (eds.) 2004 *Beyond Bondage: Free Women of Color in the Americas*. Urbana, IL: University of Illinois Press).

- Geggus, D. 2013 "The Slaves and Free People of Color of Cap Français" en Cañizares-Esguerra, J.; Childs, M. D. y Sidbury, J. (eds.) *En The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Goett, J. 2017 *Black Autonomy: Race, Gender, and Afro-Nicaraguan Activism* (Stanford: Stanford University Press).
- Gómez, P. F. 2015 "Healing, African American" en Miller, J. C. (ed.) *The Princeton Companion to Atlantic History* (Princeton: Princeton University Press).
- Gordon, E. T. 1998 *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community* (Austin: University of Texas Press).
- Graham, R. 2010 *Feeding the City: From Street Market to Liberal Reform in Salvador, Brazil, 1780-1860* (Austin: University of Texas Press).
- Gudmundson, L. y Wolfe, J. (eds.) 2010 *Blacks and Blackness in Central America: Between Race and Place* (Durham: Duke University Press).
- Guengerich, S. V. 2009 "The Witchcraft Trials of Paula de Eguiluz, a Black Woman, in Cartagena de Indias, 1620-1636" en McKnight, K. J. y Garofalo, L. J. (eds.) *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812* (Indianapolis: Hackett Publishing Co.).
- Guitar, L. 2006 "Boiling it Down: Slavery on the First Commercial Sugarcane Ingenios in the Americas Hispaniola, 1530-45" en Landers, J. G. y Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Hanser, R. 2015 "Okomfo Anokye formed a tree to hide from the Akwamu: Priestly power, freedom, and enslavement in the Afro-Atlantic" en *Atlantic Studies*, Vol. 12, N° 4: 522-44.
- Hawthorne, W. 2010 *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Heath, B. J. y Bennett, A. 2000 "'The Little Spots Allow'd Them': The Archaeological Study of African American Yards" en *Historical Archaeology*, Vol. 34, N° 2: 38-55.
- Heywood, L. M., (ed.) 2002 *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Heywood, L. M. y Thornton, J. K. 2007 *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660* (Nueva York: Cambridge University Press).

- Higman, B. 2001 *Jamaica Surveyed: Plantation Maps and Plans of the Eighteenth and Nineteenth Centuries* (Kingston: University of the West Indies Press).
- Hooker, J. 2005 "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 37, N° 2: 285-310.
- Hopkins, D. M., P. y R., J. 2011 "The Application of GIS to the Reconstruction of the Slave-Plantation Economy of St. Croix, Danish West Indies" en *Historical Geography*, Vol. 39: 85-104.
- Hulme, P. y Whitehead, N. L. (eds.) 1992 *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the Present Day* (Oxford: Clarendon Press).
- Janzen, J. M. 2015 "Healing, African" en Miller, J. C. (ed.) *The Princeton Companion to Atlantic History* (Princeton: Princeton University Press).
- Jefferson, A. y Lokken, P. 2011 *Daily Life in Colonial Latin America* (Santa Barbara: Greenwood).
- Jiménez Meneses, O. 1998 "La conquista del estómago: Viandas, vituallas y ración negra, siglos XVII-XVIII" en Maya Restrepo, L. A. (ed.) *La Geografía Humana de Colombia: Los Afrocolombianos Vol. 6* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica).
- Jouve Martín, J. R. 2014 *The Black Doctors of Colonial Lima: Science, Race, and Writing in Colonial and Early Republican Peru* (Montreal: McGill-Queens University Press).
- Klein, H. S. y Vinson III, B. 2007 *African Slavery in Latin America and the Caribbean* (Nueva York: Oxford University Press) Segunda edición
- Knight, F. C. 2010 *Working the Diaspora: The Impact of African Labor on the Anglo-American World, 1650-1850* (Nueva York: New York University Press).
- Landers, J. G. 1999 *Black Society in Spanish Florida* (Champaign: University of Illinois Press).
- Landers, J. G. 2000 "Cimarrón Ethnicity and Cultural Adaptation in the Spanish Domains of the Circum-Caribbean, 1503-1763" en Lovejoy, P. E. (ed.) *Identity in the Shadow of Slavery* (Nueva York: Continuum).
- Landers, J. G. 2002 "The Central African Presence in Spanish Maroon Communities" en Heywood, L. M. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Landers, J. G. 2005a "Africans and Native Americans on the Spanish Florida Frontier" en Restall, M. *Beyond Black and Red:*

- African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Landers, J. G. 2005b "Leadership and Authority in Maroon Settlements in Spanish America and Brazil" en Curto, J. C. y Soulodre-La France, R. (eds.) *Africa and the Americas: Interconnections during the Slave Trade* (Trenton: Africa World Press).
- Landers, J. G. 2006 "Cimarrón and Citizen: African Ethnicity, Corporate Identity, and the Evolution of Free Black Towns in the Spanish Circum-Caribbean" en Landers, J. G. y Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Landers, J. G. 2013 "The African Landscape of Seventeenth-Century Cartagena and Its Hinterlands" en Cañizares-Esguerra, J. Childs, M. D. y Sidbury, J. (eds.) *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Lane, K. 2002 *Quito 1599: City and Colony in Transition* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Lane, K. 2005 "Africans and natives in the mines of Spanish America" en Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Lentz, M. W. 2014 "Black Belizeans and Fugitive Mayas: Interracial Encounters on the Edge of Empire, 1750-1803" en *The Americas*, Vol. 70, N° 4: 645-75.
- Lohse, R. 2014 *Africans into Creoles: Slavery, Ethnicity, and Identity in Colonial Costa Rica* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Lokken, P. 2004 "A Maroon Moment: Rebel Slaves in Early Seventeenth-Century Guatemala" en *Slavery and Abolition*, Vol. 25, N° 3: 44-58.
- Lokken, P. 2008 "Génesis de una comunidad afro-indígena en Guatemala: La Villa de San Diego de la Gomera en el siglo XVII" en *Mesoamérica*, N° 50: 37-65.
- Lokken, P. 2010 "Angolans in Amatitlán: Sugar, African Migrants, and Gente Ladina in Colonial Guatemala" en Gudmundson, L. y Wolfe, J. (eds.) *Between Race and Place: Blacks and Blackness in Central America and the Mainland Caribbean* (Durham: Duke University Press).
- Lokken, P. 2013 "From the 'Kingdoms of Angola' to Santiago de Guatemala: The Portuguese Asientos and Spanish Central America, 1595-1640" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 93, N° 2: 171-203.

- Lovejoy, P. E. 2005 “Trans-Atlantic Transformation: The Origins and Identity of Africans in the Americas” en Klooster, W. y Padula, A. (eds.) *The Atlantic World: Essays on Slavery, Migration y Imagination* (Upper Saddle River: Pearson/Prentice Hall).
- Marshall, W K. 1993 “Provision Ground and Plantation Labor in Four Windward Islands: Competition for Resources during Slavery” en Berlin, I. y Morgan, P. D. (eds.) *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Maya Restrepo, L. A. 2000 “Medicina y botánica africanas en la Nueva Granada, siglo XVII” en *Historia Crítica*, Vol. 19, N° 1: 24-42.
- Maya Restrepo, L. A. 2005 *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada Siglo XVII* (Bogotá: Imprenta Nacional).
- McClure, S. 1982 “Parallel usage of Medicinal Plants by Africans and their Caribbean Descendants” en *Economic Botany*, Vol. 36, N° 3: 291-301.
- McKnight, K. J. 2003 “‘En su tierra lo aprendió’: An African Curandero’s Defense before the Cartagena Inquisition” en *Colonial Latin American Review*, Vol. 12, N° 1: 63-84.
- McKnight, K. J. 2009 “Elder, Slave, and Soldier: Maroon Voices from the Palenque del Limón, 1634” en McKnight, K. J. y Garofalo, L. J. (eds.) *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812* (Indianapolis: Hackett Publishing Co.).
- McNeill, J. R. 2010 *Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620-1914* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Miller, J. C. 2002 “Central Africa during the Era of the Slave Trade, c. 1490s-1850s” en Heywood, L. M. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Mintz, S. W. 1974 *Caribbean Transformations* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Mintz, S. W. y Price, R. 1992 *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective* (Boston: Beacon Press).
- Mollett, S. 2013 “Mapping Deception: The Politics of Mapping Miskito and Garifuna Space in Honduras” en *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 103, N° 5: 1.227-41.
- Moret, E. S. 2012 “Trans-Atlantic Diaspora Ethnobotany: Legacies of West African and Iberian Mediterranean Migration in Central Cuba” en Voeks, R. y Rashford, J. (eds.) *African Ethnobotany in the Americas* (Nueva York: Springer).

- Morgan, P. D. 1998 *Slave Counterpoint: Black Culture in the Eighteenth-Century Chesapeake and Lowcountry* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Newson, L. 1982 "Labour in the Colonial Mining Industry of Honduras" en *The Americas*, Vol. 39, N° 2: 185-203.
- Newson, L. A. y Minchin, S. 2007 *From Capture to Sale: The Portuguese Slave Trade to Spanish South America in the Early Seventeenth Century* (Leiden: Brill).
- Niell, P. 2015 *Urban Space as Heritage in Late Colonial Cuba: Classicism and Dissonance on the Plaza de Armas of Havana, 1754-1828* (Austin: University of Texas Press).
- Offen, K. H. 2000 "British Logwood Extraction from the Mosquitia: The Origin of a Myth" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 80, N° 1: 113-35.
- Offen, K. H. 2002 "The Sambo and Tawira Miskitu: The Colonial Origins and Geography of Miskitu Differentiation in Eastern Nicaragua and Honduras" en *Ethnohistory*, Vol. 49, N° 2: 319-72.
- Offen, K. H. 2003 "The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia" en *Journal of Latin American Geography*, Vol. 2, N° 1: 43-73.
- Offen, K. H. 2004 "The Geographical Imagination, Resource Economies, and Nicaraguan Incorporation of the Mosquitia, 1838-1909" en Brannstrom, C. (ed.) *Territories, Commodities and Knowledges: Latin American Environmental Histories in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Londres: Institute for the Study of the Americas).
- Offen, K. H. 2007 "Creating Mosquitia: Mapping Amerindian Spatial Practices in Eastern Central America, 1629-1779" en *Journal of Historical Geography*, Vol. 33, N° 2: 254-82.
- Offen, K. H. 2010 "Race and Place in Colonial Mosquitia, 1600-1787" en Gudmundson, L. y Wolfe, J. (eds.) *Between Race and Place: Blacks and Blackness in Central America and the Mainland Caribbean* (Durham: Duke University Press).
- Offen, K. H. 2011a "Making Black Territories" en Dym, J. y Offen, K. (eds.) *Mapping Latin America: A Cartographic Reader* (Chicago: University of Chicago Press).
- Offen, K. H. 2011b "Puritan Bioprospecting in the West Indies and Central America" en *Itinerario*, Vol. 35, N° 1: 15-47.
- Offen, K. H. 2013a "Historical Geography II: Digital Imaginations" en *Progress in Human Geography*, Vol. 37, N° 4: 562-74.
- Offen, K. H. 2013b "Place between Empires: Africans and Afro-Amerindians in Colonial Mosquitia", Ponencia presentada en

- Africans in the Americas: Making Lives in a New World, 1675-1825*, The Omohundro Institute for Early American History and Culture, Cave Hill, Barbados, 14-16 de marzo.
- Offen, K. H. 2014 "Introduction: The Awakening Coast" en Offen, K. y Rugeley, T. (eds.) *The Awakening Coast: An Anthology of Moravian Writings from Mosquitia and Eastern Nicaragua, 1849-1899* (Lincoln: University of Nebraska Press).
- Offen, K. H. 2015 "Mapping Amerindian Captivity in Colonial Mosquitia" en *Journal of Latin American Geography*, Vol. 14, N° 3: 35-65.
- Ogundiran, A. y Falola, T. 2007 "Pathways in the Archaeology of Transatlantic Africa" en Ogundiran, A. y Falola, T. (eds.) *Archaeology of Atlantic Africa and the African Diaspora* (Bloomington, IN: Indiana University Press).
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) 1989 "Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989 (N° 169)" (Ginebra: OIT). En <https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314#A1>.
- Parés, L. N. 2013 *The Formation of Candomblé: Vodun History and Ritual in Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Parés, L. N. y Sansi, R. (eds.) 2011 *Sorcery in the Black Atlantic* (Chicago: University of Chicago Press).
- Parrish, S. S. 2008 "Diasporic African Sources of Enlightenment Knowledge" en Delbourgo, J. y Dew, N. (eds.) *Science and Empire in the Atlantic World* (Nueva York: Routledge).
- Parsons, J. J. 1956 *San Andrés and Providencia: English-Speaking Islands in the Western Caribbean* (Berkeley: University of California Press).
- Pike, R. 2007 "Black Rebels: The Cimarrons of Sixteenth-Century Panama" en *The Americas*, Vol. 64, N° 2: 243-66.
- Price, R. 1983 *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Price, R. 1990 *Alabi's World* (Baltimore: The John Hopkins University Press).
- Price, R. 1991 "Subsistence on the Plantation Periphery: Crops, Cooking, and Labour among Eighteenth-Century Suriname Maroons" en *Slavery and Abolition*, Vol. 12, N° 1: 107-27.
- Price, R. 2006 "On the Miracle of Creolization" en Yelvington, K. A. (eds.) *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora* (Santa Fe: School of American Research Press).
- Price, R. 2007 *Travels with Tooy: History, Memory, and the African American Imagination* (Chicago: University of Chicago Press).

- Price, R. 2010 *Rainforest Warriors: Human Rights on Trial* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Price, R. (ed.) 1996 *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas* (Baltimore: J. Hopkins University Press) Tercera edición.
- Pulsipher, L. M. 1994 "The Landscapes and Ideational Roles of Caribbean Slave Gardens" en Miller, N. F. y Gleason, K. L. (eds.) *The Archaeology of Garden and Field* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Rarey, M. F. 2014 "Aquilombado: Fugitive Landscapes and the Politics of Cartography in Colonial Brazil", Presentado en el Congreso de *Latin American Studies Association*, Chicago, Illinois, 22 de mayo.
- Rashford, J. 1984 "Plants, Spirits and the Meaning of 'John' in Jamaica" en *Jamaica Journal*, Vol. 17, N° 2: 62-70.
- Rashford, J. 1985 "The Cotton Tree and the Spiritual Realm in Jamaica" en *Jamaica Journal*, Vol. 18, N° 1: 49-57.
- Reis, J. J. 1993 *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Reis, J. J. 1996 "O mapa do buraco do tatu" en Reis, J. J. y Dos Santos Gomes, F. (eds.) *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil* (San Pablo: Campanhia das Letras).
- Reis, J. J. 2005 "Street Labor in Bahia on the Eve of the Abolition of Slavery" en Curto J. C. y Soulodre-La France, R. (eds.) *Africa and the Americas: Interconnections during the Slave Trade* (Trenton: Africa World Press).
- Reis, J. J. 2013 "African Nations in Nineteenth-Century Salvador, Bahia" en Cañizares-Esguerra, J.; Childs, M. D. y Sidbury, J. (eds.) *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Reis, J. J. y Dos Santos Gomes, F. (eds.) 1996 *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil* (San Pablo: Campanhia das Letras).
- Restall, M. 2000 "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America" en *The Americas*, Vol. 57, N° 2: 171-205.
- Restall, M. 2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan* (Stanford: Stanford University Press).
- Restall, M. 2014 "Crossing to Safety? Frontier Flight in Eighteenth-Century Belize and Yucatan" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 94, N° 3: 381-419.
- Restall, M. (ed.) 2005 *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).

- Restall, M. y Landers, J. (eds.) 2000 *The African Experience in Early Spanish America*. Special Issue. *The Americas*, Vol. 57, N° 2: 167-308.
- Romero, M. D. y Lane, K. 2002 "Miners & Maroons: Freedom on the Pacific Coast of Colombia and Ecuador" en *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 25, N° 4: 32-37.
- Rupert, L. M. 2009 "Marronage, Manumission and Maritime Trade in the Early Modern Caribbean" en *Slavery and Abolition*, Vol. 30, N° 3: 361-82.
- Santos, V. S. 2012 "Africans, Afro-Brazilians and Afro-Portuguese in the Iberian Inquisition in the Seventeenth and Eighteenth Centuries" en *African and Black Diaspora: An International Journal*, Vol. 5, N° 1: 49-63.
- Sauer, C. O. 1966 *The Early Spanish Main* (Berkeley: University of California Press).
- Schiebinger, L. 2004 *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World* (Cambridge: Harvard University Press).
- Schwartz, S. B. 1970 "The 'Mocambo': Slave Resistance in Colonial Bahia" en *Journal of Social History*, Vol. 3, N° 4: 313-333
- Schwartz, S. B. 1985 *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Schwartz, S. B. 1992 *Slaves, Peasants, and Rebels: Reconsidering Brazilian Slavery* (Urbana: University of Illinois Press).
- Schwartz, S. B. 2006 "Cantos and Quilombos: A Hausa Rebellion in Bahia, 1814" en Landers, J. G. y Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects y Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Schwartz, S. B. y Langfur, H. 2005 "Tapanhuns, Negros da Terra y Curibocas" en Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Sharp, W. F. 1976 *Slavery on the Spanish Frontier: The Colombian Chocó, 1680-1810* (Norman: University of Oklahoma Press).
- Shepherd, V. A. (ed.) 2002 *Slavery without Sugar: Diversity in Caribbean Economy and Society since the 17th Century* (Gainesville: University Press of Florida).
- Singleton, T. 2010 "Archaeology and Slavery" en Paquette Robert L. y Smith, Mark M. (eds.) *The Oxford Handbook of Slavery in the Americas* (Nueva York: Oxford University Press).
- Sluyter, A. 2009 "The Role of Black Barbudans in the Establishment of Open-Range Cattle Herding in the Colonial Caribbean and

- South Carolina” en *Journal of Historical Geography*, Vol. 35, N° 2: 330-49.
- Sluyter, A. 2012a *Black Ranching Frontiers: African Cattle Herders of the Atlantic World, 1500-1900* (New Haven: Yale University Press).
- Sluyter, A. 2012b “The Role of Blacks in Establishing Cattle Ranching in Louisiana in the Eighteenth Century” en *Agricultural History*, Vol. 86, N° 2: 41-67.
- Sluyter, A. 2015 “How Africans and Their Descendants Participated in Establishing Open-Range Cattle Ranching in the Americas” en *Environment and History*, Vol. 21, N° 1: 77-101.
- Sluyter, A. y Duvall, C. 2016 “African Fire Cultures, Cattle Ranching, and Colonial Landscape Transformations in the Neotropics” en *Geographical Review*, Vol. 106, N° 2: 294-311.
- Socolow, S. M. 1996 “Economic Roles of the Free Women of Color of Cap Français” en *More than Chattel: Black Women and Slavery in the Americas* Gaspar, D. B. y Hine, D. C. (eds.) (Bloomington: Indiana University Press).
- Soulodre-La France, R. 2006 “Los esclavos de su Majestad: Slave Protest and Politics in Late Colonial New Granada” en Landers, J. G. y Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Soulodre-La France, R. 2015 “Sailing through the Sacraments: Ethnic and Cultural Geographies of a Port and Its Churches—Cartagena de Indias” en *Slavery and Abolition*, Vol. 36, N° 3: 460-77.
- Stark, D. M. 2015 *Slave Families and the Hato Economy in Puerto Rico* (Gainesville: University of Florida Press).
- Stedman, J. G.; Price, R. y Price, S. (eds.) 1992 *Stedman’s Surinam: Life in an Eighteenth-Century Slave Society* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Sweet, J. H. 2003 *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770* (Chapel Hill / Londres: University of North Carolina Press).
- Sweet, J. H. 2004 “Not a Thing for White Men to See’: Central African Divination in Seventeen-Century Brazil” en Curto, J. C. y Lovejoy, P. E. (eds.) *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery* (Amherst: Humanity Books).
- Sweet, J. H. 2007 “African Identity and Slave Resistance in the Portuguese Atlantic” en Mancall, P. C. (ed.) *The Atlantic World*

- and Virginia, 1550-1624 (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Sweet, J. H. 2009 "Slaves, Convicts, and Exiles: African Travellers in the Portuguese Atlantic World, 1720-1750" en Williams, C. A. (ed.) *Bridging the Early Modern Atlantic World: Peoples, Products, and Practices on the Move* (Farnham: Ashgate).
- Sweet, J. H. 2011 *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Symanski, L. C. P. (ed.) 2016 "Archaeology of African Diaspora Contexts in Brazil" en *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, Vol. 5, N° 2: 63-221, edición especial.
- Thompson, R. F. 1993 *Face of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas* (Nueva York: Museum for African Art).
- Thornton, J. K. 1998 *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800* (Nueva York: Cambridge University Press) Segunda edición.
- Thornton, J. K. 2002 "Religious and Ceremonial Life in Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700" en Heywood, L. M. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Thornton, J. K. 2006 "Central Africa in the Era of the Slave Trade" en Landers, J. G. y Robinson, B. M. (eds.) *Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Thornton, J. K. 2017 "The Zambos and the Transformation of the Miskitu Kingdom, 1636-1740" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 97, N° 1: 1-28.
- Tomich, D. 1993 "Une Petite Guinée: Provision Ground and Plantation in Martinique, 1830-1848" en Berlin I. y Morgan, P. D. (eds.) *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Tuan, Y. F. 1977 *Space and Place: The Perspective of Experience* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Van Andel, T. R. 2010 "African Rice (*Oryza Glaberrima Steud.*): Lost Crop of the Enslaved Africans Discovered in Suriname" en *Economic Botany*, Vol. 64, N° 1: 1-10.
- Van Andel, T. R. 2015 "African Names for American Plants" en *American Scientist*, N° 113: 268-75.
- Van Andel, T. R. et al. 2012 "What Makes a Plant Magical? Symbolism and Sacred Herbs in Afro-Surinamese Winti Rituals"

- en Voeks, R. y Rashford, J. (eds.) *African Ethnobotany in the Americas* (Nueva York: Springer).
- Van Andel, T. R.; Van der Velden, A. y Reijers, M. 2016 “The ‘Botanical Gardens of the Dispossessed’ Revisited: Richness and Significance of Old World Crops Grown by Suriname Maroons” en *Genetic Resources and Crop Evolution*, Vol. 63, N° 4: 695-710.
- Van Andel, T. R. et al. 2014 “Local Plant Names Reveal That Enslaved Africans Recognized Substantial Parts of the New World Flora” en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 111, N° 50: E5346-53.
- Van Deusen, N. 2004 *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Van Norman, W. C. Jr. 2012 *Shade-Grown Slavery: The Lives of Slaves on Coffee Plantations in Cuba* (Nashville: Vanderbilt University Press).
- Vidal Ortega, A. 2002 *Cartagena de Indias y la región histórica del Caribe, 1580-1640* (Seville: Escuela de Estudios Hispano-Americanos).
- Vinson III, B. (ed.) 2006 “The African Diaspora in the Colonial Andes” en *The Americas* 63, N° 1: 1-196, edición especial.
- Voeks, R. A. 1993 “African Medicine and Magic in Brazil” en *The Geographical Review*, N° 83: 66-78.
- Voeks, R. A. 1997 *Sacred Leaves of Candomblé: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil* (Austin: University of Texas Press).
- Voeks, R. A. 2012 “Ethnobotany of Brazil’s African Diaspora: The Role of Floristic Homogenization” en Voeks, R. y Rashford, J. (eds.) *African Ethnobotany in the Americas* (Nueva York: Springer).
- Voeks, R. y Rashford, J. (eds.) 2012a *African Ethnobotany in the Americas* (Nueva York: Springer).
- Voeks, R. y Rashford, J. 2012b “Introduction” en Voeks, R. y Rashford, J. (eds.) *African Ethnobotany in the Americas* (Nueva York: Springer).
- Von Germeten, N. 2006 *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans* (Gainesville: University Press of Florida).
- Wade, P. 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).

- Warsh, M. A. 2018 *American Baroque: Pearls and the Nature of Empire, 1492-1700* (Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture / University of North Carolina Press).
- Watkins, C. 2015 "African Oil Palms, Colonial Socioecological Transformation and the Making of an Afro-Brazilian Landscape in Bahia, Brazil" en *Environment and History*, Vol. 21, N° 1: 13-42.
- Watts, D. 1987 *The West Indies: Patterns of Development, Culture and Environmental Change since 1492* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Weik, T. 2004 "Archaeology of the African Diaspora in Latin America" en *Historical Archaeology*, Vol. 38, N° 1: 32-49.
- West, R. C. 1952 *Colonial Placer Mining in Colombia* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).
- West, R. C. 1957 *The Pacific Lowlands of Colombia: A Negroid Area of the American Tropics* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).
- Wheat, D. 2016 *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Whitten, N. 1986 *Black Frontiersmen: Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia* (Prospect Heights: Waveland Press).
- Williams, C. A. 2014 "If You Want Slaves Go to Guinea': Civilisation and Savagery in the 'Spanish' Mosquitia, 1787-1800" en *Slavery and Abolition*, Vol. 35, N° 1: 121-41.
- Zabala, P. 2010 "The African Presence in Yucatan: Sixteenth and Seventeenth Centuries" en Tiesler, V.; Zabala, P. y Cucina, A. (eds.) *Natives, Europeans, and Africans in Colonial Campeche: History and Archaeology* (Gainesville: University Press of Florida).

IV
ESPACIOS TRANSNACIONALES

CAPÍTULO 14
MARCOS TRANSNACIONALES DE LA
EXPERIENCIA AFROLATINA: ESPACIOS EN
FLUJO Y MEDIOS DE CONEXIÓN, 1600-2000

Lara Putnam

¿Qué tipos de conexión a larga distancia han dado forma a las experiencias afrolatinas? ¿Cómo han cambiado con el paso del tiempo esos medios de conexión y las geografías que esos medios entretejen? ¿Qué lugares, dentro y fuera de América, han estado tan vinculados por circuitos superpuestos de migración, comunicación e intercambio para constituir lo que los antropólogos denominan “campos sociales transnacionales”? ¿De qué manera las reivindicaciones territoriales y políticas de los imperios y las naciones han configurado o truncado estas geografías dinámicas de conexiones afrolatinas? ¿Y de qué modo ha incidido en la práctica académica la toma de conciencia de esas dimensiones transnacionales en la vida afrolatina: las preguntas que formulamos, las fuentes que buscamos, las respuestas que encontramos?

Los estudios académicos sobre Afrolatinoamérica nunca han podido hacer uso de la insularidad. Desde Mahommah Gardo Baquaqua hasta Fernando Ortiz y Melville Herskovits, pasando por Sidney Mintz y Richard Price, entre otros, tanto de adentro como de afuera, todos han puesto la circulación o movilidad a través de grandes distancias y sus complejas consecuencias en el centro de la experiencia afrolatina. Durante varias generaciones, los académicos centraron su atención en las conexiones construidas a distancia por la migración forzosa de África en tiempos del comercio de esclavos, y el debate se enfocó en las formas en que los conocimientos y las prácticas culturales se

mantuvieron o transformaron en los nuevos lugares a los que fueron llevados los esclavos (Morgan, 1997; Midlo-Hall, 2005; Price, 2006). En las últimas dos décadas se ha puesto más atención en los flujos e impactos multidimensionales que han generado lo que Paul Gilroy denominó “el Atlántico negro” desde el tiempo inmediatamente posterior a la emancipación hasta el presente (Gilroy, 1993).

Más recientemente, un cúmulo de investigaciones muy pormenorizadas ha permitido ir más allá de afirmaciones generales sobre las conexiones y comenzar a reconstruir patrones específicos de vínculos supralocales que fueron evolucionando con el tiempo. Esto está en consonancia con desarrollos más amplios que se han dado en las ciencias sociales. Sociólogos como Peggy Levitt y antropólogos como Nina Glick-Schiller sostienen que la tarea de los académicos que estudian las conexiones transnacionales es determinar empíricamente los contornos espaciales, los componentes y el impacto de determinados campos sociales transnacionales (así como nacionales y subnacionales) –considerando que cada uno es “un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales a través de las cuales las ideas, las prácticas y los recursos se intercambian, organizan y transforman de manera desigual”– que dieron forma a los casos que se intenta explicar (Levitt y Glick Schiller, 2004: 1.009).

Tal como han subrayado los estudiosos que defienden los enfoques transnacionales, los argumentos significativos usados para explicar la importancia de las conexiones requieren prestar atención a sus contrapuntos necesarios: los lugares de relativo aislamiento, las épocas de introspección, los momentos en los que son más importantes las fronteras y públicos nacionales (Clavin, 2005; Osterhammel, 2009; Struck, Ferris y Revel, 2011; Saunier, 2013). Quienes defienden este enfoque utilizan el término “transnacional” para referirse a investigaciones basadas en la reconstrucción de conexiones que atraviesan las divisiones político-territoriales, sean estas fronteras nacionales o demarcaciones de una colonia o un imperio. Tal enfoque –enmarcar la propia investigación dentro de campos transnacionales específicos trazados empíricamente con el tiempo– puede complementar de manera útil conceptos interpretativos generales como “la diáspora africana”, “la historia atlántica” y “el Atlántico negro” (Palmer, 1998; Kelley y Patterson, 2000; Dubois y Scott, 2010; Miller, 2015). Todos estos marcos de referencia a nivel general han sido y continuarán siendo útiles y generativos. Sin embargo, este capítulo aplica una escala de observación más pequeña y pregunta cómo las comunidades estuvieron conectadas sistemáticamente con lugares específicos, tanto distantes como cercanos. En este sentido,

es una respuesta al llamado de Fred Cooper de “mejorar las formas de analizar los procesos que cruzan fronteras, pero no son universales, que constituyen redes y campos sociales de larga distancia pero no a escala planetaria” (Cooper, 2001: 189).

Esos procesos de cruce de fronteras incluían redes de capitales, mercancías y autoridades, procesos que fueron tejiendo una gran cantidad de geografías parcialmente superpuestas, algunas de las cuales son las que elegiré poner en primer plano. Por ejemplo, las historias sobre determinados productos, desde el clásico *Sweetness and Power* de Sidney Mintz hasta trabajos recientes sobre la caoba, el cacao y las perlas tienen mucho que mostrarnos sobre las cadenas de producción y la demanda a distancia que modelaron las vidas afrolatinas en América (Mintz, 1985; Anderson, 2012). Otro enfoque académico han sido las historias críticas que colocan a la metrópolis y a la colonia en un solo marco de referencia, por ejemplo, en lo que respecta a los movimientos pro abolición de la esclavitud, que son profundamente pertinentes para la historia que aquí nos ocupa (Schmidt-Nowara, 1999). Sin embargo, este capítulo opta por centrarse en aquellas conexiones transnacionales visibles para los propios sujetos históricos afrolatinos: los vínculos que configuraban el alcance del mundo que conocían y que consideraban pertinentes para sus vidas. Es a esta escala que se han producido las interacciones generativas que J. Lorand Matory ha conceptualizado como “un diálogo en vivo” a través de toda la diáspora africana (2006, 2014).

Una forma de mantenerse cerca de la perspectiva del actor es descubrir historias de vida transnacionales, tal como hicieron Martha Hodes (2006), James Sweet (2011), Rebecca Scott y Jean Hébrard (2012) y Greg Grandin (2014), entre otros. El presente capítulo no coloca el microscopio tan cerca, sino que intenta ver el panorama hemisférico de los patrones de conexión a lo largo del tiempo. Si tenemos claro este panorama, podremos visualizar dónde y por qué determinados viajeros pueden considerarse casos excepcionales y en qué casos o en qué circunstancias podemos decir que se trata de situaciones ordinarias. En consecuencia, cambiaría el tipo de información que buscáramos obtener.

Los estudios académicos que no solo son multilocales, sino que se basan en una investigación intensiva y contextualizada en más de un lugar, son relativamente poco frecuentes. Las limitaciones en materia de idioma, financiación y conocimiento técnico restringen este tipo de trabajo. De la misma manera, la necesidad imperiosa de aportar a los debates políticos nacionales ha favorecido los relatos de las trayectorias afrolatinas de corte nacional (Pérez, 2002). Sin embargo, los

pocos estudios fundamentados en investigación multilocal exhaustivos que existen han sido extraordinariamente reveladores y han complementado la historiografía nacional de manera vital. Esto sugiere que existe un gran horizonte para futuros proyectos que puedan reunir habilidades y recursos para investigar a fondo los vínculos transfronterizos desde múltiples lugares. Es de esperar que las páginas que siguen puedan señalar algunos de los lugares específicos, remotos e interconectados que son objetivos sumamente interesantes para aplicar estos enfoques.

En resumen, este capítulo constituye un intento preliminar de identificar los campos transnacionales más significativos que han incidido o han sido marcados por las vidas afrolatinas a lo largo del tiempo. A la vez, busca identificar la cronología del surgimiento de dichos campos, sus fronteras fluctuantes y sus limitaciones o declives y proporcionar algunos ejemplos de hasta qué punto todo esto es importante.

EL COMERCIO TRANSATLÁNTICO DE ESCLAVOS Y SUS CORRIENTES SECUNDARIAS: SIGLOS XVII Y XVIII

Una reconstrucción de este tipo debe comenzar, por supuesto, con la amplia franja de conexiones entre, por un lado, África occidental y central y, por el otro, las sociedades de plantaciones en América que se expandían a medida que crecía el comercio de esclavos, que solo en el siglo XVIII trajo dos millones de almas de África al Caribe británico, un millón al Caribe francés y más de dos millones a Brasil.

La meticulosa digitalización de datos de casi 35.000 viajes en barcos esclavistas reunidos en el extraordinario proyecto Trans-Atlantic Slave Trade Database, bajo el liderazgo de David Eltis, David Richardson y Stephen Behrendt y con ayuda de muchos otros académicos, ha permitido graficar las rutas que canalizaron este tráfico masivo (Eltis y Richardson, 2010; Eltis, et al., 2013; véase también el Capítulo 2 en este volumen). Estas rutas a veces se volvían difusas y heterogéneas, cuando los dictados del lucro y de la política local exigían ampliar la zona de captación de esclavos y buscar destinos dispersos. Pero otras veces permanecieron concentradas a lo largo de décadas o generaciones, lo que dio lugar a que se generaran vínculos sociales, políticos y económicos, especialmente entre las élites beneficiadas por este comercio. Por ejemplo, a comienzos del siglo XVII, el tráfico transatlántico de esclavos hacia Cartagena y Veracruz provino, en gran medida, de Angola (Wheat, 2011; Borucki, Wheat y Eltis, 2015). A medida que el volumen fue aumentando en el siglo siguiente, surgieron varios “pares geográficos” de alta densidad entre la región

proveedora de esclavos y su puerto receptor: Luanda y Benguela con Río de Janeiro, la costa de Mina con Bahía y la región al norte del estuario del río Congo con Saint-Domingue (Eltis y Richardson, 2008a).

En el siglo XVIII, los circuitos secundarios de comercio semiclandestino –que intercambiaban esclavos y otro tipo de mercancías de contrabando a través de rutas imperiales– habían generado conexiones aún más estrechas entre diversos puertos americanos. Una red se centraba en Kingston, La Habana y Cartagena, con nodos secundarios como Veracruz, Omoa, Portobelo (O'Malley, 2014; Wheat, 2016). Los cruces transatlánticos de los traficantes holandeses de esclavos impulsaron una segunda red subregional, con sede en Curazao, que conectaba Riohacha, Coro, La Guaira y Cumaná a lo largo de la costa norte de América del Sur (Klooster, 1998; Cwik, 2010; Rupert, 2012; Borucki, 2012). Otra red de comercio esclavo, que adquirió importancia en la segunda mitad del siglo XVIII, unía las Indias Occidentales danesas con Puerto Rico, Cuba y Venezuela. Finalmente, por ser el par más importante en términos numéricos, los puertos a lo largo del Río de la Plata y sus afluentes formaron un cuarto grupo, vinculado a los puertos brasileños y sus redes angoleñas (Borucki, 2009; Borucki, 2011; Schultz, 2015).

La cobertura del número de viajes incluidos en el Trans-Atlantic Slave Trade Database hacia fines de la década de los noventa se aceleró gracias a una serie de colaboraciones sumamente fructíferas por parte de historiadores de África y de la América española y portuguesa, lo que ayudó a impulsar aún más el flujo de colaboraciones (Lovejoy, 2009; Curto y Soulodre, 2004). Uno de los resultados de este proceso fue una serie de publicaciones colectivas; en algunas de ellas, los académicos participantes se propusieron rastrear los diferentes destinos americanos a los que arribaron los esclavos traídos de una sola región africana (Heywood, 2002; Falola y Childs, 2005), mientras que otras publicaciones se ocuparon de trazar las diádas entre puertos africanos y locales dentro de una misma sociedad receptora, Brasil, que a fines del siglo XVIII eclipsó a todos los otros destinos combinados con excepción del Saint-Domingue francés (Curto y Lovejoy, 2004). Esta misma infraestructura académica sustentó la formación de una generación de nuevos investigadores especializados en historia africana y latinoamericana, cuyos proyectos multilocales revelaron un intenso entramado de desarrollos políticos (Lovejoy, 2012; Mobley, 2015), redes familiares (Cándido, 2013a, 2013b) e intercambios culturales (Ferreira, 2014; véase también Hawthorne, 2010) en lugares conectados a lo largo de toda la región atlántica. Estas conexiones superpuestas dieron lugar, precisamente, a los campos sociales transnacionales de alta densidad que describió Nina Glick Schiller. Caso tras caso, los

nuevos investigadores descubren que lo que se sabía antes acerca de lo que ocurría dentro de las sociedades de las plantaciones es, en el mejor de los casos, parcial y, por ende, plantean que es imprescindible ampliar las fundamentaciones para incluir desarrollos históricos específicos del lado africano de cada campo.

Algunos académicos sostienen que las dislocaciones y el impacto existencial de la esclavitud transatlántica crearon religiones intrínsecamente transnacionales y campos transnacionales en los que las fuerzas espirituales y las prácticas rituales ocupaban un lugar central (Matory, 2009; Ogundiran y Saunders, 2014; véase también el Capítulo 12 en este volumen). Ciertamente, la riqueza de las investigaciones sobre las dimensiones transnacionales de la religión y las prácticas curativas en el Atlántico negro durante los siglos XVII y XVIII parecería apoyar esta premisa. Mientras que las obras clásicas de los etnólogos de principios del siglo XX trataban de probar los orígenes culturales y las retenciones colectivas, las investigaciones más recientes se ocupan de las prácticas rituales generadas por el impacto de la esclavitud a cada lado del Atlántico (Vanhee, 2002; Sweet, 2003; Fromont, 2013; Krug, 2014) y destacan la importancia de los especialistas que desplegaron todos sus conocimientos y fusionaron nuevas fuentes de conocimiento espiritual (McKnight, 2003; Sweet, 2011; Gómez, 2013; Gómez, 2014).

Mientras tanto, aun cuando la migración forzada y las rutas comerciales que la sostenían fueron vinculando los puertos caribeños y sudamericanos con los de África occidental y central formando subconjuntos estables, las fugas de los esclavos fueron creando sus propias geografías en América. Estos grupos, aunque más difusos y de pequeña escala, crearon un interior afrolatino identificable, unido por rutas trazadas a lo largo de costas y ríos. Esto se observa en el norte del Golfo de México (Landers, 1990; Usner, 1992), en las riberas occidentales del Caribe (Offen, 1999, 2002; Lokken, 2004; Marín Araya, 2004; Tompson, 2008, 2012; Restall, 2009; Thornton, 2017) y en la costa del Pacífico en el norte de Sudamérica (Lane, 1998; Beatty-Medina, 2012). Lejos de las costas surgieron zonas de refugio similares cuando las reivindicaciones territoriales de los Estados europeos en pugna crearon franjas imperiales con posibilidades para la evasión, el apalancamiento e incluso las alianzas (Price, 2002; Gomes, 2002; Miki, 2011; Yingling, 2015; Borucki, 2017).

LA ERA DE LAS REVOLUCIONES: RUTAS RECORRIDAS Y RECONFIGURADAS

La tumultuosa era de las revoluciones y los consiguientes desafíos al régimen de esclavitud reformularon estos patrones. La exitosa revuelta en Saint-Domingue resonó en todas las sociedades de esclavos de

América en formas que no fueron en absoluto aleatorias. Las redes regionales y transatlánticas que incluían los puertos de la América española y de la cuenca del Caribe fueron los canales por donde circularon las personas, los rumores y los textos que transmitían las noticias de las sucesivas revoluciones republicanas que tenían lugar en América del Norte, Francia y el Caribe francés (Scott, 1986; Landers, 2011; Bassi, 2012). Gente de color libre, criollos blancos locales y habitantes esclavizados de los puertos, todos participaban de las ideas y posibilidades del momento; en algunos casos, aliados entre sí; en otros momentos, separados por sus diferencias. Tanto en el Río de la Plata como en los puertos y las ciudades del norte de Sudamérica, las redes que traían noticias del exterior estaban conectadas a redes locales que habitualmente cruzaban las fronteras socioraciales (Helg, 2004; Johnson, 2011; Borucki, 2015; Echeverri, 2016; Soriano, s/d [en prensa]). En esos lugares, los pardos y los negros libres seguían las noticias políticas de lejos junto a los blancos plebeyos y artesanos criollos. Pero en esos mismos lugares, las noticias que fueron llegando a partir de 1791 despertaron temor entre las élites de una rebelión negra separatista y cataclísmica.

Los esclavos de Saint-Domingue habían tomado las armas, y ese momento sería seguido por una década de agitación militar, política e ideológica que finalmente se conocería como la Revolución haitiana. En las colonias del Caribe oriental, que pertenecían a Francia, los esclavos también se armaron para reclamar su libertad y ciudadanía; allí, la resclavización sería reimplantada brutalmente en 1802 (Dubois, 2004). Los líderes de Saint-Domingue, por el contrario, proclamarían la Independencia en 1804 y lograrían defenderla con éxito. Revirtiendo la indiferencia académica de varias generaciones, hoy abundan los estudios sobre las reverberaciones en Haití (Gaspar y Geggus, 1997; Geggus 2001; Dubois, 2006; Garraway, 2008; Munroe y Walcott, 2008; Cáceres y Lovejoy, 2008; Dillon y Drexler, 2016). En base a estos autores podemos comenzar a buscar los diferentes medios a través de los cuales encontraron eco estos eventos en diferentes direcciones y con diferentes consecuencias.

Historias atroces y el miedo a convertirse en “otro Haití” hicieron estremecer a los líderes blancos de todo el hemisferio, de Filadelfia y La Habana a Buenos Aires y más allá, alimentados por la pujante prensa de la época (Johnson, 2011; Ferrer, 2014; Dun, 2016). Simultáneamente, y a menudo en diálogo con la cobertura periodística y las reacciones de los blancos locales, las noticias de la revolución en las Antillas francesas viajaron en forma de rumores, canciones y carteles por las redes marítimas del Gran Caribe. Las ideas y los individuos que llegaron desde

la guerra francesa por estas rutas en la década de los noventa del siglo XVIII estuvieron vinculados a levantamientos de afrodescendientes en las costas del norte de Colombia y Venezuela y en Curazao: lugares que, como hemos visto, estaban estrechamente conectados por el comercio, el contrabando y el cimarronaje (Geggus, 2001; Oostindie, 2011; Aizpurúa, 2011; Soriano, s/d [en prensa]).

El impacto de la agitación militar y la creación de un nuevo Estado que prohibió la esclavitud dentro de sus fronteras, en el corazón de las Antillas Mayores, no fue meramente simbólico. Por el contrario, abrió nuevas posibilidades para la fuga así como nuevos terrenos de confrontación, en la medida en que las luchas territoriales de los agentes militares y diplomáticos reconfiguraban la geografía marcada por las luchas de la libertad en el terreno; y esa geografía, a su vez, reconfiguraba las luchas. Aunque más vívida dentro de la isla La Española (compartida por Haití y Santo Domingo), esta dinámica abarcó también a Jamaica y Cuba, separadas tan solo por un canal marítimo (Ferrer, 2012; Johnson, 2012; González, 2014; Smith, 2014; Yingling, 2015; Gaffield, 2015; Nessler, 2016; Eller, 2016). A medida que la esclavitud se expandía en Cuba, en un mercado atlántico reconfigurado por la salida de Saint-Domingue del juego, las experiencias personales y el conocimiento de los acontecimientos en Haití habrían de seguir siendo un referente explosivo en la isla (Childs, 2006; Ferrer, 2014).

Mientras tanto, en el norte, los afronorteamericanos observaban y debatían el destino de Haití como emblema de libertad y Estado soberano. Ese debate ocupó un lugar destacado en la esfera pública a través de la prensa, pero no se limitó a ello, sino que tomó forma a través de los contactos personales con refugiados, marineros y otros (Fanning, 2007; White, 2010; Yingling, 2013; Jones, 2013). Una vez que terminó la agitación militar, la movilización ya no sería solo un camino de ida. Aproximadamente 13.000 afroamericanos emigraron a Haití en la década de los veinte del siglo XIX (Fanning, 2015). La importancia simbólica de Haití para la población afrodescendiente de los Estados Unidos continuó extendiéndose a través de las publicaciones y de la cultura performativa durante las siguientes generaciones (Nwankwo, 2005; Calagé et al., 2013; Wirzbicki, 2015) y adquirió un nuevo significado tras el fin de la esclavitud (Byrd, 2015; Polyné, 2010).

En resumen, las luchas revolucionarias contra la esclavitud en las Antillas francesas en los albores del siglo XIX se propagaron a lo largo de los canales establecidos por una geografía preexistente de conexiones supralocales. Pero las luchas también reconfiguraron esa geografía. La huida de los dueños de plantaciones que buscaban restablecer las sociedades esclavistas y las personas de color en busca de refugio

contra la violencia intensificaron las conexiones entre Haití, Cuba y Nueva Orleans en el noroeste del Caribe (Dessins, 2007; Sublette, 2008; Scott, 2005; Scott y Hébrard, 2012; Vidal, 2013; Johnson, 2016) y entre las islas francófonas de Barlovento, Trinidad y Venezuela al sur (Brereton, 1981; Soriano, 2012; Candlin, 2012). Estos vínculos, a su vez, habrían de dar forma a flujos de comercio, migración e información en las generaciones subsiguientes.

LA “SEGUNDA ESCLAVITUD”: ÁFRICA, BRASIL Y CUBA ENTRELAZADOS

El surgimiento de la “segunda esclavitud” durante la primera mitad del siglo XIX generó una nueva geografía transatlántica de intensos lazos familiares y comerciales entre los puertos de Brasil (Bahía, Río de Janeiro), África occidental (Ouidah, Lagos) y África central (Luanda, Benguela y la costa norte de Angola). La variedad de destinos en América se había reducido radicalmente por la abolición del comercio de esclavos decidida por Gran Bretaña y la lenta desaparición sucesiva de la esclavitud en las colonias danesas, británicas y francesas y en las repúblicas hispanoamericanas. Esquivando el derecho internacional, el tráfico rentable de esclavos exigía una estrecha vigilancia y lazos continuos de parentesco y confianza. Los comerciantes lograron unir familia, capital y residencia entre las diádas portuarias que recorrían sus barcos (Law y Mann, 1999; Mann y Bay, 2001; Curto y Lovejoy, 2004; Ferreira, 2008). Las investigaciones a nivel micro revelan cómo la consolidación de esta élite “bicostera”, el comercio continuo de cautivos, el comercio auxiliar de productos de consumo y la migración de pequeña escala que regresaba a los lugares de origen, se superponían y alimentaban entre sí: como en el caso de los comerciantes de origen africano nacidos en Brasil, residentes en Ouidah, que importaban artesanos afrobrasileños de regreso al Golfo de Benín para construir las casas de estilo brasileño que extrañaban (Law y Mann, 1999: 325; Ferreira, 2007; Naro, 2007).

Al igual que en los siglos anteriores, la violencia de la esclavitud continuó impulsando la circulación y movilidad de las personas a través de las fronteras políticas. Pero en el siglo XIX no fue la expansión del dominio europeo, sino la propagación desigual de la abolición de la esclavitud lo que creó nuevas fronteras esclavistas dentro de América. Además, en esta época, los siglos de inmigración forzada y de supervivencia en el nuevo lugar a lo largo de las fronteras imperiales eran un indicador de que había comunidades afrodescendientes culturalmente vinculadas a ambos lados de las líneas de libertad creadas por un proceso desigual de abolición de

la esclavitud. Tales fronteras podían favorecer a los fugitivos que buscaban la libertad, o bien el ataque transfronterizo y la esclavización ilegal. Ambas situaciones sucedieron en la frontera entre Uruguay y Rio Grande do Sul entre las décadas de los cuarenta y sesenta del siglo XIX (Palermo, 2008; Monsma y Dorneles Fernandes, 2013; Grinberg, 2016, 2017). Del mismo modo, en las franjas del norte de América del Sur, los jóvenes afrodescendientes de Trinidad y de las islas de Barlovento corrían el riesgo de perder su libertad en Venezuela (Toussaint, 2007).

Sin embargo, estos fueron solo pequeños torbellinos que se desataron en la zona atlántica a mediados del siglo XIX, cuyas corrientes principales eran flujos masivos y focalizados de cautivos que salían de África occidental y central a Brasil y otra corriente que iba de África a Cuba y se aceleraba cada vez más. Los traficantes de esclavos con sede en Cuba se llevaron a cientos de miles de africanos desde puertos de origen que estaban bastante más dispersos que los de sus contrapartes lusoaffricanos. Esos puertos fueron Bonny y Old Calabar en las décadas de los veinte y treinta del siglo XIX, Ouidah en la década de los treinta del siglo XIX y Luanda y otros sitios de África occidental y central en la década de los cincuenta del siglo XIX (Eltis y Richardson, 2008b; Grandío, 2008; Zeuske, 2015; Pérez Morales, 2017). Como en épocas anteriores, las rutas transatlánticas del régimen esclavista también generaron circuitos auxiliares para el contrabando de esclavos: en esta época, por ejemplo, se llevaba a los nuevos cautivos africanos a Puerto Rico a través de La Habana así como trabajadores de las colonias británicas que eran libres o que habían sido libres (Dorsey, 2003; China, 2005).

La rápida expansión de las importaciones de esclavos a Cuba en la década de los veinte del siglo XIX coincidió con años de agitación militar en el interior de África occidental. Manuel Barcia sugiere que deberíamos pensar en los estados atlánticos de África Occidental como si también estuvieran atravesando una “era de revoluciones”, en la que se entrelazaban cuestiones de soberanía y esclavitud, tal como les pasaba casi simultáneamente a las colonias en el otro extremo del Atlántico (Barcia, 2014; véase también Dubois, 2006). En el caso de África occidental, las campañas militares para llevar adelante una reforma islámica fueron centrales: se transportaba a América a musulmanes y soldados experimentados, una tendencia que fue entonces percibida (y desde entonces también por los académicos) como un peligroso estímulo a las rebeliones, por ejemplo en Bahía y el centro de Cuba (Reis, 1993; Barcia, 2012; *cf.* Finch, 2015; Lovejoy, 2012).

Una posible razón para regresar a África era el exilio después de una rebelión fallida, como ocurrió con la Rebelión Malê de 1835 en Bahía o con La Escalera en Cuba en 1844 (Reid-Vazquez, 2011). Miles de afrodescendientes regresaron voluntariamente una vez que obtuvieron la libertad en Brasil a mediados de siglo después de demostrar que habían sido traídos ilegalmente, o al final del siglo, después de que se dictó la abolición de la esclavitud en toda la nación (1888). La suerte que corrieron individual y colectivamente fue muy variada. En algunos lugares, los autoproclamados “brasileños” buscaron un estatus social en base a las habilidades adquiridas o al acceso comercial a los bienes del Nuevo Mundo, a la vez que forjaron y mantuvieron una identidad comunitaria (Lindsay, 1994; Guran, 2007). Otras personas que regresaron fueron incapaces de localizar o recrear su comunidad (Lawrence, 2014).

En total, en las seis décadas transcurridas entre la abolición del comercio de esclavos dictada por el imperio británico en 1807 y la supresión final del comercio transatlántico, 1,6 millones de africanos esclavizados fueron transportados a Brasil y 685.000 a Cuba. Unos 180.000 más fueron “recapturados” en ruta por la armada británica conforme a los tratados que prohibían el comercio de esclavos y reubicados en Sierra Leona o, bajo el régimen de trabajo forzoso, enviados, en general involuntariamente, a las colonias donde el cese de la esclavitud había dejado a los dueños de las plantaciones con una gran falta y necesidad de mano de obra. Se enviaron unos 55.000 recaptivos bajo este régimen de trabajo forzoso al Caribe británico, en su mayoría a la Guayana Británica, a Jamaica y Trinidad (Adderley, 2002, 2006; Da Silva et al., 2014). Otros 16.000 africanos fueron contratados por los franceses directamente en la zona de África oriental y enviados a trabajar a Guadalupe y Martinica (Lawrence, 2011).

Debido a que las autoridades británicas cumplían puntillosamente con las formalidades de llevar registro de los procedimientos –aunque esto no se aplicara a los contratos voluntarios y a la libertad de trabajo–, se ha conservado información de nivel nominal sobre la gran mayoría de los trabajadores recapturados. Gracias a fondos públicos, se están procesando datos de las etnias a partir de los nombres y recabando otro tipo de información mediante iniciativas de difusión digital.¹ Este proceso tiene el potencial de ofrecer un panorama sin precedentes de los lugares de origen (y no solo de los puertos de embarque) y, lo que es más importante, no solo de las personas recapturadas,

1 Véanse: <www.liberatedafricans.org/> y <<http://www.african-origins.org/>>.

sino de los 2,3 millones de africanos esclavizados cuyos barcos con destino a Brasil o Cuba lograron evitar la intervención (Schwarz 2012; Da Silva et al. 2014; Lovejoy 2016). Pronto tendremos más elementos para identificar las rutas de conexión y dar un marco más preciso a las investigaciones multilocales.

Esta investigación permitirá complementar el trabajo ya realizado con respecto, específicamente, a las religiones. La trata de esclavos trasatlántica que fue intensamente focalizada en el siglo XIX, y los campos transnacionales que se formaron, dieron lugar a formas particulares de innovación religiosa. Desde el comienzo de la esclavitud transatlántica, las creencias y ritos espirituales se vieron obligados a lidiar con la ruptura violenta, la distancia y la pérdida. Las nuevas modalidades de esta dinámica durante el siglo XIX se vieron influidas por las rutas de transporte, las tecnologías y las redes empresariales que aceleraban la comunicación y llevaban a las personas de lados opuestos del Atlántico a un mercado parcialmente compartido de ideas y prácticas religiosas. Los académicos han utilizado estrategias de investigación multilocal para reconstruir cómo surgieron las “tradiciones” religiosas en el diálogo de Cuba y Brasil con el África central y occidental durante esta era (Parés, 2001; Brown, 2003; Matory, 2005; Lovejoy, 2012). Los rituales, los conceptos y las identidades colectivas en las sociedades del Nuevo Mundo que fueron las últimas en importar esclavos fueron cambiando al entrar en diálogo con los desarrollos coetáneos que se producían en los escenarios africanos, los que se vieron reconfigurados por el aumento y caída del tráfico de personas, de la violencia, de los cambios políticos y de la consiguiente creación de riquezas (Blier, 1995; Palmié 2002, 2008; Shaw, 2002).

A comienzos del siglo XX, la cultura de la imprenta se convirtió en un vector para facilitar la conexión en el ámbito de la práctica espiritual. Los resúmenes de las “creencias” o “brujerías” africanas publicados por viajeros europeos –a menudo compuestos en colaboración con africanos occidentales alfabetizados y multilingües, algunos de ellos afrobrasileños o afrocaribeños de nacimiento o ascendencia– eran leídos y publicados en lugares que iban de Bahía a Port of Spain a La Habana, donde modelaban las ideas de seguidores y detractores por igual (Matory, 1999; Reis, 2001; Paton, y Forde, 2012; Reis, 2015). Tras el fin del comercio de esclavos en Cuba y en Brasil y el régimen de trabajo forzoso de los africanos en las colonias británicas, y una vez disipada la primera ola de retorno posterior a la emancipación, los lazos transnacionales entre América y África lucirían crecientemente como un circuito exótico de comunicación y comercio, vestigios de los densos campos sociales de las generaciones precedentes.

REPÚBLICAS POST-INDEPENDENCIA: REGIONES INTERIORES, FRONTERAS EXTERIORES

Así, el siglo XIX fue testigo de nuevas líneas y nuevos tipos de conexión transatlántica e inter-hemisférica. Sin embargo, para muchos afrolatinos, fue una época en la que los campos sociales relevantes se contrajeron y reorientaron hacia adentro. En gran parte de la América española post-independencia, la formación de nuevos Estados naciones hizo que las regiones subnacionales fueran más importantes que nunca. A menudo formalizadas como provincias o estados, las regiones subnacionales formaban unidades económicas, con cargos electivos por los que valía la pena luchar y redes militarizadas de clientelismo. Las comunidades afrolatinas dentro de las nuevas repúblicas se ubicaron cerca del centro de tales procesos. De hecho, los promovieron con entusiasmo (Graham, 1990; Andrews, 2004; Sanders, 2004; Lasso, 2007; Mayes, 2014).

Los primeros tiempos de las repúblicas también fueron testigo del empoderamiento de los negros lejos de estas regiones que se iban consolidando, en las fronteras externas de las nuevas naciones, en tierras fronterizas negras, como las tierras bajas del Caribe de América Central (Euraque, Gould y Hale, 2004) y en enclaves de la costa del Pacífico como la Costa Chica de México, la zona del Chocó de Colombia y Esmeraldas en Ecuador (Wade, 1993; Lewis, 2012; véanse también los Capítulos 4 y 13 en este volumen). Estas zonas de refugio de la era colonial, creadas por pueblos de ascendencia indígena y africana en los intersticios de los imperios, ahora se sostenían a través del comercio a pequeña escala y del intercambio que cruzaban a diario las fronteras políticas. En el Caribe occidental, donde los misquitos y otros vendían tortugas y otros productos tropicales a los mercados europeos y las misiones extranjeras buscaban nuevas almas, esos vínculos han sido bien estudiados (Gordon, 1998; Everingham y Taylor, 2009; Crawford, 2013; Crawford y Márquez, 2016). En cambio, no ha sucedido lo mismo con los lazos supralocales en las tierras fronterizas negras del Pacífico.

El movimiento de refugiados y trabajadores entre Cuba y Miami, Key West y Tampa y de los exiliados del Caribe hispano a Nueva York desde la década de los sesenta hasta la última década del siglo XIX representa una tercera variante de conexión transnacional de la época, caracterizada por ser altamente focalizada y sensible a la política internacional (Mirabal, 2001, 2017; Daniel, 2010). Una nueva investigación indaga en la integración de los puertos mexicanos, incluidos Veracruz y Mérida, a estos circuitos que se vieron movilizados y reforzados por el activismo cubano en el exilio en tiempos de la Guerra de

los Diez Años y la lucha por la independencia. Los hallazgos sugieren que el “mundo transnacional del Golfo de México”, que los académicos aún no han evaluado del todo, es importante (Muller, 2017).

En la década de los sesenta del siglo XIX, la fase final del comercio transatlántico de esclavos, con base en Cuba, había terminado, y con la abolición del régimen esclavista en Brasil en 1888, la esclavitud en América dejó de existir. A partir de ese momento, la circulación libre y no coaccionada de los afrolatinos sería lo que habría de tejer conexiones transfronterizas cruciales. Algunos viajes a lugares lejanos de personas de alto impacto, como el de los líderes candomblé a Lagos en busca de bienes, conocimiento y prestigio, continuaron con el fin de avanzar en el posicionamiento de sus propias “casas” rituales (Matory, 2005). Pero, para el grueso de las personas recién liberadas, la movilidad de la primera generación post-esclavitud fue corta en términos de distancia, aunque con consecuencias de peso. En todas las sociedades de plantaciones, estas décadas representaron el semillero de un movimiento de pequeño alcance que fue ganando importancia. Los dueños de las plantaciones querían mantener a las personas libres en el mismo lugar a través de nuevos mecanismos de aparcería y servidumbre por deuda (*debt peonage*); las personas libres buscaban la autonomía mediante la reconstitución de comunidades campesinas lejos de las tierras bajo el control de los terratenientes, pero lo suficientemente cerca de los mercados y jornales.

TRABAJO, MIGRACIÓN Y DERECHOS EN EL HEMISFERIO EN EL CONTEXTO POSTERIOR A LA EMANCIPACIÓN

A medida que las poblaciones afrolatinas se dividían en espacios intersticiales y pequeños desplazamientos, los estados imperiales y los nuevos estados nacionales ayudaban a los empleadores locales y empresarios lejanos a crear nuevas geografías transoceánicas de trabajadores libres, ahora desde el Pacífico. Más de 100.000 trabajadores chinos fueron llevados a Cuba contratados bajo el régimen de trabajo forzoso solo en la segunda mitad del siglo XIX. Un número similar llegó a Perú, donde los campos de azúcar y las minas de guano los esperaban con jornadas de trabajo agotadoras. Tras la finalización de los contratos, muchos migrantes chinos volvieron a sus hogares, pero algunos se quedaron, movilizandolos lazos de parentesco para crear redes comerciales dispersas con puestos de avanzada en puertos y ciudades pequeñas de todo el hemisferio (Hu-DeHart y López, 2008; López, 2013; Young, 2014).

Dentro de las colonias británicas, este tipo de migración forzada atrajo a casi medio millón de almas de la India al Caribe en los

ochenta años posteriores al fin de la esclavitud, y su mano de obra subvencionada sirvió de puntal para mantener las ganancias de los dueños de las plantaciones de azúcar. Unos 240.000 indios orientales contratados para trabajar sin remuneración fueron a la Guayana Británica, 145.000 a Trinidad, 35.000 a Jamaica, 34.000 a Surinam y un número menor a islas más pequeñas. A lo largo de generaciones, las estructuras laborales formales separaron a estos inmigrantes de los afrodescendientes “criollos” que los rodeaban. Las continuas llegadas de migrantes iban renovando el idioma hindi y los rituales hindúes y musulmanes, de manera que las comunidades permanecieron, en su mayoría, segregadas. Solo con el fin del imperio en la década de los sesenta se cuestionaron estas divisiones: en algunos lugares se erosionaron y en otros se convirtieron en terreno fértil para la violencia politizada (Williams, 1991; Munasinghe, 2001; Khan, 2004).

En los albores del siglo XX, nuevos patrones de inversión y crecimiento comenzaron a impulsar una vez más las migraciones de larga distancia entre las poblaciones afrolatinas, redibujando las regiones racializadas. Por un lado, en Sudamérica, sobre todo en Brasil, la incipiente industrialización atrajo a afrodescendientes nacidos en el campo desde las antiguas zonas de plantación hacia las ciudades en crecimiento, creando flujos de larga distancia a gran escala dentro –y no a través– de las fronteras nacionales. (La variante norteamericana de esta tendencia se conoce como la “Gran migración”). Por otro lado, en la cuenca del Caribe, la creciente inversión estadounidense llevó nuevos proyectos de plantación e infraestructura a zonas fronterizas escasamente pobladas por comunidades negras. Dichas inversiones generaron una circulación transfronteriza sumamente focalizada de personas que provenían, sobre todo, de antiguas colonias de azúcar densamente pobladas: las Indias Occidentales Británicas y Haití (Putnam, 2002; Giovannetti, 2014; Casey, 2017). Los movimientos migratorios organizados por empleadores extranjeros con una predilección por las fuerzas de trabajo segregadas crearon enclaves sumamente visibles, con claras divisiones raciales y culturales (Bourgois, 1989; Putnam, 2014a).

Sin embargo, incluso durante el apogeo estadounidense de la construcción de canales y de las plantaciones bananeras, la migración en la cuenca del Caribe involucró una movilidad por cuenta propia mucho más intensa que la resultante de contrataciones organizadas por los empleadores, incluidas las mujeres, cuya migración alcanzó un tercio del total de personas que emigraron del Caribe británico a principios del siglo XX. Las mujeres migrantes, mayoritariamente de Jamaica, Barbados y Trinidad, partieron a Harlem y Brooklyn en

números que fueron aumentando cada vez más rápido a comienzos de los años veinte. De hecho, en 1924, más mujeres y niñas del Caribe británico vivían en la ciudad de Nueva York que en Kingston o Port of Spain (Putnam, 2016c [en prensa]).

En general, la cantidad de retornados o migrantes secuenciales variaba sustancialmente según el subcircuito del Gran Caribe de que se trate, así como variaba el número de hombres que llegaban en comparación con el de mujeres. También variaba el grado en el que los afrodescendientes recién llegados, hablantes de *patois* de base francesa o inglesa, creaban comunidades propias o, por el contrario, se mezclaban con los lugareños que hablaban español o *patois*. Este último patrón de conducta podía llevar a la desaparición retroactiva del movimiento transfronterizo. Por el contrario, a medida que los líderes nacionales buscaban ejercer control sobre las fronteras, los impuestos y las lealtades, estas tierras fronterizas mixtas podían enfrentar una intervención feroz, con el objetivo de hacer que los negros que cruzaban las fronteras fuesen hipervisibles como extranjeros en lugar de invisibles como vecinos. Esto es lo que sucedió en la frontera entre la República Dominicana y Haití, donde los esfuerzos activos del régimen de Trujillo por desempoderar y privar de derechos a los inmigrantes haitianos y sus descendientes han sido revelados por una serie extraordinaria de investigaciones recientes (Derby, 1994; Turits, 2002; Paulino, 2005, 2006; Hintzen, 2016).

Incluso más allá de la frontera interna particularmente difícil de La Española, el tenso contrapunto entre los lazos transnacionales de las comunidades y las barreras instaladas por los estados repercutió en el Gran Caribe de entreguerras. Por un lado, mientras los hombres, las mujeres, los niños, las remesas y las noticias circulaban por circuitos de conexiones densas y continuas abriéndose camino en su lucha por una movilidad ascendente frente a los racismos con los que se topaban, la región era testigo del nacimiento de organizaciones cívicas transnacionales lideradas por negros, de las cuales la Asociación Universal para el Desarrollo Negro y la Liga de Comunidades Africanas de Marcus Garvey (UNIA) es la más grande y conocida (Giovannetti y Roman, 2003; Guridy, 2010; Hill, 2011; Corinealdi, 2011; Putnam, 2013; Sullivan, 2014; Davidson, 2015; Morris, 2016). Por otro lado, estos mismos años vieron el apogeo del racismo científico, de la supremacía blanca internacional y de los populismos étnicamente definidos; todos convergieron en imponer nuevas barreras a la circulación transfronteriza y nuevas vulnerabilidades a los no ciudadanos de color. En esta coyuntura, los académicos han identificado los factores que impulsaron el

internacionalismo negro de la época, al tiempo que los afrocaribeños articulaban nuevas visiones de pertenencia, destino y derechos y forjaban nuevas alianzas para darles fuerza (James, 1998; Parascandola, 2005; Makalani, 2011; Putnam, 2013).

Junto con estos desarrollos se produjeron cambios tecnológicos que tuvieron un profundo impacto en los medios y en el alcance de las conexiones transnacionales. La difusión de la lectoescritura y del linotipo hizo que se multiplicaran los periódicos negros locales en numerosos lugares; más aún, la creciente densidad de su distribución significaba que los nuevos periódicos circulaban con más facilidad entre un lugar y otro. Los artículos se reimprimían y se leían lejos del lugar donde se habían publicado. Ciudad tras ciudad, la prensa negra local se convirtió en una ventana por la que asomaban en una vista panorámica las luchas de los afrodescendientes en otras ciudades (Seigel, 2009; Andrews, 2010a; Alberto, 2011; Andrews, 2016: 67-87; Putnam, 2016a; Alamo Pastrana, 2016; Flórez Bolívar, 2016). La circulación de la música grabada, especialmente los géneros asociados con lo afro –como el tango, el son, el calypso, la cumbia y la plena–, creó otro ámbito de encuentro intradiaspórico autoconsciente (Waxer, 1994; Wade, 2000; Allen, 2012; Hertzman, 2013; Madrid y Moore, 2013; Putnam, 2013, 2016b; véase también el Capítulo 11 en este volumen).

Los nuevos medios fueron el sostén de las nuevas ideas de pertenencia supranacional. También aceleraron la propagación de las organizaciones sociales y políticas con conciencia de raza. Algunas tenían estructuras supranacionales formales, de las cuales la UNIA de Garvey era la más importante. Muchas otras siguieron teniendo un alcance local o nacional en cuanto a su organización y objetivos de presión política; sin embargo, se inspiraban y adoptaban tácticas de movimientos nacidos en otros lugares, a los que ahora podían seguir de cerca. Lo vemos entre las comunidades afrodescendientes de Uruguay, Brasil, Colombia y Cuba, así como entre las comunidades de ascendencia caribeña británica en Panamá, Costa Rica y más allá (Andrews, 2010b; Alberto, 2011; Corinealdi, 2013; Flórez Bolívar, 2016).

Para el momento en que la crisis económica de la Gran Depresión fue seguida por el temor a los submarinos de la Segunda Guerra Mundial, el movimiento irrestricto de los afrodescendientes en el Gran Caribe ya era, en gran medida, cosa del pasado. Los residentes temporales del Caribe británico que se establecieron en las repúblicas de habla hispana (una pequeña fracción de los que pasaron por allí, aunque en total fueron varios cientos de miles) comenzaron un proceso multigeneracional de convertirse en afrolatinos. Los diversos

caminos locales de integración cultural y social y la tensa política de ciudadanía formal de los países fueron dando forma a este proceso, que para los años setenta y ochenta ya habían reducido drásticamente sus vínculos con las islas que habían sido hogar de sus abuelos (Martínez, 1999; Charlton, 2005; Senior Angulo, 2007; Nwankwo, 2009; Crawford, 2011; Szok, 2012; Whitney y Chailloux Laffita, 2013; Putnam, 2014b; Queeley, 2017).

EL “SIGLO DE ESTADOS UNIDOS” PARA AFROLATINOAMÉRICA: ¿DE LOS AÑOS CUARENTA A...?

El siglo XX estaría marcado por el creciente peso de los Estados Unidos en los circuitos transnacionales afrolatinos: tanto aquellos impulsados por la circulación humana como aquellos basados en la circulación de los medios. Aunque en 1924 se bloqueó la inmigración de las colonias europeas del Caribe a los Estados Unidos, la migración desde las neocolonias estadounidenses del Caribe continuó y, de hecho, a raíz de la Segunda Guerra Mundial, se aceleró y expandió. Los puertorriqueños de Harlem, Filadelfia y Chicago y los dominicanos del Bronx se sumaron a los cubanos de Miami y Tampa como centros de concentración de afrolatinos en la región continental de los Estados Unidos (Greenbaum, 2002; Haslip-Vieira, Falcón y Matos Rodríguez, 2004; Hoffnung-Garskof, 2008; Duany, 2011). Las rutas marítimas y las bases navales crearon un nuevo marco para los lazos personales y la infraestructura de transporte que contribuyeron a impulsar la migración focalizada, y así creció la inmigración de comunidades particulares de afrolatinos: los garífunas se instalaron en Los Ángeles, los hondureños en Nueva Orleans, los panameños de las Indias Occidentales Británicas en Brooklyn (Greenbaum, 2002; Haslip-Vieira, Falcón y Matos Rodríguez, 2004; Hoffnung-Garskof, 2008; Duany, 2011).

Cada comunidad seguía ligada a las familias que habían dejado en sus respectivos países a través de la circulación de niños, remesas y bienes de consumo, aun cuando cada uno de ellos generaba nuevos vínculos en la sociedad en la que se insertaba así como enfrentaba nuevas tensiones. Al instalarse en ciudades con altos porcentajes de inmigrantes y personas de color, los afrolatinos se encontraron navegando una taxonomía de razas, etnias e identidades en las que se suponía que inmigrantes, latinos y negros eran categorías exclusivas y no superpuestas (Candelario, 2007; Flores, 2009; Rivera-Rideau, Jones y Paschel, 2016; véase también el Capítulo 15 en este volumen). En cierto sentido, ellos también se enfrentaron al proceso multigeneracional de convertirse en afrolatinos.

Distintos, y aún poco estudiados, fueron los flujos migratorios que llevaron a los afrodescendientes a través de las fronteras “sur-sur”: haitianos a la República Dominicana y las Bahamas, dominicanos a Puerto Rico, afrocolombianos a Venezuela, guyaneses a Brasil, brasileños a Uruguay. La racialización, la xenofobia, las luchas por la ciudadanía y la formación de comunidades en cada país fueron tan tensas como en los Estados Unidos, o incluso más. Mientras tanto, de menor escala pero aún visibles son los desplazamientos de la tercera generación de descendientes del Caribe británico que abandonaron las economías cubana, dominicana o panameña donde nacieron hacia las tierras de sus abuelos en Jamaica, Barbados o Trinidad o que resolvieron reunirse con primos literales o metafóricos de esas islas en Londres, Toronto o Brooklyn.

Mientras tanto, en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial, proliferaron los medios de comunicación que apoyaban la difusión transnacional de la política y la cultura popular de los afrodescendientes. El peso de la política y la cultura popular estadounidense se intensificó. Sin embargo, cada vez más, la cultura popular de Estados Unidos que más se propagaba era la afrolatina, de la salsa a la bachata al reggaetón (Allen y Wilcken, 1998; Waxer, 2002; Fernández, 2006; Rivera, Marshall y Pacini-Hernández, 2009; Rivera-Rideau, 2015; Abreu, 2015). Al igual que en el pasado, la cultura expresiva –y la música en particular– funcionaba como un espacio rico para el reconocimiento de lo común a través de la diferencia. Algunas veces, ese territorio común eran las raíces culturales compartidas; otras veces, las opresiones en común. Cada vez más, la música afroatlántica del siglo XX y XXI fue enfatizando ambas cosas a la vez, a través de las letras y de las referencias rítmicas y cromáticas.

Una gran cantidad de investigaciones recientes han dado un vuelco a los marcos binarios que alguna vez consideraron que lo tradicional/auténtico/local versus lo moderno/comercial/cosmopolita eran polos opuestos. Por el contrario, los académicos nos muestran cómo las prácticas musicales consideradas locales ganan peso político justamente en un contexto en el que los consumidores participan en los escenarios musicales cosmopolitas. En toda Afroamérica, en el último tercio del siglo XX, las reivindicaciones musicales ante la diversidad de la esencia “negra” y “africana” impulsaron tanto la danza como la política. Consideremos tres casos.

Heidi Feldman reconstruyó cómo los activistas en Lima comenzaron a volcarse a las regiones afrodescendientes del Pacífico peruano en busca de fuentes de tradiciones musicales africanas a fines de los años cincuenta; su búsqueda estaba modelada por eventos globales

(descolonización del Tercer Mundo, organización de derechos civiles en los Estados Unidos) que elevaron el prestigio de las raíces culturales vinculadas con lo afro. Feldman postula el “Pacífico negro” como una geografía humana extendida a través de múltiples naciones latinoamericanas, dentro de las cuales la resonancia cultural africana está vinculada a la ruralidad, el aislamiento y la preservación (Feldman, 2007). Sin embargo, el compromiso de los activistas con estos espacios no era en absoluto hermético. Al igual que los activistas negros de Uruguay en los mismos años (Andrews, 2010a), los empresarios musicales afroperuanos miraban a los afrocubanos, afrobrasileños y afroamericanos como ejemplos de un radicalismo cultural negro.

Mientras tanto, el musicólogo Kenneth Bilby informa que, en esos mismos años setenta, los criollos surinameses (en las áreas costeras dentro del dominio cultural colonial) comenzaron a buscar en las comunidades cimarronas previamente denigradas rastros de una resistencia cultural africana. Aquí también el contexto abarcó eventos nacionales e internacionales, incluida la independencia formal de Surinam y la acelerada migración a la metrópoli holandesa. Y aquí también, las fusiones musicales trazaron una matriz ecléctica pero significativa de conexión afrodiaspórica. Los géneros creados por los músicos criollos y cimarrones y sus públicos durante esa época iban desde el “sranan bubbling”, una “fusión de kaseko con reggae jamaicano y ritmos dancehall” al “fonki (funky) aleke”, un “subestilo distintivo de aleke con una estructura rítmica derivada, en parte, de la instrumentación funk estadounidense” (Bilby, 1999: 286).

Y mientras tanto, en la misma década de los setenta, los asistentes a las fiestas políticamente comprometidas de Río de Janeiro adoptaron la música funk afroamericana y la autoidentificación colectiva de “negro” y la frase “Black Power”. Sus fiestas en las calles de música funky a todo volumen y con identidad racial aprovechaban la apertura que ofrecía la decadente dictadura militar y las etiquetas y los ritmos estadounidenses para desafiar las propias desigualdades raciales en Brasil (Alberto, 2009).

CONCLUSIÓN

Al resumir sus hallazgos sobre el significado social de la música para los haitianos en la diáspora (o que aspiraban a abandonar su hogar por la diáspora), Elizabeth McAlister anota:

Hacer música es una forma en que individuos y grupos se posicionan en geografías privilegiadas y se ubican en los espacios que construyen [...]. Las geografías imaginadas de la diáspora presentan múltiples

horizontes [...] y pueden enfocarse en Haití, la República Dominicana o toda la isla La Española y simultáneamente en un reino Congo del pasado o en un futuro reino cristiano de Dios. Estos mapas cognitivos, a su vez, abren posibilidades para las redes multiétnicas y las formas de pertenencia grupal (McAlister, 2012: 27).

La noción de McAlister de “mapas cognitivos”, “geografías imaginadas de la diáspora” que reflejan las conexiones del pasado y configuran las conexiones futuras, nos insta a reconocer que las líneas no materiales de las conexiones transnacionales pueden tener consecuencias concretas para los individuos y los grupos por igual. La música, la religión, los medios de comunicación y otros productos culturales circulan y se superponen, reflejando conexiones pasadas y gestando otras nuevas. La circulación de los medios no tiene lugar en el vacío, sino dentro de campos sociales transnacionales contruidos por las labores cotidianas –físicas, emocionales, intelectuales, organizacionales– de cada generación de afrolatinoamericanos. Las geografías imaginadas de la diáspora cambian y se extienden en consecuencia. Los marcos transnacionales de la experiencia afrolatina no son nuevos, pero en cada época se vuelven a configurar a través de la vida y las acciones de aquellos que se sienten parte.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, C. D. 2015 *Rhythms of Race Cuban Musicians and the Making of Latino New York City and Miami, 1940-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Adderley, R. 2002 “‘African Americans’ and ‘Creole Negroes’: Black Migration and Colonial Interpretations of ‘Negro’ Diversity in Nineteenth-Century Trinidad” en Puri, S. (ed.) *Marginal Migrations: The Circulation of Cultures within the Caribbean* (Londres: Macmillan Education / Warwick University Caribbean Studies Series).
- Adderley, R. 2006 *‘New Negroes from Africa’: Slave Trade Abolition and Free African Settlement in the Nineteenth-Century Caribbean* (Bloomington: Indiana University Press).
- Aizpurúa, R. 2011 “Revolution and Politics in Venezuela and Curaçao, 1795-1800” en Klooster, W. y Oostindie, G. (eds.) *Curaçao in the Age of Revolutions, 1795-1800* (Leiden: KITLV Press).
- Alamo Pastrana, C. 2016 *Seams of Empire: Race and Radicalism in Puerto Rico and the United States* (Gainesville: University Press of Florida).

- Alberto, P. 2009 "When Rio Was *Black*: Soul Music, National Culture, and the Politics of Racial Comparison in 1970s Brazil" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 89, N° 1: 3-39.
- Alberto, P. 2011 *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Allen, R. y Wilcken, L. (eds.) 1998 *Island Sounds in the Global City: Caribbean Popular Music and Identity in New York* (Urbana: University of Illinois Press).
- Allen, R. M. 2012 "Music in Diasporic Context: The Case of Curaçao and Intra-Caribbean Migration" en *Black Music Research Journal*, Vol. 32, N° 2: 51-65.
- Anderson, J. L. 2012 *Mahogany: The Costs of Luxury in Early America* (Cambridge: Harvard University Press).
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America, 1800-2000* (Nueva York: Oxford University Press).
- Andrews, G. R. 2010a "Afro-World: African-Diaspora Thought and Practice in Montevideo, Uruguay, 1830-2000" en *The Americas*, Vol. 67, N° 1: 83-107.
- Andrews, G. R. 2010b *Blackness in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Andrews, G. R. 2016 *Afro-Latin America: Black Lives, 1600-2000* (Cambridge: Harvard University Press).
- Barcia, M. 2012 *The Great African Slave Revolt of 1825: Cuba and the Fight for Freedom in Matanzas* (Baton Rouge: Louisiana State University Press).
- Barcia, M. 2014 *West African Warfare in Bahia and Cuba: Soldier Slaves in the Atlantic World, 1807-1844* (Nueva York: Oxford University Press).
- Bassi, E. 2012 "Turning South before Swinging East: Geopolitics and Geopolitical Imagination in the Southwestern Caribbean after the American Revolution" en *Itinerario*, Vol. 36, N° 3: 107-32.
- Bassi, E. 2017 *An Aqueous Territory: Sailor Geographies and New Granada's Transimperial Greater Caribbean World* (Durham: Duke University Press).
- Beatty-Medina, C. 2012 "Between the Cross and the Sword: Religious Conquest and Maroon Legitimacy in Colonial Esmeraldas" en Bryant, S.; O'Toole, R. y Vinson, B. (eds.) *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora* (Urbana: University of Illinois Press).

- Bilby, K. 1999 "‘Roots Explosion’: Indigenization and Cosmopolitanism in Contemporary Surinamese Popular Music" en *Ethnomusicology*, Vol. 43, N° 2: 256-96.
- Blier, S. P. 1995 *African Vodun: Art, Psychology, and Power* (Chicago: University of Chicago Press).
- Borucki, A. 2009 "The ‘African Colonists’ of Montevideo. New Light on the Illegal Slave Trade to Rio de Janeiro and the Río de la Plata (1830-1842)" en *Slavery and Abolition*, Vol. 30, N° 3: 427-44.
- Borucki, A. 2011 "The Slave Trade to the Río de la Plata. Trans-Imperial Networks and Atlantic Warfare, 1777-1812" en *Colonial Latin American Review*, Vol. 20, N° 1: 81-107.
- Borucki, A. 2012 "Trans-imperial History in the Making of the Slave Trade to Venezuela, 1526-1811" en *Itinerario*, Vol. 36, N° 2: 29-54.
- Borucki, A. 2015 *From Shipmates to Soldiers: Emerging Black Identities in the Río de la Plata* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Borucki, A. 2017 "Across Imperial Boundaries: Black Social Networks across the Iberian South Atlantic, 1760-1810" en *Atlantic Studies*, Vol. 14, N° 1: 11-36.
- Borucki, A.; Wheat, D. y Eltis, D. 2015 "Atlantic History and the Slave Trade to Spanish America" en *American Historical Review*, Vol. 120, N° 2: 433-61.
- Bourgeois, P. 1989 *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Brereton, B. 1981 *A History of Modern Trinidad, 1783-1962* (Puerto España: Heinemann).
- Brown, D. H. 2003 *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion* (Chicago: University of Chicago Press).
- Byrd, B. R. 2015 "Black Republicans, Black Republic: African-Americans, Haiti, and the Promise of Reconstruction" en *Slavery & Abolition*, Vol. 36, N° 4: 545-67.
- Cáceres, R. y Lovejoy, P. (eds.) 2008 *Haití. Revolución y emancipación* (San José: Editorial UCR).
- Calagé, C. et al. (eds.) 2013 *Haiti and the Americas* (Jackson: University Press of Mississippi).
- Candelario, G. E. B. 2007 *Black behind the Ears: Dominican Racial Identity from Museums to Beauty Shops* (Durham: Duke University Press).

- Cândido, M. 2013a *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Cândido, M. 2013b “South Atlantic Exchanges: The Role of Brazilian-Born Agents in Benguela, 1650-1850” en *Luso-Brazilian Review*, Vol. 50, N° 1: 53-82.
- Candlin, K. 2012 *The Last Caribbean Frontier, 1795-1815* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Casey, M. 2017 *Empire’s Guest Workers: Haitian Migrants in Cuba during the Age of US Occupation* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Charlton, A. K. 2005 “‘Cat Born in Oven is not Bread’: Jamaican and Barbadian Immigrants in Cuba between 1900 and 1959”, Tesis doctoral, Columbia University.
- Childs, M. 2006 *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Chinae, J. 2005 *Race and Labor in the Hispanic Caribbean: The West Indian Immigrant Worker Experience in Puerto Rico, 1800-1850* (Gainesville: University Press of Florida).
- Clavin, P. 2005 “Defining Transnationalism” en *Contemporary European History*, Vol. 14, N° 4: 421-39.
- Cooper, F. 2001 “What Is ‘Globalization’ Good For? An African Historian’s Perspective” en *African Affairs*, N° 100: 189-213.
- Corinealdi, K. 2011 “Redefining Home: West Indian Panamanians and Transnational Politics of Race, Citizenship, and Diaspora, 1928-1970”, Tesis doctoral, Yale University.
- Corinealdi, K. 2013 “Envisioning Multiple Citizenships: West Indian Panamanians and Creating Community in the Canal Zone Neocolony” en *The Global South*, Vol. 6, N° 2: 87-106.
- Crawford, S. 2011 “A Transnational World Fractured but not Forgotten: British West Indian Migration to the Colombian Islands of San Andrés and Providence” en *New West Indian Guide / Nieu West-Indische Gids*, Vol. 85, N° 1-2: 31-52.
- Crawford, S. 2013 “Politics of Belonging on a Caribbean Borderland: The Colombian Islands of San Andrés and Providencia” en Behnken, B. D. y Wendt, S. *Crossing Boundaries: Ethnicity, Race, and National Belonging in a Transnational World* (Lanham: Lexington Books).
- Crawford, S. y Márquez, A. I. 2016 “A Contact Zone: A Turtle Commons in the Western Caribbean” en *International Journal of Maritime History*, Vol. 28, 1: 64-80.

- Curto, J. C. y Lovejoy, P. E. (eds.) 2004 *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery* (Amherst: Humanity Books / Prometheus Books).
- Curto, J. C. y Soulodre-La France, R. (eds.) 2004 *Africa and the Americas: Interconnections during the Slave Trade* (Trenton: Africa World Press).
- Cwik, C. 2010 "Curazao y Riohacha: Dos puertos caribeños en el marco del contrabando judío, 1650-1750" en Caro, J. E. y Vidal, A. (eds.) *Ciudades portuarias en la Gran Cuenca del Caribe* (Barranquilla: Universidad del Norte).
- Da Silva, D. D. et al. 2014 "The Diaspora of Africans Liberated from Slave Ships in the Nineteenth Century" en *Journal of African History*, Vol. 55, N° 3: 347-69.
- Daniel, E. M. 2010 "Rolling for the Revolution: A Transnational History of Cuban Cigar Makers in Havana, Florida, and New York City, 1853-1895", Tesis doctoral, New School University.
- Davidson, C. C. 2015 "Black Protestants in a Catholic Land: The AME Church in the Dominican Republic 1899-1916" en *New West Indian Guide*, N° 89: 258-88.
- Derby, L. 1994 "Haitians, Magic, and Money: Raza and Society in the Haitian-Dominican Borderlands, 1900 to 1937" en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 36, N° 3: 488-526.
- Dessins, N. 2007 *From Saint-Domingue to New Orleans: Migration and Influences* (Gainesville: University Press of Florida).
- Dillon, E. M. y Drexler, M. (eds.) 2016 *Haiti and the Early United States: Histories, Geographies, Textualities* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Dorsey, J. C. 2003 *Slave Traffic in the Age of Abolition: Puerto Rico, West Africa, and the Non-Hispanic Caribbean, 1815-1859* (Gainesville: University Press of Florida).
- Duany, J. 2011 *Blurred Borders: Transnational Migration between the Hispanic Caribbean and the United States* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Dubois, L. 2004 *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Dubois, L. 2006 "An Enslaved Enlightenment: Rethinking the Intellectual History of the French Atlantic" en *Social History*, Vol. 31, N° 1: 1-14.
- Dubois, L. y Scott, J. 2010 *Origins of the Black Atlantic* (Nueva York: Routledge).

- Dun, J. A. 2016 *Dangerous Neighbors: Making the Haitian Revolution in Early America* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Echeverri, M. 2016 *Indian and Slave Royalists in the Age of Revolutions: Reform, Revolution, and Royalism in the Northern Andes, 1780-1825* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Eller, A. 2016 *We Dream Together: Dominican Independence, Haiti, and the Fight for Caribbean Freedom* (Durham: Duke University Press).
- Eltis, D. et al. 2013 *Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database* (Atlanta: Emory University). En <www.slavevoyages.org>.
- Eltis, D. y Richardson, D. (eds.) 2008a *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven: Yale University Press).
- Eltis, D. y Richardson, D. 2008b "A New Assessment of the Transatlantic Slave Trade" en Eltis, D. y Richardson, D. (eds.) *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven: Yale University Press).
- Eltis, D. y Richardson, D. 2010 *Atlas of the Transatlantic Slave Trade* (New Haven: Yale University Press).
- Euraque, D. A.; Gould, J. L. y Hale, C. R. (eds.) 2004 *Memorias del mestizaje: Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente* (Antigua: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica).
- Everingham, M. y Taylor, E. 2009 "Encounters of Moravian Missionaries with Miskitu Autonomy and Land Claims in Nicaragua, 1894-1936" en *Journal of Moravian History*, N° 7: 31-57.
- Falola, T. y Childs, M. D. (eds.) 2005 *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington: Indiana University Press).
- Fanning, S. 2007 "The Roots of Early Black Nationalism: Northern African Americans' Invocations of Haiti in the Early Nineteenth Century" en *Slavery & Abolition*, Vol. 28, N° 1: 61-85.
- Fanning, S. 2015 *Caribbean Crossing: African Americans and the Haitian Emigration Movement* (Nueva York: New York University Press).
- Feldman, H. 2007 *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Fernández, R. A. 2006 *From Afro-Cuban Rhythms to Latin Jazz* (Berkeley: University of California Press).
- Ferreira, R. 2007 "Atlantic Microhistories: Mobility, Personal Ties, and Slaving in the Black Atlantic World (Angola and Brazil)"

- en Naro, N. P.; Sansi-Roca, R. y Treece, D. (eds.) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Ferreira, R. 2008 "The Suppression of the Slave Trade and Slave Departures from Angola, 1830s-1860s" en Eltis, D. y Richardson, D. (eds.) *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven: Yale University Press).
- Ferreira, R. 2014 *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Ferrer, A. 2012 "Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic" en *American Historical Review*, Vol. 117, N° 1: 40-66.
- Ferrer, A. 2014 *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Finch, A. K. 2015 *Rethinking Slave Rebellion in Cuba: La Escalera and the Insurgencies of 1841-1844* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Flores, J. 2009 *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning* (Nueva York: Routledge).
- Flórez Bolívar, F. J. 2016 "En sus propios términos: Negros y mulatos y sus luchas por la igualdad en Colombia, 1885-1947", Tesis doctoral, University of Pittsburgh.
- Fromont, C. 2013 "Dancing for the King of Congo from Early Modern Central Africa to Slavery-Era Brazil" en *Colonial Latin American Review*, Vol. 22, N° 2: 184-208.
- Gaffield, J. 2015 *Haitian Connections in the Atlantic World: Recognition after Revolution* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Garraway, D. L. (ed.) 2008 *Tree of Liberty: The Haitian Revolution in the Atlantic World* (Charlottesville: University of Virginia Press).
- Gaspar, D. B. y Geggus, D. (eds.) 1997 *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean* (Bloomington: Indiana University Press).
- Geggus, D. (ed.) 2001 *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World* (Columbia: University of South Carolina Press).
- Geggus, D. y Fiering, N. (eds.) 2008 *The World of the Haitian Revolution* (Bloomington: Indiana University Press).
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Giovannetti, J. 2014 "Migración en las Antillas: Episodios de transterritorialidad, 1804-1945" en Piqueras, J. A. (ed.) *Historia comparada de las Antillas* (Madrid: CSIC).

- Giovanetti, J. L. y Roman, R. L. (eds.) 2003 *Caribbean Studies*, Vol. 31, N° 1: 1-260, Número especial: Garveyism in the Hispanic Caribbean.
- Gómez, P. F. 2013 "The Circulation of Bodily Knowledge in the Seventeenth-Century Black Spanish Caribbean" en *Social History of Medicine*, Vol. 26, N° 3: 383-402.
- Gómez, P. F. 2014 "Incommensurable Epistemologies? The Atlantic Geography of Healing in the Early Modern Black Spanish Caribbean" en *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, N° 44: 95-107.
- Gomes dos Santos, F. 2002 "A 'Safe Haven': Runaway Slaves, Mocambos, and Borders in Colonial Amazonia, Brazil" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 82, N° 3: 469-98.
- Gonzalez, J. H. 2014 "Defiant Haiti: Free-Soil Runaways, Ship Seizures and the Politics of Diplomatic Non-Recognition in the Early Nineteenth Century" en *Slavery and Abolition*, Vol. 35, N° 2: 124-35.
- Gordon, E. T. 1998 *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African Nicaraguan Community* (Austin: University of Texas Press).
- Graham, R. 1990 *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Grandin, G. 2014 *The Empire of Necessity: Slavery, Freedom, and Deception in the New World* (Nueva York: Metropolitan Books / H. Holt).
- Grandío Moráquez, O. 2008 "The African Origins of Slaves arriving in Cuba, 1789-1865" en Eltis, D. y Richardson, D. (eds.) *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven: Yale University Press).
- Greenbaum, S. D. 2002 *More Than Black: Afro-Cubans in Tampa* (Gainesville: University Press of Florida).
- Grinberg, K. 2016 "The Two Enslavements of Rufina: Slavery and International Relations on the Southern Border of Nineteenth-Century Brazil" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 96, N° 2: 259-90.
- Grinberg, K. 2017 "Illegal Enslavement, International Relations, and International Law on the Southern Border of Brazil" en *Law and History Review*, Vol. 35, N° 1: 31-52.
- Guran, M. 2007 "Agudás from Benin: 'Brazilian' Identity as a Bridge to Citizenship" en Naro, N. P.; Sansi-Roca, R. y Treece, D. (eds.) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic* (Nueva York: Palgrave Macmillan).

- Guridy, F. A. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Haslip-Vieira, G.; Falcón, A. y Matos Rodríguez, F. (eds.) 2004 *Boricuas in Gotham: Puerto Ricans in the Making of Modern New York City* (Princeton: Markus Wiener).
- Hawthorne, W. 2010 *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Helg, A. 2004 *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Hertzman, M. A. 2013 *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Heywood, L. M. (ed.) 2002 *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Hill, R. A. (ed.) 2011 *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Association Papers*, vol. 11, *The Caribbean Diaspora, 1910-1920* (Durham: Duke University Press).
- Hintzen, A. 2016 “A Veil of Legality’: The Contested History of Anti-Haitian Ideology under the Trujillo Dictatorship” en *New West Indian Guide*, N° 90: 28-54.
- Hodes M. 2006 *The Sea Captain’s Wife: A True Story of Love, Race, and War in the Nineteenth Century* (Nueva York: W. W. Norton).
- Hoffnung-Garskof, J. 2008 *A Tale of Two Cities: Santo Domingo and New York After 1950* (Princeton: Princeton University Press).
- Hu-DeHart, E. y López, K. (eds.) 2008 “Afro-Asia” en *Afro-Hispanic Review*, Vol. 27, N° 1: 1-256, Número especial.
- James, W. 1998 *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America* (Nueva York: Verso).
- Johnson, L. L. 2011 *Workshop of Revolution: Plebeian Buenos Aires and the Atlantic World, 1776-1810* (Durham: Duke University Press).
- Johnson, R. 2016 *Slavery’s Metropolis: Unfree Labor in New Orleans during the Age of Revolutions* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Johnson, S. E. 2012 *The Fear of French Negroes: Transcolonial Collaboration in the Revolutionary Americas* (Berkeley: University of California Press).
- Jones, M. S. 2013 “The Case of Jean Baptiste, un Créole de Saint-Domingue: Narrating Slavery, Freedom, and the Haitian Revolution in Baltimore City” en Ward, B.; Bone, M. y Link,

- W. A. (eds.) *The American South and the Atlantic World* (Gainesville: University Press of Florida / University of Michigan Public Law Research Paper N° 376). En <<https://ssrn.com/abstract=2326760>>.
- Kelley, R. D. G. y Patterson, T. 2000 “Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World” en *African Studies Review*, Vol. 43, N° 1: 11-45.
- Khan, A. 2004 *Callaloo Nation: Metaphors of Race and Religious Identity among South Asians in Trinidad* (Durham: Duke University Press).
- Klooster, W. 1998 *Illicit Riches: Dutch Trade in the Caribbean, 1648-1795* (Leiden: KITLV Press).
- Krug, J. A. 2014 “Social Dismemberment, Social (Re)membering: Obeah Idioms, Kromanti Identities and the Trans-Atlantic Politics of Memory, c. 1675-Present” en *Slavery & Abolition*, Vol. 35, N° 4: 537-58.
- Landers, J. 1990 “Gracia Real de Santa Teresa de Mose: A Free Black Town in Spanish Colonial Florida” en *American Historical Review*, Vol. 95, N° 1: 9-30.
- Landers, J. 2011 *Atlantic Creoles in the Age of Revolutions* (Cambridge: Harvard University Press).
- Lane, K. 1998 “Taming the Master: Brujería, Slavery, and the Encomienda in Barbacoas at the Turn of the Eighteenth Century” en *Ethnohistory*, Vol. 45, N° 3: 477-507.
- Lasso, M. 2007 *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Laurence, K. O. 2011 “The Importation of Labour and the Contract Systems” en Laurence, K. O. (ed.) *General History of the Caribbean, Vol. 4: The Long Nineteenth Century: Nineteenth-Century Transformations* (París: UNESCO).
- Law, R. y Mann, K. 1999 “West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast” en *William and Mary Quarterly*, Vol. 56, N° 2: 307-34.
- Lawrence, B. 2014 *Amistad's Orphans: An Atlantic Story of Children, Slavery, and Smuggling* (New Haven: Yale University Press).
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. 2004 “Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society” en *International Migration Review*, Vol. 38, N° 145: 1.002-39.
- Lewis, L. A. 2012 *Chocolate and Corn Flour: History, Race and Place in the Making of “Black” Mexico* (Durham: Duke University Press).

- Lindsay, L. 1994 “‘To Return to the Bosom of Their Fatherland’: Brazilian Immi-grants in Nineteenth-Century Lagos” en *Slavery and Abolition*, Vol. 15, N° 1: 22-50.
- Lokken, P. 2004 “A Maroon Moment: Rebel Slaves in Early Seventeenth-Century Guatemala” en *Slavery & Abolition*, Vol. 25, N° 3: 44-58.
- López, K. 2013 *Chinese Cubans: A Transnational History* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Lovejoy, H. B. 2012 “Old Oyo Influences on the Transformation of Lucumí Identity in Colonial Cuba”, Tesis doctoral, UCLA.
- Lovejoy, H. B. 2016 “The Registers of Liberated Africans of the Havana Slave Trade Commission: Implementation and Policy, 1824-1841” en *Slavery & Abolition*, Vol. 37, N° 1: 23-44.
- Lovejoy, P. (ed.) 2009 [2000] *Identity in the Shadow of Slavery* (Londres: Continuum) Segunda edición.
- Madrid, A. L. y Moore, R. D. 2013 *Danzón: Circum-Caribbean Dialogues in Music and Dance* (Nueva York / Londres: Oxford University Press).
- Makalani, M. 2011 *In the Cause of Freedom: Radical Black Internationalism from Harlem to London, 1917-1939* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Mann, K. y Bay, E. (eds.) 2001 *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil* (Londres: Frank Cass).
- Marín Araya, G. 2004 “La población de Bocas del Toro y la Comarca Ngöbe-Buglé hasta inicios del siglo XIX” en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Vol. 30, N° 1-2: 119-62.
- Martínez, S. 1999 “From Hidden Hand to Heavy Hand: Sugar, the State, and Migrant Labor in Haiti and the Dominican Republic” en *Latin American Research Review*, Vol. 34, N° 1: 57-84.
- Matory, J. L. 1999 “The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation” en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, N° 1: 72-103.
- Matory, J. L. 1999 2005 *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* (Princeton: Princeton University Press).
- Matory, J. L. 1999 2006 “The ‘New World’ Surrounds an Ocean: Theorizing the Live Dialogue between African and African American Cultures” en Yelvington, K. A. (ed.) *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora* (Santa Fe: School of American Research Press).

- Matory, J. L. 1999 2009 "The Many Who Dance in Me: Afro-Atlantic Ontology and the Problem with "Transnationalism" en Csordas, T. J. (ed.) *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization* (Berkeley: University of California Press).
- Matory, J. L. 1999 2014 "From 'Survival' to 'Dialogue': Analytic Tropes in the Study of African-Diaspora Cultural History" en Kummels, I. et al. (eds.) *Transatlantic Caribbean: Dialogues of People, Practices, Ideas* (Bielefeld: Transcript Verlag).
- Mayes, A. 2014 *The Mulatto Republic: Class, Race, and Dominican National Identity* (Gainesville: University Press of Florida).
- McAlister, E. 2012 "Listening for Geographies: Music as Sonic Compass Pointing Toward African and Christian Diasporic Horizons in the Caribbean" en *Black Music Research Journal*, Vol. 32, N° 2: 25-50.
- McKnight, K. J. 2003 "'En su tierra lo aprendió': An African Curandero's Defense before the Cartagena Inquisition" en *Colonial Latin American Review*, Vol. 12, N° 1: 63-84.
- Midlo-Hall, G. 2005 *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Miki, Y. 2011 "Diasporic Africans and Postcolonial Brazil: Notes on the Intersection of Diaspora, Transnationalism, and Nation" en *História Unisinos*, Vol. 15, N° 1: 126-130 [Doi: 10.4013/htu.2011.151.14].
- Miller, J. C. (ed.) 2015 *The Princeton Companion to Atlantic History* (Princeton: Princeton University Press).
- Mintz, S. 1985 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (Nueva York: Viking / Penguin).
- Mirabal, N. R. 2001 "'No Country But the One We Must Fight For': The Emergence of an Antillean Nation and Community in New York City, 1860-1901" en Dávila, A. y Laó-Montes, A. (eds.) *Mambo Montage: The Latinization of New York* (Nueva York: Columbia University Press).
- Mirabal, N. R. 2017 *Suspect Freedoms: The Racial and Sexual Politics of Cubanidad in New York, 1823-1957* (Nueva York: New York University Press).
- Mobley, C. F. 2015 "The Kongolese Atlantic: Central African Slavery & Culture from Mayombe to Haiti", Tesis doctoral, Duke University.
- Monsma, K. y Fernandes, V. D. 2013 "Fragile Liberty: The Enslavement of Free People in the Borderlands of Brazil and Uruguay, 1846-1866" en *Luso-Brazilian Review*, Vol. 50, N° 1: 7-25.

- Morgan, P. D. 1997 "The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American Destinations and New World Developments" en *Slavery and Abolition*, Vol. 18, N° 1: 122-45.
- Morris, C. D. 2016 "Becoming Creole, Becoming Black: Migration, Diasporic Self-Making, and the Many Lives of Madame Maymie Leona Turpeau de Mena" en *Women, Gender, and Families of Color*, Vol. 4, N° 2: 171-95.
- Muller, D. 2017 *Cuban Emigres and Independence in the Nineteenth Century Gulf World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Munasinghe, V. 2001 *Callaloo or Tossed Salad? East Indians and the Cultural Politics of Identity in Trinidad* (Ithaca: Cornell University Press).
- Munroe, M. y Walcott, E. (eds.) 2008 *Echoes of the Haitian Revolution, 1804-2004* (Mona: University of the West Indies Press).
- Naro, N. P. 2007 "Colonial Aspirations: Connecting Three Points of the Portuguese Black Atlantic" en Naro, N. P.; Sansi-Roca, R. y Treece, D. (eds.) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Nessler, G. 2016 *An Islandwide Struggle for Freedom: Revolution, Emancipation, and Reenslavement in Hispaniola, 1789-1809* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Nwankwo, I. 2005 *Black Cosmopolitanism: Racial Consciousness and Transnational Identity in the Nineteenth-Century Americas* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Nwankwo, I. (ed.) 2009 *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 4, N° 3: 221-317, Número especial: African Routes, Caribbean Roots, Latino Lives.
- O'Malley, G. 2014 *Final Passages: The Intercolonial Slave Trade of British America, 1619-1807* (Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History / University of North Carolina Press).
- Offen, K. H. 1999 "The Miskitu Kingdom: Landscape and the Emergence of a Miskitu Ethnic Identity, Northeastern Nicaragua and Honduras, 1600-1800", Tesis doctoral, University of Texas.
- Offen, K. H. 2002 "The Sambo and Tawira Miskitu: The Colonial Origins and Geography of Intra-Miskitu Differentiation in Eastern Nicaragua and Honduras" en *Ethnohistory*, N° 49, 2: 319-72.
- Ogundiran, A. y Saunders, P. (eds.) 2014 *Materialities of Ritual in the Black Atlantic* (Bloomington: Indiana University Press).

- Oostindie, G. 2011 "Slave Resistance, Colour Lines, and the Impact of the French and Haitian Revolutions" en Klooster, W. y Oostindie, G. (eds.) *Curaçao in the Age of Revolutions 1795-1800* (Leiden: KITLV Press).
- Osterhammel, J. 2009 "A 'Transnational' History of Society: Continuity or New Departure?" en Haupt, H. G. y Kocka, J. (eds.) *Comparative and Transnational History: Central European Approaches and New Perspectives* (Nueva York / Oxford: Berghahn Books).
- Palermo, E. R. 2008 "Secuestros y tráfico de esclavos en la frontera uruguaya: Estudio de casos posteriores a 1850" en *Revista Tema Livre*, N° 13. <<http://revistatemalivre.com/palermo13.html>>.
- Palmer, C. 1998 "Defining and Studying the Modern African Diaspora" en *Perspectives: American Historical Association Newsletter*, Vol. 36, N° 6: 1, 22-25.
- Palmié, S. 2002 *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham: Duke University Press).
- Palmié, S. 2008 (ed.) *Africas in the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions* (Leiden: Brill).
- Parascandola, L. J. (ed.) 2005 *Look for Me All Around You: Anglophone Caribbean Immigrants in the Harlem Renaissance* (Detroit: Wayne State University Press).
- Parés, L. N. 2001 "The Jeje in the Tambor de Mina of Maranhão and in the Candomblé of Bahia" en *Slavery and Abolition*, Vol. 22, N° 1: 83-90.
- Paton, D. y Forde, M. (eds.) 2012 *Obeah and Other Powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing* (Durham: Duke University Press).
- Paulino, E. 2005 "Erasing the Kreyol from the Margins of the Dominican Republic: The Pre- and Post-Nationalization Project of the Border, 1930-1945" en *Wadabagei*, Vol. 8, N° 2: 35-71.
- Paulino, E. 2006 "Anti-Haitianism, Historical Memory, and the Potential for Genocidal Violence in the Dominican Republic" en *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, Vol. 1, N° 3: 265-88.
- Pérez Jr., L. A. 2002 "We Are the World: Internationalizing the National, Nationalizing the International" en *Journal of American History*, Vol. 89, N° 2: 558-66.
- Pérez Morales, E. 2017 "Tricks of the Slave Trade: Cuba and the Small-Scale Dynamics of the Spanish Transatlantic Trade" en *New West Indian Guide*, N° 91: 1-29.

- Polyné, M. 2010 *From Douglass to Duvalier: U.S. African Americans, Haiti, and Pan-Americanism, 1870-1964* (Gainesville: University Press of Florida).
- Price, R. 2002 *First-Time: The Historical Vision of an African American People* (Chicago: University of Chicago Press).
- Price, R. 2006 "On the Miracle of Creolization" en Yelvington, K. A. (ed.) *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora* (Santa Fe: School of American Research Press).
- Putnam, L. 2002 *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Putnam, L. 2013 *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Putnam, L. 2014a "Borderlands and Border-Crossers: Migrants and Boundaries in the Greater Caribbean, 1840-1940" en *Small Axe*, N° 42: 7-21.
- Putnam, L. 2014b "The Panama Cannonball's Transnational Ties: Migrants, Sport, and Belonging in the Interwar Greater Caribbean" en *Journal of Sport History*, Vol. 31, N° 4: 401-24.
- Putnam, L. 2016a "Circum-Atlantic Print Circuits and Internationalism from the Peripheries in the Interwar Era" en Connolly, J. (ed.) *Print Culture Histories beyond the Metropolis* (Toronto: University of Toronto Press).
- Putnam, L. 2016b "Jazzing Sheiks at the 25 cent Bram: Panama and Harlem as Caribbean Crossroads, circa 1910-1940" en *Journal of Latin American Cultural Studies*, Vol. 25, N° 3: 1-21.
- Putnam, L. 2016c "Cities of Women: Gender Divides in Circum-Caribbean Migration, 1880-1930", Presentado en *32nd Annual Elsa Goveia Memorial Lecture*, University of the West Indies, Mona, Jamaica [en prensa].
- Queeley, A. 2017 "Pensions, Politics, and Soul Train: Anglo-Caribbean Diasporic Encounters with Guantánamo from the War to the Special Period" en Puri, S. y Putnam, L. (eds.) *Caribbean Military Encounters: A Multidisciplinary Anthology from the Humanities* (Londres / Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Reid-Vazquez, M. 2011 *The Year of the Lash: Free People of Color in Cuba and the Nineteenth-Century Atlantic World* (Athens: University of Georgia Press).
- Reis, J. J. 1993 *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press) Trad. A. Brakel.

- Reis, J. J. 2001 "Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients" en *Slavery and Abolition*, Vol. 22, N° 1: 91-115.
- Reis, J. J. 2015 *Divining Slavery and Freedom: The Story of Domingos Sodré, an African Priest in Nineteenth-Century Brazil* (Nueva York: Cambridge University Press) Trad. H. S. Gledhill.
- Restall, M. 2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan* (Stanford: Stanford University Press).
- Rivera-Rideau, P. R. 2015 *Remixing Reggaetón: The Cultural Politics of Race in Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).
- Rivera-Rideau, P. R.; Jones, J. A. y Paschel, T. S. (eds.) 2016 *Afro-Latin@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Rivera, R.; Marshall, W. y Pacini-Hernandez, D. (eds.) 2009 *Reggaeton* (Durham: Duke University Press).
- Rupert, L. M. 2012 *Creolization and Contraband: Curaçao in the Early Modern Atlantic World* (Athens: University of Georgia Press).
- Sanders, J. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Saunier, P. Y. 2013 *Transnational History* (Houndmills / Basingstoke: Palgrave Macmillan).
- Schmidt-Nowara, C. 1999 *Empire and Antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-74* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Schultz, K. D. 2015 "'The Kingdom of Angola Is Not Very Far from Here': The South Atlantic Slave Port of Buenos Aires, 1585-1640" en *Slavery and Abolition*, Vol. 36, N° 3: 424-44.
- Schwarz, S. 2012 "Reconstructing the Life Histories of Liberated Africans: Sierra Leone in the Early Nineteenth Century" en *History in Africa*, Vol. 39, N° 1: 194-201.
- Scott, J. 1986 "The Common Winds: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution", Tesis doctoral, Duke University.
- Scott, R. y Hébrard, J. M. 2012 *Freedom Papers: An Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation* (Cambridge: Harvard University Press).
- Scott, R. J. 2005 *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery* (Cambridge: Harvard University Press).
- Seigel, M. 2009 *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States* (Durham: Duke University Press).

- Senior Angulo, D. 2007 *“La incorporación social en Costa Rica de la población afrocostarricense durante el siglo XX, 1927-1963”*, Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica.
- Shaw, R. 2002 *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone* (Chicago: University of Chicago Press).
- Smith, M. 2014 *Liberty, Fraternity, Exile: Haiti and Jamaica after Emancipation* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Soriano, C. 2012 “Revolutionary Voices: The Presence of Visitors, Fugitives and Prisoners from the French Caribbean in Venezuela (1789-1799)” en *Storia e Futuro, Rivista di Storia e Storiografia*, N° 30.
- Soriano, C. 2018 *Tides of Revolution: Information and Politics in Late Colonial Venezuela* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Struck, B.; Ferris, K. y Revel, J. 2011 “Introduction. Space and Scale in Transnational History” en *International History Review*, Vol. 33, N° 4: 573-84.
- Sublette, N. 2008 *The World That Made New Orleans: From Spanish Silver to Congo Square* (Chicago: Lawrence Hill Books / Chicago Review Press).
- Sullivan, F. P. 2014 “‘Forging Ahead’ in Banes, Cuba: Garveyism in a United Fruit Company Town” en *New West Indian Guide*, N° 88: 231-61.
- Sweet, J. H. 2003 *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Sweet, J. H. 2011 *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Szok, P. 2012 *Wolf Tracks: Popular Art and Re-Africanization in Twentieth-Century Panama* (Jackson: University Press of Mississippi).
- Thornton, J. K. 2017 “The Zambos and the Transformation of the Miskitu Kingdom, 1636-1740” en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 97, N° 1: 1-28.
- Tompson, D. 2008 “Refugiados, libertos y esclavos asalariados: Entre la esclavitud y libertad en la costa atlántica de Honduras, ca. 1800” en *Mesoamérica*, N° 50: 96-111.
- Tompson, D. 2012 “Between Slavery and Freedom on the Atlantic Coast of Honduras” en *Slavery and Abolition*, Vol. 33, N° 3: 403-16.

- Toussaint, M. 2007 "Post-Abolition Trinidad-Venezuela Relations in the Nineteenth Century: The Problem of the Manumisos and Aprendizajes" en *The Arts Journal*, Vol. 3, N° 1-2: 184-201.
- Turits, R. L. 2002 "A World Destroyed, A Nation Imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic" en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 82, N° 3: 589-635.
- Usner, D. H. 1992 *Indians, Settlers, and Slaves in a Frontier Exchange Economy: The Lower Mississippi Valley Before 1783* (Chapel Hill: University of North Carolina Press for the Omohundro Institute of Early American History and Culture, Williamsburg, Virginia).
- Vanhee, H. 2002 "Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion" en Heywood, L. (ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Vidal, C. (ed.) 2013 *Louisiana: Crossroads of the Atlantic World* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Wade, P. 2000 *Music, Race, and Nation: Música Tropical in Colombia* (Chicago: University of Chicago Press).
- Waxer, L. 1994 "Of Mambo Kings and Songs of Love: Dance Music in Havana and New York from the 1930s to the 1950s" en *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana*, Vol. 15, N° 2: 139-76.
- Waxer, L. 2002 *The City of Musical Memory: Records, Salsa Grooves and Local Popular Culture in Calí, Colombia* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Wheat, D. 2011 "The First Great Waves: African Provenance Zones for the Transatlantic Slave Trade to Cartagena de Indias, 1570-1640" en *Journal of African History*, Vol. 52, N° 1: 1-22.
- Wheat, D. 2016 *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640* (Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture / University of North Carolina Press).
- White, A. 2010 *Encountering Revolution: Haiti and the Making of the Early Republic* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Whitney, R. y Chailloux Laffita, G. 2013 *Subjects or Citizens: British Caribbean Workers in Cuba, 1900-1960* (Gainesville: University Press of Florida).
- Williams, B. F. 1991 *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle* (Durham: Duke University Press).

- Wirzbicki, P. 2015. "The Light of Knowledge Follows the Impulse of Revolutions': Prince Saunders, Baron de Vastey and the Haitian Influence on Antebellum Black Ideas of Elevation and Education" en *Slavery and Abolition*, Vol. 36, N° 2: 275-97.
- Yingling, C. 2013 "No One Who Reads the History of Hayti Can Doubt the Capacity of Colored Men: Racial Formation and Atlantic Rehabilitation in New York City's Early Black Press, 1827-1841" en *Early American Studies*, Vol. 11, N° 2: 314-48.
- Yingling, C. 2015 "The Maroons of Santo Domingo in the Age of Revolutions: Adaptation and Evasion, 1783-1800" en *History Workshop Journal*, N° 79: 25-51.
- Young, E. 2014 *Alien Nation: Chinese Migration in the Americas from the Coolie Era through World War II* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Zeuske, M. 2015 *Amistad: A Hidden Network of Slavers and Merchants* (Princeton: Markus Wiener).

CAPÍTULO 15
AFROLATINOS
HABLAR A TRAVÉS DE LOS SILENCIOS Y
REPENSAR LAS GEOGRAFÍAS DE LA NEGRITUD

Jennifer Jones*

INTRODUCCIÓN

En su histórico libro *The Afro-Latin@ Reader*, Pablo “Yoruba” Guzmán recuerda el ímpetu detrás de la formación de los Young Lords en Nueva York en la década de los sesenta:

Nuestro punto de vista original al fundar el Partido fue un punto de vista neoyorquino; es ahí donde el mundo empezaba y terminaba. Tal como descubrimos más tarde, Nueva York es diferente de la mayoría de las demás ciudades en las que viven puertorriqueños. Pero hasta en Nueva York encontramos que a nivel de las bases existía un alto grado de racismo entre los puertorriqueños y los negros, y entre los puertorriqueños de piel clara y de piel oscura. Tuvimos que lidiar con este racismo porque bloqueaba cualquier tipo de crecimiento para nuestra gente, cualquier entendimiento de las cosas que los negros habíamos atravesado. Así que en vez de mirar a Rap Brown por la TV, en vez de aprender de eso y decir “Bueno, eso también debería afectarme”, los puertorriqueños decíamos: “Bueno, sí, esos negros la pasaron mal, sabes, pero nosotros no pasamos por lo mismo”. Eso se daba

* Partes de este capítulo aparecen en: Jones, J. 2016 “Introduction: Theorizing Afro-Latinidades” en Rivera-Rideau, P.; Jones, J. y Paschel, T. (eds.) *Afro-Latino@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nueva York: Palgrave Macmillan Press).

especialmente entre los puertorriqueños de piel clara. Los puertorriqueños como yo, que parecemos afroamericanos, no podíamos hacer eso, porque hacer eso era escapar a algún tipo de fantasía. Porque antes de tildarme de hispano, me decían negro. Así que ésa era, digamos, una razón por la que sentíamos que el Partido de los Young Lords debía existir (Jiménez Román y Flores, 2010: 236).

El sentido de la eficacia política de Guzmán estuvo determinado no solo por las experiencias de discriminación e injusticia que sufrió como puertorriqueño, sino por el rol que jugaron la raza y el color de piel en sus experiencias como afrolatino: una persona de origen afrodescendiente y latinoamericano que vivía en los Estados Unidos. Ocupar ese lugar en el paisaje estadounidense, en el que las categorías raciales de negro y latino se entienden en general como mutuamente excluyentes, significa que esa dualidad a menudo se vuelve ininteligible e insostenible. Ser afrolatino significa poseer una mirada multivalente y sofisticada de la raza y la política determinada por la experiencia personal. Esa existencia compleja que vive en la intersección de varias experiencias racializadas proporciona una comprensión importante de la construcción de las categorías y los espacios raciales que imperan en los Estados Unidos, así como de la composición racial latinoamericana.

En este capítulo se explora el campo emergente de los estudios afrolatinos y su relación con los estudios afrolatinoamericanos y se busca definir y contextualizar el campo de los estudios afrolatinos no necesariamente como un proyecto teórico coherente, sino como la concentración de una serie de trabajos de diversas disciplinas y especialidades regionales que contribuyen a nuestra comprensión de la negritud y la latinidad tanto en los Estados Unidos como en América Latina. Esos trabajos ofrecen lecciones clave en tres sentidos diferentes.

En primer lugar, representan una fuente de análisis crítico. Los estudios afrolatinos cuestionan los esfuerzos que se realizan con el fin de marginar e invisibilizar a los afrodescendientes en América, así como sus contribuciones a las identidades nacionales, la producción cultural, el desarrollo económico, la interacción social y las geografías raciales. También cuestionan el paradigma del mestizaje, tanto a nivel hemisférico como dentro del contexto de los Estados Unidos, dado que analizan a una población excluida de las visiones ancladas en lo mestizo y de todo lo que esa exclusión hace para perturbar y reproducir las fronteras raciales.

En segundo lugar, los estudios afrolatinos retratan y documentan a un grupo de personas. Si bien los afrolatinos nunca han

representado una porción numéricamente considerable de la población de los Estados Unidos, han dejado una huella indeleble en las metrópolis más importantes, como Nueva York, Miami y Chicago. También han contribuido de manera significativa a la historia social y política del hemisferio al proyectar sus ideas y su activismo en toda la región. Los estudios afrolatinos buscan contar la historia de este grupo de personas y sus aportes a la historia moderna.

En tercer lugar, los estudios afrolatinos constituyen un posicionamiento teórico. Como vemos en el caso de los Young Lords, los afrolatinos son fundamentales para comprender las prácticas raciales de los Estados Unidos y de Afrolatinoamérica. Permiten socavar el nacionalismo mestizo, expandir los límites de la negritud, dejar al descubierto los conflictos internos y entre los distintos grupos, y generar nuestras narrativas sobre la migración, la ciudadanía y la diáspora.

Los estudios afrolatinos buscan iluminar y teorizar sobre la presencia de los latinos negros y la afrolatinidad en los Estados Unidos. El concepto de “afrolatinidad” busca, en parte, examinar cómo significados conceptuales y experiencias de negritud similares se desplazan y echan raíz en diversas partes de América. También ofrecen un análisis crítico de las fuerzas que mantienen la discriminación contra los negros en toda la región, a pesar de lo que muchos describen como discursos nacionales fundamentalmente diferentes sobre la raza.

Los estudios afrolatinos han hecho un gran avance en lo que, en mi opinión, son tres articulaciones principales: los estudios puertorriqueños, el paradigma de la visibilidad / invisibilidad y el giro transnacional. Impulsados por los estudios puertorriqueños en los años sesenta y setenta (véanse Flores, 2009; Godreau, 2015), los estudios afrolatinos surgieron como campo académico en coincidencia con el reconocimiento demográfico y político de los latinos en los Estados Unidos en las décadas de los setenta y los ochenta, así como con la creciente diversidad de corrientes migratorias de todo el hemisferio durante el mismo período (Rivera-Rideau; Jones y Paschel, 2016).

A medida que los estudios puertorriqueños continuaron expandiéndose y desarrollando el análisis de temas como el racial, la colonialidad, el emplazamiento, la migración y las relaciones transnacionales, la creciente diversidad de migrantes afrolatinoamericanos generó una segunda perspectiva teórica, que se cristalizó en los años noventa y los dos mil. Esta perspectiva se alineó con el trabajo sobre los afrolatinoamericanos en general, que buscaba visibilizar no solo a los afrodominicanos, afrocubanos y afropuertorriqueños, sino también a los afromexicanos, garífunas y otros grupos latinos que se mantenían invisibles tanto en los Estados Unidos como en toda

Latinoamérica. Llamo a este impulso analítico el “paradigma de la visibilidad / invisibilidad”, ya que buscó aplicar los conocimientos de la investigación sobre los puertorriqueños y, en menor medida, sobre los cubanos a otras poblaciones afrolatinas que históricamente habían sido ignoradas. Los estudiosos de este paradigma argumentan que los afrolatinoamericanos provenían de todo el hemisferio, y que cada uno traía consigo experiencias culturales, políticas y sociales distintas, por no mencionar su propia comprensión local, nacional y diaspórica de la raza (Burgos, 2009; Pérez-Sarduy y Stubbs, 2000; Dzidenyo y Oboler, 2005).

Un tercer paradigma de investigación ha buscado vincular explícitamente las experiencias de los afrolatinos con los latinoamericanos en todo el hemisferio, destacando la importancia del flujo de personas, culturas, ideas y políticas a través de las fronteras, poniendo al hemisferio en conversación y no solo en comparación. Llamo a este enfoque el *giro transnacional* (Candelario, 2007; Joseph, 2015; Rivera-Rideau, 2015; Rivera-Rideau; Jones y Paschel, 2016; Roth, 2012). Este corpus de estudios pone en primer plano las experiencias de los afrolatinos en los Estados Unidos como un lente a través del cual los investigadores pueden comprender mejor la dinámica social de la formación racial a nivel tanto global como local. También considera a los afrolatinos personas cualitativamente distintas debido a su ubicación ambigua –modelada por los Estados Unidos y en conversación con América Latina–, que realza a la vez que borra los límites entre raza y nación.

DE FINES DEL SIGLO XIX A LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Como señalan Miriam Jiménez Román y Juan Flores en la introducción a *The Afro-Latin@ Reader* (2010), el concepto de afrolatino es relativamente nuevo, a pesar de la presencia de latinos negros desde hace siglos en los Estados Unidos. De hecho, los afrolatinoamericanos han estado en América del Norte desde el siglo XVI; llegaron como soldados, sirvientes, marineros, esclavos y colonizadores del Imperio español. Sin embargo, las investigaciones académicas de los Estados Unidos ignoraron las raíces profundas de los afrolatinos en los territorios que ahora se conocen como Florida, Carolina del Norte y del Sur, Luisiana y Alabama hasta los años sesenta y setenta, cuando surgieron los estudios afrolatinos (Forbes, 1966; Gould, 2010; Wood, 2010).

Esto no significa que no existieran articulaciones de afrolatinidad antes de esa época. Los estudiosos del siglo XIX y las principales figuras ideológicas de los movimientos nacionalistas caribeños como José

Martí y Rafael Serra, que se establecieron en Florida y Nueva York en la década de los ochenta del siglo XIX, encabezaron movimientos antirracistas y antiimperialistas que pusieron en primer plano la cuestión de la negritud y se inspiraron en los negros estadounidenses así como en el ascenso social y económico de los inmigrantes de las Indias Occidentales y del Caribe durante la Era de la Reconstrucción¹ (Fusté, 2016: 222). Martí, Serra y otros estaban comprometidos con un proyecto intelectual afroantillano que buscaba incorporar la negritud en un proyecto hemisférico de identidad e independencia en América Latina. Esos esfuerzos fueron de naturaleza diaspórica y se adelantaron por varias décadas a W. E. B. DuBois y Marcus Garvey (Alamo-Pastrano y Candelario, 2016).

Sin embargo, justo cuando los avances de los negros en los Estados Unidos retrocedieron rápidamente con la sanción de las leyes segregacionistas de Jim Crow, los movimientos nacionalistas, el auge del imperialismo estadounidense y las aspiraciones modernistas que buscaban que la cultura blanca volviera a ocupar el centro, truncaron el éxito de estos movimientos intelectuales afroantillanos en todo el hemisferio (Alamo-Pastrano y Candelario, 2016). En América Latina, los esfuerzos nacionalistas de modernidad borraron la esclavitud y, por extensión, las figuras negras de las versiones oficiales de la historia nacional, porque eligieron participar en campañas diseñadas para “blanquear” a la nación a través de la inmigración, la marginación y la violencia. A comienzos del siglo XX, mientras la migración de América Latina y el Caribe hacia los Estados Unidos iba cobrando impulso, eran pocos los académicos que estudiaban América Latina y la latinidad y que se interesaban en la negritud como proyecto social e intelectual. El mestizaje, el nacionalismo y el criollismo borraron la esclavitud, la raza y la negritud de la conversación hemisférica, y estos temas no fueron rescatados hasta que surgieron los movimientos mundiales anticolonialistas y de derechos civiles en los años sesenta y setenta. Fueron estos esfuerzos los que allanaron el camino para los estudios afrolatinos.

En los Estados Unidos, como ya se señaló, la política racial de principios del siglo XX reemplazó la Era de la Reconstrucción con la imposición de las leyes de Jim Crow, lo que claramente bloqueó el progreso de los afrodescendientes. Al igual que en América Latina, la carrera modernista por la eugenesia en los Estados Unidos utilizó

1 La Era de la Reconstrucción se refiere al período comprendido entre los años 1863 y 1877 que siguieron a la Guerra Civil estadounidense, conocida también como la “Guerra de Secesión”.

la ley de inmigración y naturalización con el objeto de reforzar la blanquitud, mientras su economía seguía expandiéndose y beneficiándose de los trabajadores migrantes y de la expansión imperialista. Las políticas relativas a la integración de los inmigrantes en los Estados Unidos iban desde la contratación (en el caso de los europeos occidentales) hasta la exclusión directa (como en el caso de los asiáticos), todo con la intención de blanquear a la nación. Como las reivindicaciones latinoamericanas de blanquitud o blanqueamiento fueron aceptadas con escepticismo, al menos políticamente, las personas de origen latinoamericano tuvieron que aceptar cierta ambigüedad oficial en términos de estatus racial y de política exterior (FitzGerald y Cook-Martin, 2014). A lo largo de los siglos XIX y XX, las constantes negociaciones sociales y políticas sobre cómo racializar a las personas de origen latinoamericano tuvieron profundas consecuencias.

Por ejemplo, la Ley Johnson-Reed de 1924 restringió severamente la inmigración con la intención de preservar el ideal de homogeneidad racial, pero no se impusieron límites a los inmigrantes de América Latina, lo que dio a entender que se les otorgaba una especie de blanquitud temporaria. Sin embargo, los esfuerzos por suspender la inmigración durante la Gran Depresión en la década de los treinta apuntaron a la repatriación masiva de mexicanos, incluidos aquellos con ciudadanía (FitzGerald y Cook-Martin, 2014; Ngai, 2004). Los migrantes latinoamericanos, especialmente los mexicanos, fueron discriminados y sometidos a inspección médica y hostigamiento en la frontera; pero en su condición de mestizos, los latinoamericanos y latinos eran considerados legalmente blancos, por lo que se les concedieron algunas protecciones (FitzGerald y Cook-Martin, 2014; Hattam, 2007; Ngai, 2004; Stern, 2016).²

2 En la era posterior a la Decimocuarta Enmienda, en el período post-esclavitud, los latinos nacidos en los Estados Unidos fueron marginalmente incluidos como minorías racializadas; a menudo se les negó el acceso a las instituciones y los servicios públicos en razón del color de su piel y su origen nacional (Almaguer, 2009; Haney Lopez, 2003; Gonzales, 2011; Stern, 2016). La Decimocuarta Enmienda fue ratificada en 1868 como parte de un conjunto de enmiendas que garantizaron los derechos de los afroamericanos después de la Guerra Civil. La enmienda estableció la ciudadanía por nacimiento, privilegio que antes era otorgado solo a los blancos. Mientras que algunos grupos de origen latinoamericano, como los mexicanos, fueron declarados blancos para que obtuvieran la ciudadanía (negociada bajo el tratado de Hidalgo Guadalupe para poner fin a la Guerra entre México y EE.UU. en 1848), esta enmienda también tuvo el resultado *de facto* de ampliar los derechos de ciudadanía a todos los grupos no blancos y sus hijos

Los afrolatinoamericanos no entraban en ese marco: eran racializados como negros, pero considerados extranjeros. Estas complicaciones no encajaban en un orden mundial modernista en el que las líneas raciales eran claras, fijas y profundamente jerárquicas. En Tampa, por ejemplo, los afrocubanos que vinieron a trabajar en la industria del tabaco a fines del siglo XIX y principios del siglo XX estaban sujetos a las leyes de Jim Crow al mismo tiempo que se les otorgaban privilegios y protecciones como cubanos y cubanoamericanos, al poder acceder a recursos que no estaban a disposición de los afroamericanos (Greenbaum, 2002). Incluso durante un período en el que imaginamos que las fronteras raciales en los Estados Unidos eran bastante marcadas, los afrocubanos de Tampa experimentaron una especie de identidad situacional en una intersección entre raza y etnia que es parte de la experiencia afrolatina que durante mucho tiempo perturbó las reglas raciales y que, sin embargo, permaneció en gran medida invisibilizada en nuestras investigaciones.

Evelio Grillo³ escribe sobre sus experiencias en el “Día de los Niños de Color” de la South Florida Fair (Feria del sur de Florida) y sobre la relación entre afroamericanos y afrocubanos.

La clase social, los diferentes idiomas y las diferentes culturas dividieron a las dos comunidades. Los cubanos negros construimos relaciones de confianza con los negros de Estados Unidos, especialmente con los maestros afroestadounidenses, con quienes establecimos vínculos profundos y afectuosos. Pero vivíamos claramente al margen de la sociedad norteamericana negra, mientras resolvíamos nuestra existencia diaria en el gueto negro cubano de la ciudad de Ybor. Sin embargo, desarrollamos una fuerte identidad como estadounidenses negros (Grillo, 2000: 16).

Al escribir sobre los trabajadores textiles afrocubanos de principios del siglo XX en Nueva York, Mirabal (2003) encuentra que, a pesar de que la segregación impulsada por el Estado no se aplicaba en esa ciudad, los afrocubanos vivían en espacios segregados. Sin embargo, al igual que los cubanos de Tampa, había cierta flexibilidad y los afrocubanos a veces podían adquirir mejores viviendas y empleos

3 Evelio Grillo fue un activista social y escritor que nació en 1919, hijo de cubanos negros dedicados a la fabricación de cigarros en un enclave inmigrante de Tampa, Florida. Se lo conoce como uno de los primeros en escribir sobre la experiencia afrolatina en los Estados Unidos.

cuando ponían el acento en su ascendencia latinoamericana y su conocimiento del español. Además, las divisiones dentro de la comunidad cubana mostraban el funcionamiento múltiple de la raza, que no podía ser “entendida únicamente en términos de las afiliaciones étnicas o definiciones raciales binarias de los Estados Unidos” (Mirabal, 2003: 378).

Otros investigadores han señalado a figuras importantes del activismo afrodiaspórico y del pensamiento académico de ese período que se habían establecido en los Estados Unidos como Arturo Schomburg, un activista de la independencia puertorriqueña y cubana que se mudó de Puerto Rico a Nueva York en 1891 (Hoffnung-Garskof, 2010). Cuando se disolvió la coalición por la independencia cubana y puertorriqueña, Schomburg dio un giro y volcó su atención a los proyectos académicos en busca de una agenda intelectual afrodiaspórica a través de iniciativas como la Negro Society for Historical Research (Sociedad Negra para la Investigación Histórica), que “habría de sentar bases históricas firmes para el orgullo y la unidad racial” (Hoffnung-Garskof, 2010: 71). Los debates contemporáneos sobre si la fuerte identificación de Schomburg como puertorriqueño, estadounidense negro y miembro de la diáspora africana más amplia lo convirtieron en una aberración política y social o lo asomó a una constelación mayor de compromisos políticos y sociales entre los afrolatinos de Nueva York a principios del siglo XX, pone de manifiesto la importancia de la presencia de afrolatinos en la intersección de ambas comunidades y el desafío que representaron para las limitaciones y los significados raciales imperantes en los Estados Unidos (Hoffnung-Garskof, 2010).

CAMBIOS EN LA COMPOSICIÓN POBLACIONAL

A pesar de la importancia de los afrolatinos radicados en los Estados Unidos para el desarrollo del país, no fue hasta el cambio político y demográfico que se produjo a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando el tema de raza y nación en los Estados Unidos pasó a ocupar un lugar central, que el papel de los pueblos de origen latinoamericano en el proceso de formación nacional se convirtió en objeto de preocupación. En un momento en que el racismo científico dio forma a políticas e instituciones públicas, esto tuvo consecuencias. A su vez, los cambios en el contexto señalaron la necesidad de un cambio académico que examinara las cuestiones de raza e inmigración. Si bien el campo de los estudios afrolatinos no se inició hasta la década de los sesenta, los cambios demográficos y políticos sentaron las bases para su surgimiento durante este período.

Después de la toma de 1848 de grandes franjas de territorio mexicano (y por extensión, de sus habitantes),⁴ la población de origen latinoamericano en los Estados Unidos se expandió rápidamente. Se estima que de 75.000 a 100.000 ciudadanos mexicanos se convirtieron en ciudadanos bajo el Tratado de Guadalupe Hidalgo. Los mexicanos siguieron llegando a los Estados Unidos en busca de oportunidades laborales en un mercado más amplio. En 1900, había en los Estados Unidos poco más de 100.000 residentes nacidos en México (alrededor del 1 por ciento de todos los inmigrantes); en 1950, la cifra había ascendido a 450.000 (Migration Policy Institute, 2013). Aunque pueden contarse algunos afrodescendientes entre la población de origen mexicano, la población mexicana, en su gran mayoría mestiza, desempeñó (y sigue desempeñando) un papel importante en la configuración del tamaño y el carácter de la población latina, incluida su racialización.

Un gran número de cubanos que circulaban por los Estados Unidos también contribuyó de manera significativa a conformar la población latina; sobre todo, ejercieron un fuerte impacto en la cultura y la sociedad. Esa influencia aumentó con las grandes olas migratorias que tuvieron lugar primero durante el régimen de Batista y, luego, tras la revolución de Castro. Entre 1950 y 1960, la población de migrantes cubanos que se establecieron en los Estados Unidos se duplicó, pasando de 71.000 a 163.000 (Migration Policy Institute, 2015). Los cubanos han sido racializados como blancos y los afrocubanos están radicados desde hace tiempo en los Estados Unidos, donde han jugado un papel importante en la formación de las ideas sobre la negritud tanto en su país como en toda la región.

En 1917 se concedió la ciudadanía a los puertorriqueños residentes de ese territorio estadounidense recién adquirido. Esto fue significativo, ya que la isla de Puerto Rico contaba con aproximadamente 1,3 millones de habitantes en 1920. Los asentamientos puertorriqueños en el continente comenzaron a acelerarse después de la Segunda Guerra Mundial. La expansión industrial y políticas formales como la Operación Manos a la Obra (Bootstrap) y el establecimiento de la Oficina de Empleo y Migración atrajeron a cientos de miles de puertorriqueños al continente en las décadas de los cuarenta y los cincuenta (Pérez, 2004). Se asentaron en ciudades del noreste y del medio oeste, pero ocuparon abrumadoramente la ciudad de Nueva York; en el período de posguerra, el 85 por ciento de los migrantes puertorriqueños se establecieron en esa ciudad,

4 Esto incluyó no solo a los ciudadanos mexicanos, sino a franjas significativas de territorios indígenas soberanos y a numerosas naciones indígenas (Klein, 2008).

construyendo y expandiendo barrios puertorriqueños junto a las comunidades afroamericanas (Gibson, 2017). Como Puerto Rico había sido una antigua colonia de esclavos y hogar de cientos de miles de afrodescendientes (en 1950, el censo de Puerto Rico indicó que aproximadamente el 20 por ciento de la población era negra),⁵ la migración puertorriqueña ayudó a generar un “campo sobre la negritud en los Estados Unidos” (Flores, 2009).

Aun así, a pesar del crecimiento significativo de la población afro-latina, las personas de origen afrolatinoamericano permanecieron invisibles, incluso en el contexto de los conflictos raciales. Por ejemplo, los disturbios raciales ocurridos en 1935 en Harlem se desataron a raíz de un incidente con un joven afropuertorriqueño, que luego dio lugar a la publicación de un informe importante: “The Negro in Harlem: A Report on Social and Economic Conditions Responsible for the Outbreak of March 19, 1935”, dirigido por el famoso sociólogo E. Franklin Frazier. El informe es un testimonio de la discriminación y el acoso policial contra los negros, pero parece omitir la presencia de afropuertorriqueños y otros afrolatinos en Harlem, ya que a ese joven lo trata simplemente como “negro”.

A medida que más inmigrantes de origen latinoamericano llegaban a los Estados Unidos, continuó intensificándose el debate respecto de dónde encajaban dentro de la jerarquía racial existente. La discriminación basada en la raza fue legal hasta la década de los sesenta, por lo que no había precisamente incentivos para reconocer las desigualdades raciales. Sin embargo, a fines de la década de los cincuenta, la creciente insatisfacción entre los no blancos y sus aliados con el orden racial vigente llamó la atención sobre las diversas facetas de la existencia racializada, incluidos los espacios de liminalidad racial. A medida que surgieron movimientos políticos en favor de la igualdad de derechos y del orgullo racial, también se generaron nuevos diálogos sobre las circunstancias, los espacios y las políticas comunes que condujeron a nuevos movimientos artísticos, coaliciones políticas y compromisos intelectuales que prepararían el camino para posibilitar el reconocimiento afrolatino.

5 Estas cifras son consideradas bajas, producto de un significativo “blanqueamiento social”. En 1899, el censo indicó que el 61,8 por ciento de la población era blanca, comparada con el 79,7 por ciento en 1950. La discrepancia en la proporción no puede explicarse por la migración, los nacimientos o las muertes y ha sido atribuida a las ideologías de blanqueamiento social popularizadas en toda América Latina a principios del siglo XX (Loveman y Muniz, 2007).

LA ERA DE LOS DERECHOS CIVILES: CAMBIOS POLÍTICOS, SOCIALES Y ACADÉMICOS

Después de la Segunda Guerra Mundial y antes de la aprobación de la legislación sobre los derechos civiles en la década de los sesenta, se produjo un cambio radical en la política de inmigración y cambios sociales y culturales más amplios en las políticas de identidad de los grupos no blancos que, a su vez, impulsaron cambios importantes en lo relativo a la presencia y el significado de los latinos en los Estados Unidos. Hasta la década de los sesenta, la población de origen latinoamericano estaba compuesta principalmente por personas de origen mexicano, puertorriqueño y cubano. Estos grupos nacionales tenían una identidad regional específica, se incorporaron a los Estados Unidos bajo distintas regulaciones de inmigración y ciudadanía y, por ende, no eran considerados, ni se consideraban a sí mismos, un mismo grupo racial (Mora, 2014).

A partir de la década de los sesenta, organizaciones de movimientos sociales como la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color (National Association for the Advancement of Colored People, NAACP), el Comité Coordinador Estudiantil No Violento (The Student Nonviolent Coordinating Committee, SNCC), la Conferencia Sur de Liderazgo Cristiano (Southern Christian Leadership Conference, SCLC) y otros exigieron no solo un cambio en la ley para garantizar igualdad de trato para los afroamericanos en los espacios públicos y accesos institucionales, sino que también marcaron el inicio de una era en la que los afroamericanos empezaron a plantear que la negritud tenía valor. El éxito de estos movimientos se expandió rápidamente a otros ámbitos, como los derechos laborales y los derechos de género, y se convirtió en la base de los reclamos hechos por otros grupos no blancos, incluidos cubanos, puertorriqueños y mexicanos.

Para la población de origen latinoamericano, que durante mucho tiempo se había beneficiado de su identificación tenue pero históricamente significativa como de raza blanca, esto marcó el comienzo de un nuevo período de consolidación racializada, en el que se volvió importante poder presentar reivindicaciones como colectivo. El surgimiento de movimientos sociales como el movimiento Brown Power y el movimiento chicano, junto con las crecientes poblaciones de latinos nacidos en el país y su mayor representación en el gobierno y en los círculos empresariales, cambiaron el panorama de la membresía grupal y racial. A fines de la década de los sesenta, cubanos, puertorriqueños y mexicanos, que ya habían empezado a organizarse y presentar acciones jurídicas como grupos de origen nacional, comenzaron a consolidarse en un colectivo bajo la denominación genérica de “hispanos” (Mora, 2014).

Aunque la racialización y la coherencia grupal siempre son procesos sociales complejos, el proceso de colectivización fue más difícil y arduo para las personas de origen latinoamericano que para los afroamericanos, que enfrentaban barreras legales explícitas y un trato abiertamente discriminatorio. Las poblaciones de origen latinoamericano sí enfrentaron el racismo manifiesto. Pero debido a las grandes diferencias en las experiencias sociales y jurídicas entre los distintos grupos nacionales y las configuraciones sociales y demográficas locales que encontraron, se los incluyó en las leyes sobre derechos civiles como minorías lingüísticas y no racializadas, lo que solo logró ocultar aún más su estatus racial liminal (Gutiérrez, 1995; Hattam, 2007; López, 1996; López y Olivas, 2008; Montejano, 1987; Ngai, 2004).⁶ Sin embargo, a fines de la década de los setenta, nació la categoría consolidada de hispano, que finalmente se alejó de las reivindicaciones de blanquitud. Sin embargo, debido a que el contenido de esta categoría, tal como plantearé más adelante, se concibió como *brown* o “mestizo”, los afrolatinos continuaron marginados dentro de la latinidad.

INMIGRACIÓN

Las victorias de los afroamericanos en materia de derechos civiles y reclamos raciales fueron utilizadas por otros grupos no blancos y por sus aliados para luchar por su inclusión institucional en las políticas exterior e inmigratoria. Usando el antirracismo como instrumento para presionar por relaciones internacionales más equitativas, los países latinoamericanos aprovecharon las iniciativas internas por los derechos civiles para presionar a los Estados Unidos a que cambiase sus leyes inmigratorias, restrictivas y discriminatorias. En respuesta, Estados Unidos aprobó la Ley de Inmigración y Nacionalidad Hart-

6 Si bien los políticos de Estados Unidos rara vez consideraban blancos a los pueblos de origen latinoamericano, y a menudo se denigraba al continente por su población “mestiza”, su estatus racial fue objeto de gran controversia y debate entre los legisladores y diplomáticos latinoamericanos y los Estados Unidos (Cook-Martin y FitzGerald, 2014). El grado al que las naciones específicas dentro de la región fueron consideradas blancas o no blancas fue también tema de debate y cambios a lo largo del tiempo. Dentro de los Estados Unidos, numerosas organizaciones como la Liga de Ciudadanos Latinoamericanos Unidos (LULAC) defendían su condición de blancos, rechazando las convenciones sociales de racialización de los Estados Unidos (Mora, 2014). En consecuencia, si los pueblos de origen latinoamericano en los Estados Unidos eran considerados blancos o no blancos no era un proceso natural sino profundamente controvertido.

Celler en 1965, que eliminó los cupos de origen nacional y priorizó a los inmigrantes que tenían familias y oportunidades de mercado laboral en los Estados Unidos (FitzGerald y Cook-Martin, 2014).⁷

Irónicamente, estos esfuerzos para poner fin a las prohibiciones formales de inmigración por nacionalidad y a la discriminación legal –en parte, como resultado de negociaciones y esfuerzos de los gobiernos poscoloniales de Asia y América Latina para acabar con las preferencias raciales por los europeos– también crearon las primeras restricciones numéricas entre los inmigrantes del hemisferio occidental. Junto con el fin del programa Bracero en 1964 y otros programas de reclutamiento laboral en tiempo de guerra, el resultado neto de estos cambios fue un aumento importante de la inmigración no autorizada. Los mexicanos y, en menor medida, los centroamericanos quedaron permanentemente asociados al tropo de inmigrante ilegal o indocumentado, un marco racializado que habría de extenderse a todos los latinos a pesar de las distintas experiencias de inmigración y racialización (Ngai, 2004).

Este cambio masivo a la ley de inmigración fue seguido rápidamente por la Ley de Ajuste Cubano de 1966, que otorgaba a todos los cubanos la condición jurídica de refugiados políticos y contemplaba un procedimiento especial a través del cual podían obtener la residencia permanente. A pesar de la presencia histórica de afro cubanos en los Estados Unidos, los cubanoestadounidenses en ese momento fueron considerados blancos por el público, los medios y los responsables de políticas, con la posibilidad de asimilarse al *mainstream* estadounidense. No fue hasta el exilio de Mariel en los años ochenta que esta percepción cambió y que empezó a asociarse a los afro cubanos llegados en esa ola con la criminalidad. Los cubanos blancos habían sido y siguen estando asociados a la movilidad ascendente y a un estatus de élite. Los puertorriqueños, por su parte, continuaron radicándose en el territorio continental americano, dado que el estancamiento económico en la isla dio lugar a nuevas oleadas de isleños que emigraron en las décadas de los cincuenta y los sesenta. Esta migración amplió aún más el alcance de los enclaves y las organizaciones de puertorriqueños y profundizó el campo de negritud que crearon en estos espacios.

7 Mientras que la Ley Hart-Celler puso fin a las cuotas migratorias raciales, el cambio de políticas restringió profundamente la inmigración de latinoamericanos. De acuerdo con la nueva ley, por primera vez se impusieron cuotas migratorias para todo el hemisferio, aún cuando suele decirse que esta ley puso fin a las restricciones raciales.

Los cambios en la ley de inmigración tuvieron dos efectos adicionales. Uno es que la experiencia cubana y puertorriqueña de la racialización latina se diferenció del creciente número de inmigrantes mexicanos y centroamericanos no solo debido a su gran proporción de afrodescendientes, sino también porque no estaban incluidos en las ideas recientemente racializadas de la ciudadanía latina. El segundo es que estos cambios diversificaron considerablemente y aumentaron el porcentaje de población latina. Esto hizo que la negritud quedara aún más oculta tras la construcción popular de la latinidad, pero también creó condiciones para una mayor influencia política y social de los latinos. Es decir, los cambios demográficos y políticos transformaron los mecanismos de racialización de los latinos.

A partir de la década de los sesenta, la llegada de “nuevos” grupos de latinos, como los panameños y los dominicanos, ha complicado aún más la relación entre raza, negritud y latinidad.⁸ La población de inmigrantes de América pasó de representar aproximadamente el 19 por ciento de todos los inmigrantes con residencia en los Estados Unidos en 1960 al 46 por ciento en 1990 (Migration Policy Institute, 2016).⁹ Esta nueva ola de latinoamericanos en los Estados Unidos significó que esta población no solo conformaría una masa demográfica suficiente para hacerse oír y estar representada políticamente, sino también que habría una demanda creciente por estudiar e incorporar a esta población dentro del saber académico sobre la vida social de los Estados Unidos.

CONSTRUYENDO LA RAZA: ESTUDIOS LATINOS Y LATINIDAD

Un importante proyecto intelectual y político que surgió como resultado de estos cambios políticos y sociales fue el concepto de “latinidad”. Como se señaló anteriormente, la latinidad en los Estados Unidos se ha considerado durante mucho tiempo como un enigma: un proyecto social y político continuo más que un hecho empírico. Académicos como G. Christina Mora (2014), Clara Rodríguez (2000),

8 Esto no quiere decir que los panameños y dominicanos no migraron ni se radicaron en los Estados Unidos antes de la década de los sesenta. Sin embargo, los momentos de agitación política como el fin del régimen de Trujillo en la República Dominicana y la desestabilización de América Central en los ochenta incentivaron la migración a gran escala a los Estados Unidos, diversificando sustancialmente a la población de origen latinoamericano que decidía establecerse en los Estados Unidos.

9 La restricción en las cuotas migratorias significó que una proporción cada vez mayor de mexicanos y centroamericanos llegó sin documentación durante este período, impulsando a miles de nuevos inmigrantes latinoamericanos a cruzar la frontera (Migration Policy Institute, 2016).

Laurie K. Sommers (1991), Arlene Dávila (2008, 2012) y otros han argumentado de manera categórica que la latinidad se ha construido y producido no simplemente a través de procesos individuales de formación de identidad, sino a través del compromiso institucional, los movimientos sociales, el cambio demográfico, la acción legislativa y la política federal (DeGenova y Ramos-Zayas, 2003; Flores-Gonzalez, 1999; Jiménez 2010; Menjivar, 2013; Oboler, 1995; Portes y Rumbaut, 2001; Rumbaut, 2011).

Detrás de estos procesos de construcción de la latinidad ha estado históricamente el tema de la raza. En un contexto en el que la frontera entre los negros y los blancos estaban claramente delimitadas y los asiáticos e indios americanos estaban identificados como extranjeros u “otros nacionales”, respectivamente, el significado de la identidad latina –si acaso era racial– era muy poco claro. La racialización latina fue un tema que la política estadounidense eludió tratar durante mucho tiempo, ya que consideraba a los latinos como un grupo étnico o una minoría lingüística. La acción legislativa y judicial dictó la racialización y categorización de los latinos cuando se presentó la excepción judicial para que los mexicanos fueran calificados como blancos bajo el tratado de Guadalupe Hidalgo, por el cual las personas de origen mexicano, independientemente de su ascendencia indígena e incluso africana, eran declaradas jurídicamente blancas, aun cuando, de hecho, se las consideraba dentro de la categoría “otros” (Gutiérrez, 1995; López, 1996; Montejano, 1987).

En la década de los sesenta, en reacción a su ambigua condición jurídica y racial, grupos dispares de origen latinoamericano buscaron hacer valer su nuevo poder demográfico. A medida que los académicos, legisladores, activistas y profesionales de los medios trabajaron para hacer de los latinos una categoría social, esa categoría en tanto categoría racializada se pensó como *brown* o “mestiza”. La latinidad fue ganando terreno conceptual y empezó a ser asociada explícitamente por activistas y académicos con las políticas de mestizaje, una ideología diseñada por los proyectos nacionalistas hemisféricos que veneraban la mezcla de razas (ver el Capítulo 8 en este volumen). Para muchos latinos que habían sido excluidos de los beneficios de la blanquitud, la veneración del mestizo era una afirmación positiva de la identidad latina cuando no había otras opciones. Muchos argumentaban que los latinos compartían experiencias importantes y una posición estructural que merecía no solo una clasificación común, sino también formar parte de la investigación académica, y el vuelco hacia el mestizaje fue un intento de afirmar un sentido de unidad y cultura compartida frente al racismo (Bean

y Tienda, 1987; Padilla, 1985). A su vez, los activistas y académicos instauraron programas de estudios étnicos y latinos, para desarrollar un marco teórico para comprender la latinidad y establecer su posición en la historia social de los Estados Unidos.

Mientras buscaban definir su lugar en la sociedad estadounidense, muchos latinos se consideraban blancos, ya sea porque en los censos marcaban la categoría “raza blanca” o porque elegían identidades que indicaban su deseo de asimilarse a la blanquitud. Otros expresaban su preferencia por las identidades basadas en su origen nacional (Alba, 1990; Alba y Nee, 2003; Bonilla-Silva y Embrick, 2006; Darity; Dietrich y Hamilton, 2005; Jiménez- Román y Flores, 2010; Oboler, 1995). En respuesta, muchos académicos del área de los estudios latinos adoptaron la fluidez y ambigüedad como definitorias de la experiencia latina y articulaban un tipo de latinidad que enfatizaba la mezcla, el color pardo y la experiencia migratoria (Anzaldúa, 1981; Pérez-Torres, 2006; Valle y Torres, 2000).

Gran parte de este trabajo se llevó adelante siguiendo los pasos de los movimientos sociales como el movimiento chicano, que adoptó a Aztlán como patria espiritual y como la esencia de la identidad chicana. En una línea similar, el influyente trabajo de Gloria Anzaldúa *Borderlands / La Frontera* (1987) y su colaboración con Cherrie Moraga en *This Bridge Called My Back* (1981) ejemplificaron y cimentaron la influencia de la narrativa de frontera en el contexto estadounidense, abogando por una política de identidad que abarcara tanto el ser mixto como la indefinición del tránsito: un tipo de identidad liminal definida por la experiencia de cruzar la frontera.¹⁰ Anzaldúa produjo lo que Juan Flores llamó “metáfora rectora de la frontera” en los estudios latinos, que reflejaba una comprensión de la latinidad formada principalmente por el movimiento transfronterizo, racial y nacional, justo cuando se consolidaba el concepto de latino o hispano en los Estados Unidos gracias a la labor de activistas, burócratas y medios de comunicación en español que estaban en pleno desarrollo (Mora, 2014).

Por lo tanto, el transnacionalismo ha sido central en la construcción de la latinidad, en parte por el significativo desplazamiento de personas a través de las fronteras, pero en gran medida con un énfasis en la frontera México-Estados Unidos en detrimento de otros cruces

10 El libro *Down these Mean Streets* de Thomas Piri (1967), que aborda la experiencia de la identidad afrolatina, suele considerarse el corolario autobiográfico afrolatino del trabajo de Anzaldúa. [N. de la T.] Fue traducido al español con el título *Por estas calles bravas*.

transnacionales (DeGenova y Ramos-Zayas, 2003). En las décadas siguientes, esta conceptualización de los latinos de Estados Unidos como sujetos transnacionales mestizos se convirtió en el eje central de gran parte de las investigaciones que buscan articular la latinidad (Almaguer, 2003; Oboler, 1995; Beltran, 2004). El crecimiento de la población latina hasta convertirse en el grupo minoritario más grande de los Estados Unidos, su creciente diversidad nacional, étnica y racial desde la década de los ochenta y el número cada vez mayor de latinos en prácticamente todos los estados continúan siendo las razones por las cuales la inmigración es central a la hora de teorizar la latinidad. En los Estados Unidos, la inmigración sigue enmarcada de manera productiva y problemática como un asunto latino, lo que le da a la latinidad un lugar necesariamente transnacional. Pero las investigaciones en estudios latinos, a pesar de su énfasis importante y productivo en el transnacionalismo y el cruce de fronteras, a menudo no tuvieron en cuenta la experiencia afrolatina.

CRÍTICA: EL PROBLEMA DEL MESTIZAJE Y LOS ESTUDIOS LATINOS

Mientras que en América Latina se está cuestionando y, en algunos casos, desmantelando el concepto de nacionalismo mestizo, en los Estados Unidos constituye una autoafirmación política clave que continúa invisibilizando a los afrolatinos o los empuja fuera de la latinidad para incluirlos en la diáspora africana o caribeña. Estos silencios raciales, a su vez, crearon diferentes posibilidades para la organización colectiva a través de un marco racializado. Así, irónicamente, tal como el apego al mestizaje comenzó a distenderse en América Latina en las décadas de los setenta y los ochenta, los académicos de los Estados Unidos tomaron prestado del mestizaje el argumento de que hay alguna mezcla singular en los latinos que les da un sentido colectivo y que trasciende los orígenes nacionales (Anzaldúa, 1987; Pérez-Torres, 2006; Valle y Torres, 1995).

Además, debido a que las políticas específicas de ciudadanía moldean de modos profundamente diferentes las experiencias de los latinos con distinto origen nacional, muchos académicos y formuladores de políticas se preguntan si los diversos orígenes de los latinos y los vínculos transnacionales pueden impedir el desarrollo de un sentido interno de cohesión. Algunos han argumentado que la latinidad y, por extensión, las etiquetas “hispano” y “latino” homogeneizaron las diversas experiencias de los pueblos de origen latinoamericano en los Estados Unidos de maneras que no solo problematizaron su cohesión, sino que son en sí mismas problemáticas (Oboler, 1995). El dominio de la identidad mestiza y el mestizaje como marco de anclaje significa

que solo algunas regiones expulsoras y destinos receptores se hacen visibles dentro de la latinidad. Además, si bien el mestizaje pretende enfatizar la mezcla o hibridación, en la práctica sigue denigrando, si no borrando, la negritud, al tiempo que relega a las poblaciones indígenas a un pasado histórico (Hernández, 2004; Menacha, 2001; Pérez-Torres, 2006).

Con pocas excepciones, académicos, burócratas y activistas definieron la latinidad como compatible con las actitudes raciales hemisféricas que veneraban la mezcla racial o mestizaje como una especie de identidad híbrida que ocultaba o negaba la diferencia racial y, por extensión, la desigualdad (véase Menacha, 2001). Al igual que en el Caribe y en gran parte de América Latina, la negritud era extraterritorial, emplazada, invisible, negada y mayormente no reconocida por académicos, formuladores de políticas y activistas como parte de la experiencia latina (Godreau, 2015; Hooker, 2005; Jones, 2013; Paschel, 2016). Es decir, en lugar de concebir la negritud como un componente constitutivo de la latinidad, la negritud fue eliminada y construida como algo marginal, histórico o como una característica de las poblaciones inmigrantes (por ejemplo, en el caso de los haitianos radicados en la República Dominicana o los cubanos en México) en lugar de considerarla un componente constitutivo de la identidad racial nacional. Como resultado, las personas identificadas como afrodescendientes fueron, en gran medida, borradas de la latinidad o incluso consideradas categorías antitéticas de los latinos (Milian, 2013; DeGenova y Ramos-Zayas, 2003). Esta supresión ocurrió no solo en el discurso popular y dentro de los movimientos políticos y culturales (Dávila, 2001; Mora, 2014), sino también en los trabajos académicos, que en muchos sentidos surgieron de esos mismos movimientos (véanse, para un análisis crítico de raza y latinidad, Milian, 2013 y Pérez-Torres, 2006). Por lo tanto, los afrolatinos permanecieron invisibles dentro del mestizaje y, por extensión, de los estudios latinos.

No obstante, debe señalarse que la marginación que sufrieron los estudios afrolatinos dentro del amplio campo de la investigación académica sobre latinos y latinoamericanos no es solo una omisión intelectual o ideológica. La problemática de la invisibilidad de los afrolatinos también se debe, en parte, a la realidad demográfica que da forma a la latinidad en los Estados Unidos. De acuerdo con el censo de 2014, la población de origen mexicano representaba el 64 por ciento de todos los latinos estadounidenses, mientras que los puertorriqueños eran el 9,4 por ciento, aproximadamente; los salvadoreños representaban el 3,8 por ciento, un porcentaje superior al de los cubanos, que era del 3,7 por ciento, mientras que los dominicanos no estaban

muy lejos, con un 3,2 por ciento (Pew Hispanic Center, 2016). En parte como resultado de esta composición demográfica, la proporción de latinos que se identificó como hispana negra fue solo 2,8 por ciento, equivalente a 1,24 millones de personas (Ennis; Rios-Vargas y Albert, 2011). Debido a estos cambios demográficos, cualquier comprensión de la latinidad está determinada, por un lado, por su amplia diversidad y, por el otro, por la abrumadora mayoría de mexicanos.

Dentro de la latinidad, las tensiones entre diversidad y unidad se reflejan en los cambios registrados en el censo a lo largo del tiempo, dado que los latinos nunca han cumplido consistentemente con las convenciones censales (hasta un 40 por ciento de los latinos indican que pertenecen a alguna “otra” raza) y en los nuevos esfuerzos por consolidar la latinidad como una categoría coherente, distinta de la negritud. La dificultad de incorporar a los latinos en el censo refleja la complejidad de su propia racialización. Cambiar a una categoría latina racializada casi con certeza crearía *de facto* una identidad latina mestiza que refleje la gran mayoría numérica de los latinos en los Estados Unidos. Sin embargo, también ocultaría la diversidad dentro de esa categoría, particularmente la negritud, que se borraría no solo como una experiencia racialmente significativa para muchos latinos, sino que también desdibujaría su papel en la construcción de una latinidad más amplia en todo el hemisferio (López, 2013).

Además, es importante recordar que las categorías raciales en los Estados Unidos, la regla de la hipodescendencia¹¹ y el racismo contra el negro sirven para disuadir a las personas de identificarse como negros y latinos, ya que las normas raciales de los Estados Unidos solo recientemente han incluido la posibilidad de identificarse con dos o más razas (fue modificado en el censo del año 2000).¹² Como se destaca en este capítulo, las categorías de latino y negro no dan lugar a la formación de la identidad afrolatina. Debido a que en general se concibe a los latinos como mestizos, lo cual incluye diversas mezclas raciales, pero claramente no como “negros” y como cualquier persona con alguna ascendencia africana es clasificada como exclusivamente “negra”, los cambios en el censo continúan exacerbando una división

11 En los Estados Unidos, práctica según la cual en las parejas mixtas se ignora la clasificación racial de uno de los progenitores y se asigna a sus descendientes a la categoría racial considerada inferior. También conocida como “la regla de una sola gota”.

12 Hasta que se instituyó la categoría de latino como grupo étnico, y no como grupo racial, la convención del censo era considerar a los afrolatinos como racialmente negros o extranjeros.

supuestamente clara entre negro y latino.¹³ La categoría de afrolatino es productiva precisamente porque desestabiliza todo lo que es complejo acerca de la raza, lo que lleva a relacionarse con la raza como si fuera un acertijo o enigma en vez de darse por hecho.

TEORIZANDO LA AFROLATINIDAD

Cuando reivindican la importancia de los estudios afrolatinos, Miriam Jiménez Román y Juan Flores (2005) afirman que la afrolatinidad requiere una “triple conciencia”. Basándose en la concepción de la doble conciencia de DuBois en los Estados Unidos, Jiménez Román y Flores postulan que la afrolatinidad suma otra capa desafiante a la experiencia racializada, socavando las concepciones dominantes sobre latinidad, negritud y americanidad como identidades incompatibles. Por lo tanto, esta triple conciencia evidencia las formas en que, como sostiene Tanya Katerí Hernández, los afrolatinos y, por lo tanto, los negros, siguen siendo ininteligibles para nuestra comprensión de la “latinidad mestiza” y, por lo tanto, quedan fuera del imaginario latino (Hernández, 2003).

Esto es especialmente importante porque los cubanos y puertorriqueños no solo han contribuido significativamente a la población latina de los Estados Unidos, sino que las profundas conexiones entre los Estados Unidos y estos países han hecho entrelazar sus historias sociales, culturales y raciales. Política y demográficamente, los lazos entre el Caribe de habla hispana y los Estados Unidos se forjaron ya en 1823 como resultado de la doctrina Monroe. Más avanzado el siglo, la independencia las colonias de España dio paso a la hegemonía de los Estados Unidos y al aumento de la migración de las islas al continente (Flores, 2009: 59). Además,

[...] los afroantillanos constituyen la población negra más grande de habla no inglesa en la historia de los Estados Unidos y la historia de los latinos caribeños se superpone con la historia de los afrolatinos en

13 Durante los tiempos de la esclavitud, los Estados Unidos usaban términos para referirse a las razas similares a aquellos que se usaban en América Latina y explicaban la mezcla racial con palabras como *mulato* u *octoroon*, cuando tenían la mitad o un octavo de ascendencia africana, respectivamente. Sin embargo, bajo las leyes de Jim Crow, cuando la mezcla de razas se volvió más común y el régimen de ciudadanía y titularidad se vinculó más estrechamente con la cuestión racial, las reglas sociales se corrigieron de manera tal que comenzó a aplicarse la hipodescendencia o regla de una sola gota. Conforme a estas reglas, el estatus de los afroamericanos descendió, y cualquier persona con una fracción de ascendencia africana era considerada afroamericana. Véase Davis (1991).

los Estados Unidos. De hecho, lo que distingue en gran medida a los caribeños dentro de la pan-etnia latina en su conjunto es precisamente esta interrelación con la negritud y con un imaginario afroatlántico. Como afrolatinoamericanos, encarnan la compatibilidad de la negritud con la identidad latina en los Estados Unidos (Flores, 2009: 64).

De hecho, la invisibilidad de tales identidades superpuestas, particularmente entre los afroamericanos caribeños, pone de manifiesto un importante espacio racial intersticial que es crucial para nuestra comprensión de la latinidad (Greenbaum, 2002). A pesar de la posición marginal de los afrolatinos –o tal vez debido a ello–, los estudios afrolatinos han surgido como una forma de pensar no solo la experiencia invisible e ignorada de los latinos negros, sino también los marcos y conceptos estadounidenses de latinidad que involucran cuestiones de raza pero no abordan adecuadamente la negritud.

LA EVOLUCIÓN DE LOS ESTUDIOS AFROLATINOS

Los estudios afrolatinos, como otros corpus académicos, también han recibido la influencia de los grandes cambios políticos y demográficos ocurridos en los Estados Unidos, en respuesta directa a los discursos e investigaciones que buscaban valorar y teorizar sobre las poblaciones no blancas, basándose en las declaraciones en los censos, los movimientos sociales, las protecciones de los derechos civiles y la integración en la academia en la era posterior a los derechos civiles, como ya se explicó. Por lo tanto, aunque los afrolatinos han tenido una larga y distinguida historia en los Estados Unidos desde el inicio del asentamiento poblacional en suelo norteamericano, los estudios afrolatinos son, en gran parte, un área de investigación contemporánea, que no representa un campo, sino un área consolidada de investigación que tiene como objetivo examinar empíricamente las experiencias de los afrodescendientes, la migración de las personas afrodescendientes y la circulación de las ideas que surgen de estas experiencias. Aplicando estos enfoques, los trabajos de diversas disciplinas y especialidades regionales contribuyen a nuestra comprensión de la negritud y la latinidad a través de la crítica, la visibilidad y la intervención teórica. Basados en las principales obras fundacionales de Juan Flores (2003), Anani Dzidzienyo y Suzanne Oboler (2005), Miriam Jiménez Román y Juan Flores (2010), Agustín Laó-Montes (2007b) y otros, los estudios afrolatinos están emergiendo como un enfoque multidisciplinario y de método mixto que expande y vincula los estudios afrolatinoamericanos con los estudios latinos y los estudios sobre la diáspora africana de una manera empírica y teóricamente productiva. Colectivamente, estos estudios plantean que los

afrolatinos son antes que un mero grupo o una mera designación los portadores de “un legado de expresiones y valores culturales compartidos y distintivos que han trascendido las particularidades nacionales y se han diferenciado de la historia colectiva de los afroamericanos y otros latin@s” (Jiménez Román y Flores, 2010: 4).

ESTUDIOS PUERTORRIQUEÑOS

Puerto Rico juega un papel sumamente importante en nuestra comprensión de América Latina y el Caribe, las relaciones hemisféricas, la migración y la formación racial; también fue el iniciador de los estudios afrolatinos. Su lugar único dentro de América Latina como una de las dos últimas colonias de España significó que recibió la influencia hispana más prolongada. Tras la guerra hispano-estadounidense de 1898, Puerto Rico fue transferido a los Estados Unidos y, a través de su condición de Estado Libre Asociado, ha recibido la influencia estadounidense más penetrante, sin disfrutar nunca de independencia política (Duany, 2002). A pesar de estas relaciones coloniales de larga data y de la migración masiva entre la isla y el continente, Puerto Rico ha conservado su propia identidad y cultura como una “nación caribeña afrohispanica” (Duany, 2002: 1). Mientras que Puerto Rico tiene una gran población afrodescendiente y en ocasiones celebra su ascendencia africana por haber contribuido a su historia y cultura únicas, a lo largo del siglo XX ha construido una identidad racial moderna que excluye y elimina a las minorías raciales de su proyecto de construcción nacional (Duany, 2002).

Si bien la identidad afropuertorriqueña no se destacó entre los estudios producidos en la isla, fue sin embargo parte de la experiencia vivida por muchos nuyorriqueños de la época. Desde la perspectiva de los isleños y las élites que escribieron en los años cuarenta y cincuenta, la cuestión racial tenía que ver con la proximidad a la raza blanca y con la adhesión a una especie de respetabilidad del blanqueamiento. Este punto de vista persistió entre muchos políticos y portavoces que trataron de restarle importancia a la negritud, aun cuando sus comunidades eran rechazadas por los neoyorquinos blancos por motivos raciales. Por lo tanto, para los puertorriqueños que escribían desde la perspectiva de los Estados Unidos, la cuestión racial siempre estuvo presente. Como resultado, los académicos comenzaron a plantear que la experiencia de la puertorriqueñidad en los Estados Unidos era, en parte, una experiencia de negritud.

Por ejemplo, en sus escritos sobre la identidad puertorriqueña y los asentamientos en Chicago desde la década de los cuarenta hasta la primera década del siglo XXI, Mérida Rúa (2012) enfatiza las formas en que los puertorriqueños alteran el orden racial de la ciudad

y sugiere que la perspectiva de blanqueamiento de los años cuarenta y cincuenta no reflejaba la experiencia de muchos puertorriqueños en esos años. En una entrevista con William Ríos, en la que señala que muchos puertorriqueños recibían una paliza si se aventuraban a entrar en las comunidades vecinas de italianos, Ríos recordó que “como yo era negro, pensaron que era... afroamericano. Caminé por todas partes y... nunca fui hostigado” (2012: 34). La ambigüedad de los afropuertorriqueños en el paisaje de las ciudades en las que residían les proporcionaba cierta flexibilidad e ininteligibilidad racial que les abrió nuevos espacios para las alianzas políticas, las relaciones íntimas y una expresión cultural mixta en un amplio contexto de segregación, conflicto racializado y marginación.

Ya desde los años sesenta, los activistas, artistas y residentes nuyorriqueños lidiaban con estos complicados encuentros racializados, en los que la negritud, en gran medida una carga tanto en la isla como en los Estados Unidos, podía ser un motivo de empoderamiento, seguridad, solidaridad y producción cultural (Flores, 1993; Dávila, 2004; Rivera, 2003). Cuando los investigadores llevaron estas situaciones al mundo académico para iniciar los estudios puertorriqueños, el campo embrionario de los estudios afrolatinos comenzó a explorar y analizar los espacios puertorriqueños, principalmente en Nueva York, pero también en Chicago, Florida y Nueva Jersey.

Así, los académicos, activistas y artistas puertorriqueños, desde fines de las décadas de los sesenta y los setenta, defendieron enérgica y locuazmente una política de identidad latina en los Estados Unidos que incluyera las raíces caribeñas y afrocaribeñas de la segunda población latina más grande.¹⁴ A lo largo de este período, los nuyorriqueños se involucraron en el activismo político a través de grupos como los Young Lords, movilizados para apoyar la investigación y participación intelectual sobre sus experiencias y comunidades, y crearon nuevas formas culturales asociadas a su vida cotidiana. Escritores y poetas como Jesús Colón, autor de *A Puerto Rican in New York and Other Sketches* (1961), inspiraron a toda una generación a través de su trabajo.

Las memorias del escritor puertorriqueño Piri Thomas *Down these Mean Streets* (1967) es considerada una de las primeras descripciones en las que una persona es identificada como negro y latino en los Estados Unidos.¹⁵

14 Este cálculo, por supuesto, omite a los puertorriqueños que viven en la isla, un territorio estadounidense.

15 Piri Thomas era de ascendencia cubana y puertorriqueña. De hecho, su padre era afrocubano.

Al retratar su experiencia como puertorriqueño y negro a la vez, el trabajo de Thomas se considera una narración clásica de la experiencia puertorriqueña en East Harlem, claramente afrolatina, aunque nunca nombrada como tal (Higgins, 2007). También considerado un clásico en los estudios latinos en términos más generales, el trabajo de Thomas abrió un espacio de análisis en las décadas de los setenta y los ochenta que permitía poner en discusión la raza y la identidad, particularmente la negritud, como parte de la experiencia nuyorriqueña en los Estados Unidos. Junto con autores de memorias como el nuyorriqueño Bernardo Vega, quien escribió sobre sus experiencias racializadas en Nueva York, estos escritores sentaron las bases del canon afrolatino (Flores, 2009).

Los estudios puertorriqueños en los Estados Unidos, que emergieron de los estudios latinos, surgieron de las ideas de artistas y activistas nuyorriqueños (que a veces eran también académicos) como un discurso contrario y complementario al marco de mestizaje que enfatizaba la indigeneidad y rehuía de la negritud (Flores, 1993, 2009). Al ampliar estas ideas en su análisis académico sobre la diáspora puertorriqueña, académicos como Frank Bonilla y Ricardo Campos (1981), Jorge Duany (2002), Juan Flores (1993, 2003, 2009), Clara Rodríguez (1989), Carmen Whalen (2001) y otros abogaron por concebir a Puerto Rico como un espacio excepcional, a la vez que advirtieron que la ausencia de puertorriqueños en el creciente campo de estudios latinos representaba una omisión flagrante dentro de la teorización más amplia de la experiencia latina. Planteaban que la experiencia puertorriqueña, debido a su relación sociopolítica única con el continente, creaba distintos marcos de identidad social y cultural (Negrón-Muntaner y Grosfoguel, 1997; Godreau, 2015). Al mismo tiempo, a pesar de representar a un porcentaje significativo de la población latina, sus experiencias como ciudadanos y como afrodescendientes marginados fueron ignoradas cuando se hacía referencia a la población latina más general, por lo que los académicos y escritores nuyorriqueños desarrollaron trabajos creativos y académicos para rectificar esta omisión.

Esa articulación fue desarrollada en el contexto de la formulación puertorriqueña del mestizaje o democracia racial en la isla, en la cual la narrativa dominante de la gran familia puertorriqueña presentaba a Puerto Rico como un paraíso racial que había superado sus divisiones raciales, aun cuando los estereotipos y la estigmatización contra los negros eran, y son, comunes (Duany, 2002; Rivera-Rideau, 2015). Como argumenta Rivera-Rideau, los puertorriqueños en la isla, como en gran parte de América Latina y el Caribe, adoptaron discursos de

democracia racial y blanqueamiento en un intento por incorporarse a la modernidad europea. Sin embargo, no lograron eliminar la desvalorización que existía respecto de la negritud.

La inclusión estratégica de ciertas construcciones de la negritud y el rechazo de otras dejó abierta la puerta para establecer comparaciones entre la ideología y la experiencia y entre la isla y la metrópoli (Duany, 2002; Godreau, 2015; Rivera-Rideau, 2015). En la década de los noventa, apartándose radicalmente de los estudios desarrollados en la isla a principios del siglo XX que adherían a la ideología del blanqueamiento (Carrion, 1993; Godreau, 2015) y de los estudios más contemporáneos que tildaban de productos del imperialismo estadounidense a quienes elegían identificarse como negros en la isla (Rivera-Rideau, 2015), algunos intelectuales puertorriqueños comenzaron a cuestionar las nociones de que existía una democracia racial en Puerto Rico. Este cuestionamiento se basó en su planteo de que las contribuciones de los afrodescendientes a la isla habían sido sistemáticamente ignoradas y que el racismo contra el negro en la isla era omnipresente (Rivera-Rideau, 2015).

Si bien estos nuevos marcos dentro de los estudios puertorriqueños buscaban, en parte, recuperar la negritud, Godreau (2015) plantea que en estas nuevas formulaciones la negritud era folclórica, localizada e histórica, y que ponía de relieve un pasado cultural específico. Al mismo tiempo, como sucede en todo el hemisferio, persistieron los esfuerzos por demonizar a los afrodescendientes tanto en Puerto Rico como en los Estados Unidos, convirtiendo a los afropuertorriqueños en estereotipos de personas de bajos ingresos, hipersexuales y delictivas y, por lo tanto, muy alejadas del respetable ideal puertorriqueño (Dinzev-Flores, 2008; Fusté, 2010; Santiago-Valles, 1995; Godreau, 2015). Como señala Rivera-Rideau, “la negritud urbana simboliza así al ‘otro’ negro interno contra el cual la puertorriqueñidad puede definirse como blanca” (Rivera-Rideau, 2015: 11).

Por lo tanto, aun cuando el discurso racializado fue cambiando con el tiempo, los esfuerzos por forjar una identidad nacional que dependiera de las nociones de respetabilidad blanca y estatus de élite continuaron chocando con las experiencias de la diáspora puertorriqueña, especialmente en la parte continental de los Estados Unidos, donde en el siglo XXI superaba en número a la de la isla. Para los puertorriqueños que vivían en los Estados Unidos, su vida estaba profunda e indeleblemente racializada hacia la negritud.

En las décadas de los sesenta y los setenta, después de que naciera la reafirmación de las identidades nuyorriqueñas, los académicos nuyorriqueños subrayaron estas contradicciones cuando apuntaron

a los distintos regímenes y reglas raciales que había en la isla a diferencia de lo que sucedía en el continente y realizaron una especie de análisis comparativo de las identidades raciales en el que se reconocía la negritud y a la vez se subraya la problemática de los cambios que se producen con los cruces raciales que acompañan los procesos de migración y la propia formación racial (Duany, 2002).

La cuestión de la negritud como parte esencial de la experiencia de la diáspora puertorriqueña, pero a la vez aparentemente irreconciliable con la latinidad, surgió como una contribución central de este corpus de estudios. Como señala Juan Flores en *The Diaspora Strikes Back*, “muchos latinos del Caribe están racializados hacia la negritud, no solo por la sociedad estadounidense en general, sino hasta cierto punto también por otros latinos. Este proceso se ha visto complementado y complejizado por las relaciones con los afroamericanos y los caribeños no hispanos, relaciones que en algunos casos –en su mayoría, nuevamente, entre los jóvenes– engendraron una conciencia y una identidad diaspórica afro o atlántica” (Flores, 2009: 47). Flores sostiene que los afropuertorriqueños específicamente, y los afrolatinos en general, tienen una relación especial con los problemas de raza e identidad racial, que no están determinados por su proximidad a la blanquitud, sino por la negritud. Sin embargo, esta sensibilidad de ser tanto negro como latino queda borrada materialmente dentro de la clasificación mayor de los afrolatinos como no latinos, y también queda borrada en términos teóricos, ya que en los Estados Unidos se omite el tema de la negritud en las discusiones sobre la latinidad. Es solo en estos espacios o encuentros liminales específicos, como los enclaves nuyorriqueños, o en la producción de nuevas formas musicales, que la afrolatinidad se vuelve inteligible.

Los puertorriqueños que viven en el continente, en los contextos urbanos de Nueva York y Nueva Jersey, construyeron identidades racializadas alternativas definidas por su proximidad a la negritud, y que son valoradas por ello (Arroyo, 2010; Ramos-Zayas, 2007; Rivera, 2007). Este tipo de negritud urbana está asociada a la movilidad social y a una experiencia cosmopolita. La proyección transnacional del rap o reggaetón, que representa una especie de florecimiento de la experiencia puertorriqueña y la producción cultural, ha sido profundamente racializada y transnacional de una manera que transmite creatividad y productividad, una expresión muy popular desde la década de los setenta a pesar de las condenas oficiales por parte de la élite puertorriqueña (Ramos-Zayas, 2007; Rivera-Rideau, 2015; Godreau, 2015) Por extensión, estos procesos abrieron nuevos caminos para la investigación académica que tienen por objeto entender esta mezcla cultural y su papel en la formación de la identidad puertorriqueña.

Esta experiencia de migración y encuentro sometió a “afroamericanos, puertorriqueños y otras poblaciones de la diáspora africana en Nueva York a sistemas similares (aunque no necesariamente equivalentes) de exclusión racial [y] creó las condiciones para que estos grupos puedan forjar nuevas alianzas políticas, sociales y culturales que cuestionaran esta marginación” (Rivera-Rideau, 2015: 27) así como nuevas perspectivas racializadas. Más aún, los trabajos que investigan cómo las articulaciones puertorriqueñas sobre identidad y significados raciales difieren de los discursos hegemónicos sobre raza en los Estados Unidos pueden contribuir sustancialmente a dar importancia a la lucha sobre los significados raciales y a observar cómo los afrodescendientes en particular pueden socavar las narrativas dominantes. Son estos puntos de vista múltiples y variados los que abrieron la puerta a los estudios afrolatinos.

DE LOS ESTUDIOS PUERTORRIQUEÑOS A LOS ESTUDIOS AFROLATINOS

Al ocuparse de temas como los regímenes y las experiencias raciales; la migración y el encuentro; los marcos localizados de las relaciones entre grupos y de expresión creativa; y la importancia de las relaciones estructurales que incluyen –pero no se limitan a– la segregación, la política, el colonialismo y la ideología nacional, los estudios puertorriqueños le abrieron la puerta a un amplio conjunto de investigaciones que buscaron no solo aplicar estos conocimientos a otros grupos poblacionales, sino también hacerlos visibles al ponerlos en conversación.

VISIBILIZANDO LO INVISIBLE

En los años ochenta y noventa, los afrolatinos y afrolatinoamericanos comenzaron a exigir reconocimiento político y académico a nivel mundial. La mayor globalización producto del aumento del comercio y de los cambios tecnológicos expandió tanto la migración como la comunicación en todo el hemisferio, lo que junto a un cambio en favor de las políticas multiculturales en toda la región, crearon oportunidades para que los afrodescendientes empezaran a ganar un lugar (Hooker, 2005; Paschel, 2016; Wade, 1997). En toda América Latina, los afrodescendientes siempre habían sido marginados como minorías inexistentes o asimilados por los encuadres nacionalistas que los excluían en un esfuerzo por blanquear o exaltar la mezcla racial a través del mestizaje. Para la década de los noventa, los afrodescendientes afirmaban que esta invisibilidad era consecuencia de un esfuerzo deliberado de borrarlos política y económicamente, que no solo los hacía

invisibles, sino que se los privaba sistemáticamente del tipo de recursos y oportunidades que se les brindaban a sus contrapartes blancos y mestizos. Así fue como comenzaron a abogar públicamente por su inclusión política y social (véase el Capítulo 7 en este volumen).

Esta mirada sobre la invisibilidad en América Latina ayudó a reforzar la perspectiva crítica de la invisibilidad en los Estados Unidos, donde la latinidad, como se señaló, se entendía en gran medida como distinta de la negritud, caracterizada por absorber las mismas ideologías raciales contrarias a los negros existentes en América Latina y el Caribe. Con la excepción de los puertorriqueños y, más tarde, de los afrocubanos que llegaron en la flotilla de Mariel, en el imaginario colectivo imperaba la idea de que no había afrolatinos en los Estados Unidos. Quizás, como era de esperar, el problema de la invisibilidad y la visibilidad ha sido fundamental en el surgimiento de los estudios afrolatinos como área de investigación. Significó pensar no solo en el proyecto de reconocer y darle un nombre a la presencia de varias poblaciones afrolatinas en los Estados Unidos, sino también en la forma en que estos grupos habían sido borrados de otras áreas académicas.

A medida que los afrodescendientes lograron reconocimiento en todo el hemisferio a través de los censos nacionales así como de las políticas inclusivas que ampliaron los derechos sobre la tierra, establecieron acciones afirmativas y reconocieron las desigualdades raciales (Hooker, 2005; Paschel, 2016), los afrolatinos en los Estados Unidos también solicitaron la realización de estudios que articularan la prueba de su existencia como mecanismo de inclusión. Tal como han argumentado Jiménez Román y Flores, “los afrolatinos se han enfrentado prácticamente a una total invisibilidad y eliminación como componente posible de la población latina o negra” (2010: 10).

Como resultado de esta omisión, los estudios afrolatinos han puesto el énfasis en el problema de la invisibilidad y en la necesidad de lograr visibilidad para dar cuenta de las formas singulares de estratificación experimentadas por los latinos negros en los Estados Unidos. Este esfuerzo incluye una expansión del trabajo no solo para incluir a afrodominicanos, afrocubanos y puertorriqueños (Aparicio, 1999; Bailey, 2002; Duany, 2002; Greenbaum, 2002; Itzigsohn y Dore-Cabral, 2000; Mirabal, 2003; Rivera, 2003), sino también afromexicanos en los Estados Unidos, garífunas, panameños, colombianos, hondureños y otros grupos afrodescendientes que habían permanecido invisibles en los Estados Unidos y en América Latina (Hoy, 2010; Lambert, 2010; Jackson, 2010; Mann-Hamilton, 2010). En conjunto,

estos estudios se proponen integrar a los afrolatinos en un nivel más amplio de comprensión de la negritud y la latinidad, destacando las culturas y prácticas propias del origen nacional de cada grupo, y a la vez analizar y desafiar el paradigma racial estadounidense. De esta manera, al igual que los estudios afrolatinoamericanos, una vía para la construcción de los estudios afrolatinos fue mirar hacia espacios convencionalmente considerados mestizos y reconocer la presencia de afrodescendientes de toda la región en los Estados Unidos, lo que a su vez también permitió que intervinieran más ampliamente en los estudios latinos.

El trabajo más emblemático de esta ola de investigaciones ha sido *Afro-Latin@ Reader*, un volumen editado por Miriam Jiménez Román y Juan Flores (2010). En él se incluye una variedad de ensayos con el objeto de proporcionar una visión amplia y variada de los latinos negros en los Estados Unidos y, tal como se consigna, se centra “en el contexto estadounidense estratégicamente importante pero aún poco estudiado de la experiencia afrolatin@” (2010, 3). El volumen es interdisciplinario, incluye más de sesenta selecciones vinculadas a la historia, la música, el género, la clase y los medios de comunicación, entre las cuales hay ensayos académicos, memorias, artículos de periódicos y revistas, poesías, cuentos cortos y entrevistas. Este libro fue posterior al artículo ya mencionado de 2009 escrito por Juan Flores, “Triple Consciousness? Approaches to Afro-Latino Culture in the United States”, al volumen editado en 2005 por Anani Dzidzienyo y Suzanne Oboler’, *Neither Enemies Nor Friends: Latinos, Blacks, and Afro-Latinos* y a varias publicaciones de Agustín Laó-Montes (2005, 2007), que también procuraron dar visibilidad a los afrolatinos en los Estados Unidos y teorizaron sobre la importancia de su presencia para los estudios latinos.

Todos estos académicos pensaban que, a pesar de su número relativamente pequeño, los afrolatinos conformaban un grupo diferente entre los latinos. Más aún, este carácter distintivo ponía en discusión el encuadre más amplio de los estudios latinos que definían al latino como mestizo, al recordar que los afrodescendientes latinos en los Estados Unidos solían provenir de lugares que adherían a un nacionalismo mestizo que borraba la presencia de los negros, excluyéndolos de la narrativa nacional. Al volver a centrarse en la afrodescendencia, estos investigadores argumentaron que la diáspora africana incluye empíricamente a afrolatinos y afrolatinoamericanos y por lo tanto debía incluirlos teóricamente. Este posicionamiento crítico fue lo que hizo que los afrolatinos pasaran a ser sujetos dignos de investigación teórica.

TRANSNACIONALISMO, CIRCULACIONES Y DIÁLOGOS DIASPÓRICOS

Un tercer enfoque académico en los estudios afrolatinos es lo que llamo el paradigma del transnacionalismo. Este corpus de estudios, que surgió en la década de los noventa pero alcanzó su máximo apogeo en el siglo XXI, examina la afrolatinidad desde la perspectiva de los flujos transfronterizos de las personas, la cultura, las ideas y la política. Al poner la atención en la migración de personas e ideas y al examinar la diáspora africana y los estudios latinoamericanos, los académicos que propician este enfoque evitan hacer comparaciones y, en cambio, ponen a todo el hemisferio en diálogo. En muchos sentidos, este enfoque se basa en el modelo de los estudios puertorriqueños, que subraya las conexiones y las fronteras entre la isla y el continente para comprender los procesos sociales, políticos, culturales y económicos racializados. Si bien estos trabajos no son necesariamente parte de un marco disciplinario o teórico común, las investigaciones transnacionales dentro de los estudios afrolatinos constituyen una unidad bajo el argumento de que todo estudio de los latinos en los Estados Unidos debe ser entendido, por definición, como profundamente transnacional y diaspórico.

Este modelo también ofrece otras críticas puntuales al modelo *Black Atlantic* de los estudios de la diáspora africana, que minimiza o ignora el papel de América Latina en la formación de la negritud, así como al modelo estadounidense, que subteoriza la circulación en el hemisferio de las ideologías de formación racial. También sugiere que si bien las literaturas sobre los afrolatinoamericanos y afrolatinos se han conceptualizado, en gran medida, como ramas separadas, se pierde mucho al tratar las fronteras entre los Estados Unidos y América Latina como algo fijo.

El transnacionalismo afrolatino se define por su circularidad, formada no solo por el cruce, la migración y el intercambio, sino también por el racismo contra el negro. En su esencia, los estudios afrolatinos constituyen un proyecto que busca reivindicar la latinidad y, por lo tanto, articulan su propia variante de transnacionalidad. En parte, la afrolatinidad en los Estados Unidos es profundamente transnacional debido a la realidad de la hipodescendencia, por lo que cabe la posibilidad de que, con el paso de las generaciones, la latinidad vaya desapareciendo y sea reemplazada por la experiencia de la americanidad negra. Para los afrolatinos, esto significa, entonces, que si la afrolatinidad ha de conservarse, debe hacerse a través de vínculos transnacionales: visitas al país natal o ancestral, vínculos con familiares en el extranjero, preservación de marcadores y prácticas culturales, idioma y otros tipos de signos que, por definición, no se encuentran en los Estados Unidos.

Este tipo de circularidad es cada vez más común en el contexto de un mundo cada vez más globalizado. Los cambios en la tecnología, las comunicaciones y el transporte hacen que resulte más fácil que nunca establecer y mantener esos vínculos transnacionales. Y, como señalan Dzideznyo y Oboler, tales vínculos se reflejan a su vez en los Estados Unidos.

En vista de los patrones actuales de migración circular o de retorno de las personas de ascendencia latinoamericana hacia y desde los Estados Unidos y el impacto potencial de este fenómeno demográfico en la redefinición de las relaciones raciales y étnicas en esta sociedad, podría resultar útil entender las representaciones raciales históricas y contemporáneas en América Latina, así como la forma en que se están trasplantando y reformulando en el contexto de las ideologías raciales de los Estados Unidos para la discusión sobre la racialización que se está manteniendo (Dziezieny y Oboler, 2005: 9).

Además, un marco transnacional refuerza necesariamente la importancia de los estados nacionales, poniendo de relieve las fronteras, las ideologías nacionales y la ciudadanía en la producción de cuerpos migrantes y racializados, lo que subraya la política de la formación racial.

Al mismo tiempo, los afrolatinos están, por definición, integrados en los diálogos diaspóricos. Con esto quiero decir que son un componente central de la diáspora africana: no son solo migrantes voluntarios, sino también integrantes de la población afrodescendiente dispersada a la fuerza en todo el hemisferio como parte del comercio transatlántico de esclavos, cuyas identidades y experiencias están conformadas por esa historia común. La raza se produce a través de la circulación de las personas, la colonización y el reasentamiento. Para los latinos, independientemente de su raza, hay un conjunto de significados y experiencias vinculados al proceso de migración que los une como grupo. La negritud, por otro lado, como lo han expresado los académicos y activistas africanos de la diáspora, está determinada por una experiencia compartida de esclavitud y antinegritud global, construida y reconstruida a través de las generaciones. Estos marcos transnacionales gemelos, de migración y de diáspora, son el núcleo de la experiencia afrolatina y de la ola transnacional. Se han publicado trabajos que exploran esta transnacionalidad multidimensional cuyo objetivo es sacar a la luz la presencia de los afrolatinos aquí y allá así como mostrar cómo la circulación es un aspecto definitorio de la identidad. En *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks y Afro-Latinos*,

los editores Dzidzienyo y Oboler subrayan este paradigma al reunir trabajos publicados en los Estados Unidos y América Latina que enfatizan “el flujo y el contraflujo de las ideas raciales” (2005: 5).

En este sentido, los recientes trabajos sobre la diáspora dominicana componen un área de investigación que ha sido especialmente fructífera. Eugenia Georges (1990), Sherri Gramsmuck y Patricia Pessar (1991), Jorge Duany (1994), Luis Guarnizo (1994), Silvio Torres-Saillant (2000, 2010), Peggy Levitt (2001), Benjamin Bailey (2001), Ana Aparicio (2006, 2010), Ginetta Candelario (2007), José Itzigsohn (2009), Wendy Roth (2012) y otros han estudiado las experiencias de los migrantes dominicanos que se establecieron principalmente en Nueva York, en Nueva Jersey y en la región noreste con posterioridad al fin de la era Trujillo. Estos estudios ponen el acento en la relación única con la negritud experimentada por los dominicanos en la isla y en los Estados Unidos y en el papel de las relaciones transnacionales en la formación de la raza tanto en los enclaves de los Estados Unidos como en la isla. En estas narrativas, la raza se convierte en una cuestión tanto de adaptación como de remesas. Esto también se refleja en un corpus cada vez más importante de literatura dominicana generada por escritores muy conocidos como Julia Álvarez (1991), Junot Díaz (1996, 2008), Nelly Rosario (2003) y otros, que hablan directamente de la compleja relación que los dominicanos tienen con su patria y su hogar (Flores, 2009; Torres-Saillant, 2010; Moreno, 2007, 2011).

Al igual que en los estudios puertorriqueños, los académicos transnacionales muestran que los significados y emplazamientos locales son tan importantes como los nacionales. Los dominicanos, como los puertorriqueños y otros grupos de migrantes, no circulan por todas partes, sino que se asientan en enclaves, construyen culturas, políticas e identidades moldeadas por su circularidad y especificidad. Centros urbanos como Nueva York y Miami son las bases que dan forma a nuevas identidades diaspóricas racializadas, puesto que los inmigrantes del Caribe anglófono se instalan junto a los afrolatinos y crean categorías superpuestas de caribeñidad y negritud que han ido evolucionando con el tiempo. Nueva York, por ejemplo, es el hogar de casi la mitad de los dominicanos residentes en los Estados Unidos y del 21 por ciento de los puertorriqueños (Brown y Patten, 2013; López y Patten, 2013). También es el hogar de una cuarta parte de todos los inmigrantes negros que se han radicado en los Estados Unidos; de esta manera, el lugar determina la raza y viceversa.

Hoy día, puede entenderse mejor a algunas poblaciones afrolatinoamericanas, como dominicanos y puertorriqueños, como poblaciones diaspóricas definidas por el desplazamiento entre dos metrópolis

centrales, en lugar de verlas dentro de un marco nacionalista de éxodo y retorno. Jesse Hoffnung-Garskof (2007) sostiene que tales dinámicas explican mejor la realidad de la vida dominicana, con la migración y el intercambio entre los centros urbanos de Santo Domingo y la ciudad de Nueva York como fuerzas centrales que dan forma a la identidad dominicana contemporánea.

Los dominicanos que emigraron a Nueva York, por ejemplo, no se encontraron con un sistema racial abstracto o atemporal. Se encontraron con las condiciones del conflicto racial que imperaban en el Alto Manhattan a fines los años sesenta y principios de los setenta. Cuando en Santo Domingo aparecieron las historias de encuentros raciales de los dominicanos en Nueva York, estas a su vez se desarrollaron dentro del contexto específico de la crisis urbana de esa ciudad en la década de los ochenta, y no dentro de un sistema racial dominicano abstracto o atemporal (Hoffnung-Garskof, 2007: xvii).

Estas diásporas complejas de múltiples movimientos transnacionales y la dinámica de los significados locales y los asentamientos llaman la atención sobre la relación entre las localidades y el movimiento.

Los estudios puertorriqueños también se han extendido y profundizado para poner el acento en la circulación (véase el concepto de *vaivén*, Duany, 2002) y la negritud ha entrado en un diálogo más amplio con el tema de la colonialidad, la cultura, la clase y el género. El libro de Jorge Duany de 2002, *The Puerto Rican Nation on the Move*, define a la puertorriqueñidad como una especie de “entidad translocal”, en la que las continuidades culturales entre la isla y el continente se producen y reproducen constantemente a través de la migración circular. Ramos-Zayas usa el lente de la localidad para entender la identidad nacional y su desempeño y explora cómo los puertorriqueños en Chicago ejercen el nacionalismo, critican la desigualdad social y el colonialismo, y buscan lugares con oportunidades para lograr su movilidad ascendente (2003). En *The Diaspora Strikes Back*, escrito en 2009 por Juan Flores, se busca poner en primer plano la experiencia transnacional caribeña como inherentemente afrodiaspórica y, por lo tanto, merecedora de comparación y análisis regional. Mediante la recopilación de entrevistas y viñetas de migrantes cubanos, dominicanos, puertorriqueños, estadounidenses y migrantes retornados, Flores busca complicar las experiencias de “acción e interacción transnacionales vividas” de aquellas personas cuyas vidas “se extienden a través de la diáspora y las patrias” (2009: 141). Flores también recurre a la música y la poesía como evidencia de una especie

de “transnacionalismo desde abajo” en el que la producción cultural sirve para unir a las comunidades caribeñas en la diáspora y para desafiarlas con nuevos lenguajes, estilos, reconocimiento de la pobreza, racismo y afirmaciones de negritud no articulada en otro lugar.

Analistas de estudios culturales, como Petra Rivera-Rideau (2015), Raquel Rivera (2007), Arlene Dávila (2001, 2004) y otros, han examinado el papel de la cultura en la concepción puertorriqueña de raza, identidad y nación, así como la importancia de las relaciones entre los puertorriqueños continentales e insulares en la producción de nuevos diálogos. El trabajo de Rivera-Rideau examina la producción cultural y las formaciones raciales en Puerto Rico y los Estados Unidos a través del lente del reggaetón, argumentando que la negritud se articula, reconfigura y debate dentro del contexto de la música popular. Debido a que tanto el estudio como el reconocimiento de la negritud se han limitado tradicionalmente al dominio de la cultura, el reggaetón, una forma musical crecientemente popular, es un espacio especialmente fructífero para examinar el significado racial y la producción desde la perspectiva de la diáspora.

Seams of Empire de Carlos Alamo-Pastrana revela los intercambios mantenidos entre periodistas afroamericanos, escritores estadounidenses blancos liberales y activistas puertorriqueños entre 1940 y 1972, y las formas en que trabajaron en contra de los “tropos comparativos simplistas sobre la raza y el colonialismo”. En cambio, estos escritores utilizaron el radicalismo negro y los estudios críticos de las condiciones materiales de la vida de los negros en la isla y en los Estados Unidos para interpretar con mayor precisión sus entornos y posibilidades políticas” (Alamo-Pastrana, 2016: 10). Estos análisis coinciden con el argumento de Mark Anderson de que las formas de pensar y practicar la raza surgen no solo de las ideologías raciales nacionales o de las dinámicas transnacionales, sino de las intersecciones entre unas y otras (2005).

Los historiadores también han tenido en cuenta la importancia de estas circulaciones culturales, como lo hace Lara Putnam en su trabajo sobre cómo las cadenas de migración laboral del Caribe a la zona del canal de Panamá y Harlem desempeñaron un papel importante en la formación de géneros musicales como el jazz, fuertemente influenciados por el intercambio cultural entre poblaciones migrantes de afrodescendientes que a menudo eran segregados a espacios sociales negros que, sin embargo, estaban conformados por la interacción transnacional (2016).

Los estudiosos de Cuba también han abrazado el transnacionalismo. El trabajo de Frank Guridy sobre el intercambio de ideas y

política entre afroamericanos y afrocubanos en el siglo XX enfatiza la importancia de las relaciones e ideas transnacionales sobre la raza en la negociación de “los enmarañados procesos del imperialismo y la discriminación racial. Como resultado de estas relaciones, los pueblos afrodescendientes de Cuba y los Estados Unidos llegaron a identificarse a sí mismos como parte de una diáspora africana transcultural” (Guridy, 2010: 4). También observa que estos vínculos deben ser entendidos, al igual que en la República Dominicana, Puerto Rico y otros lugares, dentro de un contexto más amplio de extraordinaria influencia estadounidense, en el cual la formación racial de Cuba fue moldeada, en gran parte, por su relación neocolonial con los Estados Unidos.

Nancy Mirabal (2017) muestra cómo la invisibilidad ocultó importantes relaciones históricas transnacionales que a su vez eran formadoras de ideas sobre raza, género, sexualidad y la nación cubana misma. Desenterrando las historias de los afrocubanos en la Nueva York de principios del siglo XX, Mirabal pone de relieve su iniciativa en la creación de sus propias experiencias. A pesar de su larga historia política e intelectual en Nueva York, los afrocubanos rara vez son reconocidos como “algunas de las voces más incisivas, poderosas y radicales del movimiento nacionalista en el exilio, tanto que a mediados y fines del siglo XIX, los significados de la cubanidad estaban inextricablemente ligadas a la abolición de la esclavitud, la igualdad racial y la promesa de la ciudadanía plena” (Mirabal, 2017: 6). Mirabal señala que, mientras los exiliados y migrantes afrocubanos construían una visión para Cuba, recibieron la influencia de los conceptos raciales, las leyes y prácticas de los Estados Unidos, de otros migrantes y de la comunidad afroamericana de larga data en el desarrollo de ideas y política.

Sobre la base de los primeros trabajos como “Afro-Caribbean Religions in New York City, the Case of Santería” de Steven Gregory, (1989), McPherson (2007) examina la colaboración afroamericana y afrolatina en las comunidades religiosas. La investigadora destaca las relaciones transnacionales no solo en términos de translocación (comunidades radicadas en Chicago y Detroit), sino también en términos de eludir los centros afrocubanos de la isla a favor de las conexiones directas con Nigeria, eligiendo ubicar sus ritos religiosos en el continente africano en lugar de hacerlo en la isla. De acuerdo con la autora, este es el caso aun cuando la composición de las comunidades religiosas sigue siendo afroamericana, latina y afrolatina (mayormente cubana y puertorriqueña), con pocos miembros de origen africano.

En mi propio trabajo de investigación, me he dedicado a examinar de qué manera importa la circulación transnacional a la hora

de dar forma a las identidades raciales y sus productos tanto en los Estados Unidos como en México. Con base en el trabajo de campo realizado en México y Carolina del Norte, postulo que el aumento de la migración desde los estados más fuertemente afrodescendientes de México ha dado forma, en parte, a la identidad afromexicana. Hasta mediados de la década de los noventa, pocos afroamericanos emigraron a los Estados Unidos. Sin embargo, el Tratado de Libre Comercio del Atlántico Norte (TLCAN) tuvo un profundo impacto en los medios de vida de las poblaciones de localidades rurales que dependen de la agricultura de subsistencia. Debido a que el TLCAN redujo los precios, a que el mercado se inundó del excedente agrícola de los Estados Unidos y que se cerraron las oportunidades de recibir pequeños préstamos, muchos mexicanos de las zonas rurales de la costa que nunca habían emigrado abandonaron en masa sus ciudades de origen, principalmente rumbo a Carolina del Norte (Jones, 2013).

La migración luego transformó el paisaje del Afroméxico rural. Aunque los afromexicanos fueron históricamente agricultores pobres, muchos ahora han ascendido socialmente gracias al aumento de las remesas de los Estados Unidos. Mientras tanto, cuando regresan a México desde los Estados Unidos, los migrantes se ven obligados a poner sus identidades regionales en discusión con las nacionales, dando cabida a nuevas formas de formación racial. Este proceso de mayor movilidad física ha puesto a los afromexicanos en la posición de tener que explicar y justificar sus orígenes por primera vez, lo que refuerza su sensación de invisibilidad. Además de ser percibidos como forasteros debido a que oficialmente no se los ha tenido nunca en cuenta, la falta generalizada de conocimiento sobre los orígenes, la cultura y la historia afromexicana ha obligado a muchos migrantes a revisar su comprensión de la negritud, incluso cuando anteriormente no habían querido hacerlo. De manera similar, los mexicanos que salen de sus ciudades se encuentran por primera vez con las ideas estadounidenses no solo de la negritud, sino también de la mexicanidad. La migración, combinada con un flujo creciente de visitantes afroamericanos de los Estados Unidos, cambió los campos estructurales e ideológicos en los que tanto los migrantes como los no migrantes construyen sus identidades.

Los académicos y críticos literarios también están abocados a teorizar sobre los afrolatinos desde una perspectiva transnacional. Antonio López considera la literatura y el desempeño afrocubano como una expresión de la afrolatinidad, es decir, la

[...] condición afrolatina en los Estados Unidos que los afrocubanos comparten con otros latinos de descendencia africana, incluidos,

aunque no limitados a quienes tienen sus orígenes en Puerto Rico, la República Dominicana, Panamá, Colombia y Venezuela. Para la afrolatinidad es central la diferencia social que hace la negritud en los Estados Unidos: cómo una supremacía anglosajona determina las posibilidades de vida de los afrolatinos considerados negros y cómo una supremacía blanca latina reproduce el privilegio latinoamericano colonial y poscolonial del blanco sobre el negro y el mulato (mezcla de razas) (López, 2012: 5).

En el análisis de López, los escritores y artistas afrocaribeños representan la superposición de las diásporas cubana y africana, lo que significa que las historias de desplazamiento desde Cuba y África los afectan simultáneamente, con efectos cambiantes y desiguales en sus relaciones tanto materiales como simbólicas, en términos de raza y nación, país de acogida y país de origen” (López, 2012: 5-6).

Claudia Milian (2013) propuso el concepto de *Latinities* (“latinidades”) para abarcar tanto la fluidez como los conflictos alrededor de las identidades latinas en los Estados Unidos, en parte para enfatizar sus conexiones con la negritud. Al cuestionar el concepto de latino y el trabajo discursivo que impone la “latinidad”, Milian argumenta que la latinidad se refiere a un tipo de gramática y significado racializados que es temporario y experimenta cambios continuos. Como ideología conformada por lo que la investigadora llama una limitada “paleta de colores” en que la latinidad borra lo negro y el mestizo oscuro, Milian sostiene que hemos presenciado la producción de una latinidad que, como observa Richard Rodríguez, se reconcilia a través de lo mestizo como el *habitus* primario para las personas latinas (Milian, 2013: 8). Al dirigir su atención a la negritud y al mestizo oscuro en los contextos mesoamericanos y a través de la migración centroamericana, Milian busca resaltar y superar el paradigma blanco / mestizo de la latinidad. Argumenta que su enfoque y atención puestos en la negritud, a través de este reconocimiento, abre un nuevo espacio conceptual de latinidades, una especie de latinidad sin fronteras nacionales o raciales, transnacionales, multivalentes y contradictorias.

Gran parte de las investigaciones de vanguardia dentro de los actuales estudios afrolatinos está adoptando este tipo de enfoque transnacional, en el que son necesarias las perspectivas diaspóricas y dialécticas dado el tipo de movimientos que observamos como centrales para la experiencia afrolatina. Editado por Petra Rivera-Rideau, Jennifer Jones y Tianna Paschel, *Afro-Latinos in Movement* subraya este enfoque. A través de este libro, los académicos tanto jóvenes como consagrados examinan el movimiento perpetuo de las personas,

la política y la cultura, socavando la separación entre los estudios de Afrolatinoamérica y los estudios de afrolatinos en los Estados Unidos y poniendo de relieve el carácter intrínsecamente transnacional de la afrolatinidad. Al hacerlo, enfatizan la especificidad de la experiencia de la afrolatinidad en los Estados Unidos, pero también cómo las personas, las producciones culturales, los compromisos intelectuales, los movimientos sociales, la política y los marcos raciales viajan entre un espacio y otro.¹⁶

El paradigma transnacional dentro de los estudios afrolatinos explica que la forma en que pensemos a los afrolatinos cambiará la forma en que pensemos a Afrolatinoamérica. El transnacionalismo funciona tanto para alterar como para crear nuevos emplazamientos, lo que genera espacios racializados y diaspóricos como Miami y Nueva York que son profundamente locales, específicos y contingentes; también apunta a la importancia de los vínculos y flujos en la configuración de las identidades, las prácticas y las dinámicas políticas en todo el hemisferio. Para los afrolatinos, las experiencias simultáneas de negritud y latinidad se modelan y remodelan continuamente a través de estos procesos transnacionales de movimiento y encuentro, diversificando y codificando lo que significa ser afrolatino. Este énfasis transnacional tanto en los estudios como en la experiencia –que también es útil como crítica a la negritud normativa– sitúa a los estudios afrolatinos como proyecto exclusivamente diaspórico y una extensión necesaria de los estudios afrolatinoamericanos.

ESTUDIOS AFROLATINOS Y ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS

El concepto de diáspora surgió como la intención de dar cuenta de las múltiples formas de dispersión forzosa a la que se sometió a la población judía; posteriormente se amplió para teorizar sobre el comercio de esclavos africanos y las comunidades resultantes fuera de África que, sin embargo, siguen entretejidas. Esta noción enfatiza tradicionalmente, como señala Guridy, “‘rutas’ en lugar de ‘raíces’ para poner en evidencia la importancia de las relaciones entre las comunidades diaspóricas fuera de la patria simbólica de África en la reconstitución de la diáspora africana más amplia” (2010: 4). De esta forma, la

16 A medida que este corpus de investigaciones se expande, los académicos también buscan múltiples intersecciones para profundizar su alcance teórico. Le asignan la importancia a la localidad y al lugar; a la intersección de la raza con las epistemologías feministas y de género, al neoliberalismo y al tema del método que perturba los estudios afrolatinos, ya que la ausencia de archivos, cifras y datos sólidos exige que los académicos interpreten a partir de silencios y ausencias.

diáspora se refiere a un tipo de desplazamiento y exclusión, por un lado, y al apego a la patria, al sentimiento de conexión y establecimiento de conciencia grupal, por el otro (Rivera-Rideau, 2014).

Los estudios de la diáspora africana han servido como una intervención crítica en nuestra comprensión de la negritud, la antinegritud y los procesos políticos, sociales, culturales y económicos asociados con la diáspora. Sin embargo, los estudios de la diáspora africana en los departamentos de estudios afroamericanos, africanos y de la diáspora africana han enfatizado con mayor frecuencia los vínculos entre las colonias inglesas y la metrópolis y, en menor medida, entre las de habla francesa (Edwards, 2001; Gilroy, 1993; Nassy Brown, 2005), a la vez que se excluyó de manera abrumadora a la América Latina y el Caribe de habla hispana (Laó-Montes, 2005, 2007b).¹⁷ Esto no quiere decir que las poblaciones afrodescendientes no hayan sido estudiadas en América, sino que ocupan un lugar marginal dentro de los campos de estudio y en la formación de los estudios sobre la diáspora africana. En cambio, aparecen en otros espacios disciplinarios, en los estudios latinoamericanos y dentro de los límites disciplinarios tradicionales. Como argumenta Laó-Montes, “las afrolatinidades tienden a ser marginadas e incluso borradas de la mayoría de los mapas de la diáspora africana, al mismo tiempo que las perspectivas de la diáspora africana deben jugar un papel más importante en los estudios latinoamericanos” (2007a: 318).

Asimismo, la omisión de los afrolatinos y del intercambio de ideas y cultura entre los sitios da lugar a una comprensión incompleta de la dinámica de raza y nación. Como señala Rivera-Rideau (2015: 25): “Académicos como Jorge Duany y Juan Flores plantean que las definiciones de nación puertorriqueña deben incorporar a las comunidades puertorriqueñas de los Estados Unidos que han mantenido conexiones con la isla y han hecho contribuciones sustanciales a la cultura y política de Puerto Rico. Sin embargo, la naturaleza insular de las definiciones dominantes de la identidad puertorriqueña a menudo excluye a la comunidad que vive en los Estados Unidos”, que supera a la de la isla. Esta omisión de las comunidades afrolatinas en el análisis de Afrolatinoamérica, como lo destacan numerosos trabajos nuevos

17 Sin duda hay excepciones a esta tendencia (por ejemplo, Guridy, 2010; Matory, 2006; Patterson y Kelley, 2000; Butler, 2001; Hanchard, 1999), que han sido citados con más frecuencia en el campo más amplio de los estudios sobre la diáspora africana. Sin embargo, muchos paradigmas dominantes dentro de este campo, sobre todo la idea de Paul Gilroy (1993) del “atlántico negro”, no tienen en cuenta a latinoamericanos y latinos.

dentro de los estudios afrolatinos, crea una profunda brecha en nuestra comprensión de Afrolatinoamérica. Las relaciones transnacionales y diaspóricas no solo están dando forma a las ideas de la negritud en los Estados Unidos, sino que también se reinventan en el país, tanto a través de relaciones políticas y sociales intencionalmente cultivadas como a través de procesos claramente neocoloniales y globalizados.

Los estudios afrolatinos han surgido como corolario, pero en gran parte como área de investigación separada, en la cual la diáspora del hemisferio occidental (y no de la región atlántica) trabaja para teorizar sobre la herencia del comercio de esclavos, pero también sobre la influencia de las rebeliones regionales y sobre las relaciones semi-coloniales y neocoloniales con España y, más tarde, con los Estados Unidos. Asimismo, se pone el acento en la dinámica continua de la diáspora que da forma a la región, como la migración, la circulación de las ideas y la cultura, los movimientos políticos, las iniciativas y la globalización, subrayando la naturaleza contemporánea, dinámica y persistente de la formación diaspórica en la región.

Dado que la raza era crucial a la hora de autodefinirse como moderno, poderoso e independiente, la negritud y las relaciones diaspóricas han tenido mucho peso en la conformación de América. Esto es cierto aun cuando muchas de las narrativas oficiales dentro del hemisferio buscaron afirmar –y algunas todavía siguen afirmando– un tipo de democracia racial o mestizaje nacionalista que plantea que la raza es irrelevante.¹⁸ Estas dinámicas particulares de Afrolatinoamérica necesariamente incluyen las experiencias de los afrolatinos en los Estados Unidos.

Los latinos negros en los Estados Unidos son importantes no solo porque reflejan antiguas cadenas de migración e intercambio entre los Estados Unidos y el hemisferio y porque representan categorías de personas que a menudo se invisibilizan en el discurso popular, el imaginario nacional y los archivos académicos, sino también porque perturban las categorías raciales existentes. La latinidad en los Estados Unidos ha surgido en respuesta a la homogeneidad de la blanquitud dado, creando una especie de homogeneidad propia a través del mestizaje. Esta es, claramente, una solución problemática. No solo ratifica los problemáticos tropos nacionalistas y significados racializados, sino que continúa borrando a los negros latinos y a la negritud de la construcción de América Latina y del pensamiento occidental.

18 Es importante señalar que estas narrativas a menudo son cuestionadas y no siempre son hegemónicas como lo sugieren las narrativas oficiales (Telles, 2004; Hanchard, 1998).

Como resultado, hay mucho para perder si la literatura sobre la cuestión racial en América Latina se mantiene separada de la literatura sobre los latinos en los Estados Unidos. Por un lado, los estudios sobre los latinos en los Estados Unidos parten de la premisa de que la latinidad es inherentemente racial y transnacional. Sin embargo, la literatura sobre la latinidad también viene con gran parte del bagaje conceptual y político del mestizaje, concepto que hoy día es objeto de mucho debate y desestabilización en América Latina. Por otro lado, al centrarse en la negritud y problematizar el mestizaje, la literatura sobre Afrolatinoamérica nos brinda muchas herramientas conceptuales para comprender cómo se construye la afrolatinidad, cómo se vive y se cuestiona, y cómo esta cambia con el tiempo. Aún así, a menudo se enfatiza la idea acotada de que la negritud se articula exclusivamente dentro del Estado nación, en lugar de a través de flujos transnacionales.

Si bien son marcos distintos, soy de la opinión de que puede teorizarse mejor sobre ellos si se los relaciona y se los considera complementarios. Llevar los estudios afrolatinos a un diálogo más profundo con los estudios afrolatinoamericanos es un esfuerzo intelectual fructífero, no solo para comprender mejor el papel que cumplen las regiones, culturas y políticas que expulsan a sus miembros en la formación de las identidades y los marcos raciales en los Estados Unidos, sino también para proporcionar una comprensión más elaborada de cómo esas circulaciones no son meramente construcciones raciales estadounidenses impuestas sobre América Latina, sino producto de un intercambio continuo de personas e ideas. Por ejemplo, algunos académicos han demostrado cómo el tráfico de ideas sobre la negritud entre distintos sitios geográficos ofrece herramientas y estrategias importantes para las comunidades locales que luchan contra la desigualdad racial en todo el mundo (Guridy, 2010; Mirabal, 2017; Pereira, 2016). Más aún, dichos intercambios se vuelven cruciales para establecer y elaborar conexiones entre la diáspora africana, incluso entre afrolatinoamericanos y afrolatinos (Brown, 2005; Edwards, 2003; Rahier; Hintzen y Smith, 2010). En otras palabras, los afrolatinos pueden cambiar la manera en que pensamos sobre Afrolatinoamérica y la geografía de la negritud. Anclar los estudios latinos en los estudios afrolatinoamericanos tiene sentido no solo desde el punto de vista empírico, sino que establece una posición teórica a partir de la cual se pueden realizar importantes críticas en muchos de los campos afines.

Al expandir el alcance del concepto de afrolatinidad a los Estados Unidos, los estudios afrolatinoamericanos tienen el potencial de crear intervenciones analíticas importantes, desafiando los proyectos

raciales de América Latina y Estados Unidos, así como el racismo contra el negro que ambos comparten. El corazón de los estudios afrolatinos es estudiar tanto las especificidades locales de la raza así como los patrones del racismo contra el negro que se observan en toda América. La integración de los estudios afrolatinos en los estudios afrolatinoamericanos permitirá visibilizar más esta investigación y estas ideas en todas las disciplinas.

Al ampliar la comprensión conceptual de la afrolatinidad para incluir a los afrolatinos en los Estados Unidos, podemos desarrollar una comprensión más completa tanto del racismo sistémico contra el negro en todo el hemisferio como de las formas específicas en que este se manifiesta en los proyectos estatales, las producciones culturales y la vida cotidiana. Este concepto extendido de afrolatinidad está en consonancia con la sugerencia de Agustín Laó-Montes de que, si bien el término afrolatino se refiere a los antecedentes etnoraciales de “los pueblos de ascendencia africana en América Latina”, el “afrolatino/a como forma diaspórica subalternizada de la diferencia se debe transformar en una categoría crítica para deconstruir y redefinir [...] narrativas de la geografía, la memoria, la cultura y el ser” que de lo contrario fomentan la marginación y/o la invisibilidad de estas comunidades (Laó-Montes, 2005). En otras palabras, al incorporar los estudios afrolatinos a los estudios afrolatinoamericanos, centralizamos las diversas conexiones forjadas entre afrolatinoamericanos, afrolatinos y otras poblaciones diaspóricas, ya sea a través de colaboraciones personales o del intercambio de ideas sobre la negritud, como parte de una estrategia más amplia para combatir el racismo contra el negro.

BIBLIOGRAFÍA

- Alamo-Pastrana, C. 2016 *Seams of Empire: Race and Radicalism in Puerto Rico and the United States* (Gainesville: University Press of Florida).
- Alamo-Pastrana, C. y Candelario, G. 2016 “Future Directions in Afro-Latino Studies”, Presentado en *Afro-Latino Studies Symposium*, Williams College.
- Alba, R. 1990 *Ethnic Identity: The Transformation of White America* (New Haven: Yale University Press).
- Alba, R. y Nee, V. 2003 *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration* (Cambridge: Harvard University Press).
- Almaguer, T. 2003 “At the Crossroads of Race: Latino/a Studies and Race Making in the United States” en Poblete, J. (ed.) *Critical*

- Latin American and Latino Studies* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Almaguer, T. 2009 *Racial Fault Lines: The Historical Origins of White Supremacy in California* (Berkeley: University of California Press) Segunda edición.
- Alvarez, J. 1991 *How the Garcia Girls Lost their Accents* (Chapel Hill: Algonquin Books).
- Anderson, M. 2005 "Bad Boys and Peaceful Garifuna: Transnational Encounters between Racial Stereotypes of Honduras and the United States (and their Implications for the Study of Race in the Americas)" en Dzidizienyo, A. y Oboler, S. (eds.) *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, and Afro-Latinos* (Nueva York: Palgrave MacMillan).
- Anzaldúa, G. 1987 *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Spinsters/Aunt Lute).
- Anzaldúa, G. y Moraga, C. (eds.) 1981 *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Londres: Persephone Press).
- Aparicio, A. 2006 *Dominican-Americans and the Politics of Empowerment* (Gainesville: University Press of Florida).
- Aparicio, A. 2007 "Contesting Race and Power: Second-Generation Dominican Youth in the New Gotham" en *City & Society*, Vol. 19, N° 2: 179-201.
- Aparicio, A. 2010 "Transglobal Barrio Politics: Dominican American Organizing in New York City" en Pérez, G.; Guridy, F. y Burgos, A. (eds.) *Beyond the Barrio* (Nueva York: New York University Press).
- Aparicio, F. 1999 "The Blackness of Sugar: Celia Cruz and the Performances of (Trans)nationalism" en *Cultural Studies*, N° 13: 223-36.
- Arroyo, J. 2010 "'Roots' or the Virtualities of Racial Imaginaries in Puerto Rico and the Diaspora" en *Latino Studies*, N° 8: 195-219.
- Bailey, B. 2000 "The Language of Multiple Identities among Dominican Americans" en *Journal of Linguistic Anthropology*, Vol. 10, N° 2: 190-223.
- Bailey, B. 2001 "Dominican-American Ethnic/Racial Identities and United States Social Categories" en *International Migration Review*, Vol. 35, N° 3: 677-708.
- Bailey, B. 2002 *Language, Race and Negotiation of Identity: A Study of Dominican Americans* (Nueva York: LFB Scholarly Publishing).
- Bean, F. y Tienda, M. 1987 *The Hispanic Population of the United States* (Nueva York: Russell Sage Foundation).

- Beltran, C. 2004 "Patrolling Borders: Hybrids, Hierarchies and the Challenge of Mestizaje" en *Political Research Quarterly*, Vol. 57, N° 4: 597-607.
- Bonilla, F. y Campos, R. 1981 "A Wealth of Poor: Puerto Ricans in the New Economic Order" en *Daedalus*, Vol. 110, N° 2: 133-76.
- Bonilla-Silva, E. y Embrick, D. G. 2006 "Black, Honorary White, White: The Future of Race in the United States?" en Brunnsma, D. (ed.) *Mixed Messages: Doing Race in the Color-Blind Era* (Boulder: Lynne Reinner Publishers).
- Brown, A. y Patten, E. 2013. "Hispanics of Dominican Origin in the United States, 2011" en *Pew Research Center's Hispanic Trends Project*, 19 de junio. En <www.pewhispanic.org/2013/06/19/hispanics-of-dominican-origin-in-the-united-states-2011/>.
- Burgos, A. 2009 "Left Out: Afro-Latinos, Black Baseball, and the Revision of Baseball's Racial History" en *Social Text*, Vol. 27, N° 1-98: 37-58, marzo, <<https://doi.org/10.1215/01642472-2008-016>>.
- Butler, K. D. 2001 "Defining Diaspora, Refining a Discourse" en *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 10, N° 2: 189-219, <<https://doi.org/10.1353/dsp.2011.0014>>.
- Candelario, G. E. B. 2007 *Black Behind the Ears: Dominican Racial Identity from Museums to Beauty Shops* (Durham: Duke University Press).
- Chavez, L. R. 2008 *The Latino Threat: Constructing Immigrants, Citizens, and the Nation* (Stanford: Stanford University Press).
- Colon, J. 1961 *A Puerto Rican in New York and Other Sketches* (Nueva York: New World Paperbacks).
- Darity, Jr., W. A.; Dietrich, J. y Hamilton, D. 2005 "Bleach in the Rainbow: Latin Ethnicity and Preference for Whiteness" en *Transforming Anthropology*, Vol. 13, N° 2: 103-109.
- Dávila, A. 2001 "Local/Diasporic Tainos: Towards a Cultural Politics of Memory, Reality and Imagery" en Haslip-Viera, G. (ed.) *Taino Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Identity and Cultural Politics* (Princeton: Markus Weiner Press).
- Dávila, A. 2004 "Empowered Culture? New York's Empowerment Zone and the Selling of El Barrio" en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 594, N° 1: 49-64.
- Dávila, A. 2008 *Latino Spin: Public Image and the Whitewashing of Race* (Nueva York: New York University Press).
- Dávila, A. 2012 *Latinos Inc.: The Marketing and Making of a People* (Berkeley: University of California Press).

- Davis, F. J. 2010 *Who Is Black? One Nation's Definition* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- DeGenova, N. y Ramos-Zayas, A. 2003 "Latino Racial Formations in the United States: An Introduction" en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 8, N° 2: 2-16.
- Delgado, L. C. 2005 "Jesús Colón and the Making of a New York City Community, 1917-1974" en Whalen, C. T. y Vasquez-Hernandez, V. (eds.) *The Puerto Rican Diaspora: Historical Perspectives*, (Filadelfia: Temple University Press).
- Díaz, J. 1996 *Drown* (Nueva York: Riverhead Books).
- Díaz, J. 2008 *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* (Nueva York: Riverhead Books).
- Dinzev-Flores, Z. Z. 2008 "De la Disco al Caserío: Urban Spatial Aesthetics and Policy to the Beat of Reggaetón" en *CENTRO: Journal for the Center of Puerto Rican Studies*, Vol. 20, N° 2: 35-69.
- Duany, J. 1994 *Quisqueya on the Hudson: The Transnational Identity of Dominicans in Washington Heights* (Nueva York: CUNY, Dominican Studies Institute).
- Duany, J. 2002 *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Dzidzienyo, A. y Oboler, S. (eds.) 2005 *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Edwards, B.H. 2001 "The Uses of Diaspora" en *Social Text*, Vol. 19, N° 1: 45-73.
- Edwards, B.H. 2003 *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism* (Cambridge: Harvard University Press).
- Ennis, S. R.; Rios-Vargas, M. y Albert, N. G. 2011 "This Hispanic Population: 2010" en *2010 Census Briefs* (Washington: US Census Bureau). En <www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>.
- Fernandez, L. 2012 *Brown in the Windy City: Mexicans and Puerto Ricans in Postwar Chicago* (Chicago: University of Chicago Press).
- FitzGerald, D. S. y Cook-Martin, D. 2014 *Culling the Masses: The Democratic Origins of Racist Immigration Policy in the Americas* (Cambridge: Harvard University Press).
- Flores, J. 1993 *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity* (Houston: Arte Público Press).

- Flores, J. 2003 "Latino Studies: New Contexts, New Concepts" en Poblete, J. (ed.) *Critical Latin American and Latino Studies* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Flores, J. 2009 *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning* (Nueva York: Routledge).
- Flores-González, N. 1999 "The Racialization of Latinos: The Meaning of Latino Identity for the Second Generation" en *Latino Studies Journal*, Vol. 10, N° 3: 3-31.
- Forbes, J. D. 1966 "Black Pioneers: The Spanish-Speaking Afroamericans of the Southwest" en *Phylon*, Vol. 27, N° 3: 233-46.
- Fusté, J. 2010 "Colonial Laboratories, Irreparable Subjects: The Experiment of '(B)ordering' San Juan's Public Housing Residents" en *Social Identities*, Vol. 16, N° 1: 41-59.
- Fusté, J. 2016 "Translating Negroes into *Negros*: Rafael Serra's Transamerican Entanglements Between Black Cuban Racial and Imperial Subalternity, 1895-1909" en Rivera-Rideau, P.; Jones, J. y Paschel, T. (eds.) *Afro-Latino@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nueva York: Palgrave Macmillan Press).
- Gibson, S. 2017 "Puerto Rican Migration to the US: Primary Source Set" en <<https://dp.la/primary-source-sets/sets/puerto-rican-migration-to-the-us/>> acceso 02 de febrero de 2017.
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Godreau, I. 2015 *Scripts of Blackness: Race, Cultural Nationalism, and U.S. Colonialism in Puerto Rico* (Urbana: University of Illinois Press).
- Gonzales, J. 2000 *Harvest of Empire: A History of Latinos in America* (Nueva York: Penguin).
- González, N. L. 1989 "Garifuna Settlement in New York: A New Frontier" en *Center for Migration Studies Special Issues*, Vol. 7, N° 1: 138-46.
- Gonzales, R. G. 2011 "Learning to Be Illegal: Undocumented Youth and Shifting Legal Contexts in the Transition to Adulthood" en *American Sociological Review*, Vol. 76, N° 4: 602-19, agosto, <<https://doi.org/10.1177/0003122411411901>>.
- Gould, V. M. 2010 "Slave and Free Women of Color in the Spanish Ports of New Orleans, Mobile, and Pensacola" en Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) 2010 *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).

- Greenbaum, S. 2002 *More than Black: Afro-Cubans in Tampa* (Gainesville: University Press of Florida).
- Gregory, S. 1989 "Afro-Caribbean Religions in New York City: The Case of Santería" en *Center for Migration Studies Special Issues*, Vol. 7, N° 1: 287-304.
- Grillo, E. 2000 *Black Cuban, Black American. A Memoir* (Houston: Arte Público Press).
- Guarnizo, L. E. 1994 "Los Dominicanyorks: The Making of a Binational Society" en *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 533, N° 1: 70-86.
- Guinier, L. y Torres, G. 2002 *The Miner's Canary: Enlisting Race, Resisting Power, Transforming Democracy* (Cambridge: Harvard University Press).
- Guridy, F. A. 2010 *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Gutiérrez, D. G. 1995 *Walls and Mirrors: Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the Politics of Ethnicity* (Berkeley: University of California Press).
- Guzmán, P. 2010 "Yoruba" en "Before People Called Me a Spic, They Called Me a Nigger" en Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Hanchard, M. G. 1998 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press) Reimpresión.
- Hanchard, M. 1999 "Afro-Modernity: Temporality, Politics, and the African Diaspora" en *Public Culture*, Vol. 11, N° 1: 245-268.
- "Harlem Race Riot (1935)" en *Uncovering Yonkers*, 2017. En <www.uncoveringyonkers.com/harlem-race-riot-1935.html> acceso 8 de marzo de 2017.
- Hattam, V. 2007 *In the Shadow of Race: Jews, Latinos and Immigrant Politics in the United States* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hernández, T. K. 2003 "'Too Black to be Latino/a.' Blackness and Blacks as Foreigners in Latino Studies" en *Latino Studies* 1, N° 1: 152-59.
- Hernández, T. K. 2004 "Afro-Mexicans and the Chicano Movement: The Unknown Story" en *California Law Review*, Vol. 92, N° 5: 1.537-51.
- Higgins, S. M. 2007 "Afro-Latinos" en *Reference & User Services Quarterly*, Vol. 47, N° 1: 10-15.

- Hoffnung-Garskof, J. 2007 *A Tale of Two Cities: Santo Domingo and New York after 1950* (Princeton: Princeton University Press).
- Hoffnung-Garskof, J. 2010 "The World of Arturo Alfonso Schomburg" en Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Hooker, J. 2005 "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America" en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 37, N° 2: 285-310.
- Hoy, V. 2010 "Negotiating among Invisibilities: Tales of Afro-Latinidades in the United States" en Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Huntington, S. 2004 *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (Nueva York: Simon and Schuster).
- Itzigsohn, J. 2009 *Encountering American Faultlines: Class, Race, and the Dominican Experience* (Nueva York: Russell Sage Foundation).
- Itzigsohn, J. y Dore-Cabral, C. 2000 "Competing Identities? Race, Ethnicity and Panethnicity among Dominicans in the United States" en *Sociological Forum*, Vol. 15, N° 2: 225-47.
- Jacksonia R. 2010 "Profile of an Afro-Latina: Black, Mexican, Both" en Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Jiménez Román, M. y Flores, J. 2010 "Introduction" en Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) 2010 *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture* (Durham: Duke University Press).
- Jiménez, T. 2010 *Replenished Ethnicity: Mexican Americans, Immigration, and Identity* (Berkeley: University of California Press).
- Jones, J. A. M. 2013 "'Mexicans Will Take the Jobs That Even Blacks Won't Do': An Analysis of Blackness, Regionalism and Invisibility in Contemporary Mexico" en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 36, N° 10: 1.564-81.
- Joseph, T. 2015 *Race on the Move: Brazilian Migrants and the Global Reconstruction of Race* (Stanford: Stanford University Press).
- Kasinitz, P. 1992 *Caribbean New York: Black Immigrants and the Politics of Race* (Ithaca: Cornell University Press).

- Klein, C. A. 2008 "Treaties of Conquest: Property Rights, Indian Treaties, and the Treaty of Guadalupe Hidalgo" en *SSRN Scholarly Paper* (Rochester: Social Science Research Network), 19 de noviembre.
- Lambert, A. 2010 "We Are Black Too: Experiences of a Honduran Garifuna" en Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Laó-Montes, A. 2005 "Afro-Latin@ Difference and the Politics of Decolonization" en Grosfoguel, R.; Maldonado-Torres, N. y Saldívar, J. D. (eds.) *Latin@s in the World System: Decolonization Struggles in the 21st-Century U.S. Empire* (Boulder: Paradigm Publishers).
- Laó-Montes, A. 2007a "Decolonial Moves: Trans-Locating African Diaspora Spaces" en *Tabula Rasa*, N° 7: 309-38.
- Laó-Montes, A. 2007b "Afro-Latinidades: Bridging Blackness and Latinidad" en Mirabal, N. y Laó-Montes, A. (eds.) *Technofuturos: Critical Interventions in Latino/a Studies* (Nueva York: Lexington Books).
- Levitt, P. 2001 *The Transnational Villagers* (Berkeley: University of California Press).
- Logan, J. R.; Zhang, W. y Alba, R. D. 2002 "Immigrant Enclaves and Ethnic Communities in New York and Los Angeles" en *American Sociological Review*, Vol. 67, N° 2: 299-322.
- López, A. 2012 *Unbecoming Blackness: The Diaspora Cultures of Afro-Cuban America* (Nueva York: New York University Press).
- López, G. y Patten, E. 2015 "Hispanics of Puerto Rican Origin in the United States, 2013" en *Pew Research Center's Hispanic Trends Project*. En <www.pewhispanic.org/2015/09/15/hispanics-of-puerto-rican-origin-in-the-united-states-2013/>.
- López, I. H. 1996 *White by Law: The Legal Construction of Race* (Nueva York: New York University Press).
- López, I. H. 2003 *Racism on Trial: The Chicano Fight for Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- López, I. H. y Olivas, M. 2008 "Jim Crow, Mexican Americans, and the Anti-Subordination Constitution: The Story of Hernandez v. Texas" en Moran, R. y Carbado, D. (eds.) *Race Law Stories* (Nueva York: Foundation Press).
- López, N. 2013 "Killing Two Birds with One Stone? Why We Need Two Separate Questions on Race and Ethnicity in the 2020 Census and beyond" en *Latino Studies*, Vol. 11, N° 3: 428-38.

- Loveman, M. 2014 *National Colors: Racial Classification and the State in Latin América* (Oxford: Oxford University Press).
- Loveman, M. y Muniz, J. O. 2007 "How Puerto Rico Became White: Boundary Dynamics and Intercensus Racial Reclassification" en *American Sociological Review*, Vol. 72, N° 6: 915-39.
- Mann-Hamilton, R. 2010 "Retracing Migration: From Samaná to New York and Back Again" en Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).
- Matory, J. L. 2006 *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé* (Princeton: Princeton University Press).
- McPherson, J. 2007 "Rethinking African Religions: African Americans, Afro-Latinos, Latinos, and Afro-Cuban Religions in Chicago" en *Afro-Hispanic Review*, Vol. 26, N° 1: 121-40.
- Menchaca, M. 2001 *Recovering Historynstructing Race: The Indian, Black, and White Roots of Mexican Americans* en <<https://utpress.utexas.edu/books/menrec>>.
- Menjivar, C. 2013 "Central American Immigrant Workers and Legal Violence in Phoenix, Arizona" en *Latino Studies*, Vol. 11, N° 2: 228-52.
- Migration Policy Institute 2013 "Mexican-Born Population Over Time, 1850-Present" en <www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/mexican-born-population-over-time>.
- Migration Policy Institute 2015 "Cuban Immigrants in the United States" en <www.migrationpolicy.org/article/cuban-immigrants-united-states>.
- Migration Policy Institute 2016 "U.S. Immigration Trends" en <www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/us-immigration-trends#Diaspora>.
- Milian, C. 2013 *Latining America: Black-Brown Passages and the Coloring of Latino/a Studies* (Atenas: University of Georgia Press).
- Mirabal, N. R. 2003 "'Ser de aquí': Beyond the Cuban Exile Model" en *Latino Studies*, Vol. 1, N° 3: 366-82.
- Mirabal, N. R. 2017 *Suspect Freedoms: The Racial and Sexual Politics of Cubanidad in New York, 1823-1957* (Nueva York: New York University Press) Reimpresión.
- Montejano, D. 1987 *Anglos and Mexicans in the Making of Texas, 1836-1986* (Austin: University of Texas Press).
- Montejano, D. 1999 *Chicano Politics and Society in the Late Twentieth Century* (Austin: University of Texas Press).

- Mora, G. C. 2014 *Making Hispanics: How Activists, Bureaucrats, and Media Constructed a New American* (Chicago: University of Chicago Press).
- Morenorisel 2007 "Debunking Myths, Destabilizing Identities: A Reading of Junot Díaz's 'How to Date a Browngirl, Blackgirl, Whitegirl, or Halfie.'" *Afro-Hispanic Review*, Vol. 26, N° 2: 103-17.
- Morenorisel 2011 "'Burlando la raza': la poesía de escritoras afrodominicanas en la diáspora" en <<http://dspace.uah.es/dspace/handle/10017/11127>>.
- Nassy Brown, J. 2005 *Dropping Anchor, Setting Sail: Geographies of Race in Black Liverpool* (Princeton: Princeton University Press).
- Negrón-Muntaner, F. y Grosfoguel, R. (eds.) 1997 *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Ngaie 2004 *Impossible Subjects: Illegal Aliens and the Making of Modern America* (Princeton: Princeton University Press).
- Oboler, S. 1995 *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re)presentation in the United States* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Padilla, F. 1985 *Latino Ethnic Consciousness: The Case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago* (South Bend: University of Notre Dame Press).
- Paschel, T. 2016 *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Patterson, T. R. y Kelley, R. D. G. 2000 "Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World" en *African Studies Review*, Vol. 43, N° 1: 11-45.
- Pereira, A. A. 2016 "The Transnational Circulation of Political References: The Black Brazilian Movement and Antiracist Struggles of the Early Twentieth Century" en Rivera-Rideau, P.; Jones, J. y Paschel, T. (eds.) *Afro-Latino@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nueva York: Palgrave Macmillan Press).
- Perez, G. 2004 *The Near Northwest Side Story: Migration, Displacement, and Puerto Rican Families* (Berkeley: University of California Press).
- Pérez-Sarduy, P. y Stubbs, J. 2000 *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba* (Gainesville: University Press of Florida).
- Pérez-Torres, R. 2006 *Mestizaje: Critical Uses of Race in Chicano Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

- Pew Hispanic Center 2016 “Statistical Portrait of Hispanics in the United States Pew Hispanic Center” en <www.pewhispanic.org/2016/04/19/statistical-portrait-of-hispanics-in-the-united-states/>.
- Portes, A. y Rumbaut, R. G. 2001 *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation* (Berkeley: University of California Press).
- Putnam, L. 2016 “Jazzing Sheiks at the 25 Cent Bram: Panama and Harlem as Caribbean Crossroads, circa 1910-1940” en *Journal of Latin American Cultural Studies*, Vol. 25, N° 3: 339-59.
- Rahier, J. et al. (eds.) 2010 *Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora* (Urbana: University of Illinois Press).
- Ramos-Zayas, A. 2003 *National Performances: The Politics of Class, Race, and Space in Puerto Rican Chicago* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ramos-Zayas, A. 2007 “Becoming American, Becoming Black? Urban Competency, Racialized Spaces, and the Politics of Citizenship among Brazilian and Puerto Rican Youth in Newark” en *Identities: Global Studies in Culture and Power*, Vol. 14, N° 1-2: 85-109.
- Rivera, R. 2003 *New York Ricans from the Hip Hop Zone* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Rivera, R. 2007 “Will the ‘Real’ Puerto Rican Culture Please Stand Up? Thoughts on Cultural Nationalism” en Negron-Muntaner, F. (ed.) *None of the Above: Puerto Ricans in the Global Era* (Nueva York: Palgrave MacMillan).
- Rivera-Rideau, P. R. 2015 *Remixing Reggaetón: The Cultural Politics of Race in Puerto Rico* (Durham: Duke University Press).
- Rivera-Rideau, P.; Jones, J. y Paschel, T. (eds.) 2016 *Afro-Latino@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (Nueva York: Palgrave Macmillan Press).
- Rodriguez, C. E. 1989 *Puerto Ricans Born in the USA* (Boston: Unwin Hyman).
- Rodriguez, C. E. 2000 *Changing Race: Latinos, the Census, and the History of Ethnicity in the United States* (Nueva York: New York University Press).
- Rosario, N. 2003 *Song of the Water Saints* (Nueva York: Penguin Random House).
- Roth, W. 2012 *Race Migrations: Latinos and the Cultural Transformation of Race* (Stanford: Stanford University Press).
- Rúa, M. M. 2012 *A Grounded Identidad: Making New Lives in*

- Chicago's Puerto Rican Neighborhoods* (Nueva York: Oxford University Press).
- Rumbaut, R. 2009 "Pigments of Our Imagination: On the Racialization and Racial Identities of 'Hispanics' and 'Latinos'" en Cobas, J. A.; Duany J. y Feagin, J. R. (eds.) *How the U.S. Racializes Latinos: White Hegemony and Its Consequences* (Boulder: Paradigm).
- Rumbaut, R. 2011 "Pigments of Our Imagination: On the Racialization and Racial Identities of 'Hispanics' and 'Latinos'" en <<http://papers.ssrn.com/abstract=1878732>>.
- Santiago-Valles, K. A. 1995 "Vigilando, administrando y patrullando a negros y trigueños: Del cuerpo delito de los cuerpos en la crisis del Puerto Rico urbano actual" en *Bordes*, N° 2: 28-42.
- Sarduy Pérez, P. y Stubbs, J. 2000 *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba* (Gainesville: University Press of Florida) Primera edición.
- Sherri, G. y Pessar, P. R. 1991 *Between Two Islands: Dominican International Migration* (Berkeley: University of California Press).
- Sommers, L. K. 1991 "Inventing Latinismo: The Creation of 'Hispanic' Panethnicity in the United States" en *Journal of American Folklore*, Vol. 104, N° 411: 32.
- Suarez-Orozco, M. y Páez, M. (eds.) 2002 *Latinos: Remaking America* (Berkeley: University of California Press).
- Stern, A. M. 2015 *Eugenic Nation: Faults and Frontiers of Better Breeding in Modern America* (Berkeley: University of California Press).
- Sutton, C. R. 1989 *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions* (Nueva York: Center Migration Studies).
- Telles, E. 2004 *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Thomas, P. 1967 *Down These Mean Streets* (Nueva York: Knopf).
- Torres-Saillant, S. 2000 "Diasporic Disquisitions: Dominicanists, Transnationalism, and the Community" en *CUNY Academic Works* (Nueva York: Dominican Studies Institute, CUNY) Working Paper Series 1. En <http://academicworks.cuny.edu/dsi_pubs/20>.
- Torres-Saillant, S. 2010 "Introduction to Dominican Blackness" en *CUNY Academic Works* (Nueva York: Dominican Studies Institute, CUNY). En <https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1002&context=dsi_pubs&sei-redir=1&referer=>>.

- Valle, V. y Torres, R. D. 1995 "The Idea of Mestizaje and the 'Race' Problematic: Racialized Media Discourse in a Post-Fordist Landscape" en Darder, A. (ed.) *Culture and Difference: Critical Perspectives on the Bicultural Experience in the United States* (Westport: Bergin and Garvey).
- Wade, P. 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Waters, M. C. 2001 *Black Identities* (Cambridge: Harvard University Press).
- Whalen, C. 2001 *From Puerto Rico to Philadelphia: Puerto Rican Workers and Postwar Economies* (Filadelfia: Temple University Press).
- Wood, P. H. 2010 "The Earliest Africans in North America" Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (Durham: Duke University Press).

COLABORADORES

Paulina Alberto es profesora adjunta del Departamento de Historia y Lenguas y Literaturas Romances de la Universidad de Michigan. Es autora de numerosos artículos sobre activismo racial e ideologías raciales en el Brasil y la Argentina modernos y del libro *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil* (2011). Ha coeditado, junto con Eduardo Elena, *Rethinking Race in Modern Argentina* (2016). Su proyecto actual sobre un personaje que recorría las calles porteñas, Raúl Grigera (“el negro Raúl”), indaga sobre el poder de las narrativas raciales para construir blanquitud y negritud en la Argentina de los siglos XIX y XX y para determinar experiencias de vida individuales.

George Reid Andrews es catedrático distinguido de Historia en la Universidad de Pittsburgh, donde dicta cátedra desde 1981. Entre sus publicaciones cabe señalar: *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (1980); *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (1991); *Afro-Latin America, 1800-2000* (2004); *Blackness in the White Nation: A History of Afro-Uruguay* (2010) y *Afro-Latin America: Black Lives, 1600-2000* (2016).

Alejandro de la Fuente es catedrático Robert Woods Bliss de Historia y Economía de América Latina, profesor de Estudios Africanos y Afroamericanos y director fundador del Afro-Latin American Research Institute de la Universidad de Harvard. Es autor de: *A Nation for All:*

Race, Inequality and Politics in Twentieth-Century Cuba (2001); *Havana and the Atlantic in the Sixteenth Century* (2008) y *Diago: The Pasts of this Afro-Cuban Present* (2017). Ha sido curador de tres exposiciones de arte vinculadas al tema de la raza, la historia y la justicia en Cuba: *Queloides: Race and Racism in Cuban Contemporary Art* (2010-2012); *Grupo Antillano: The Art of Afro-Cuba* (2013-2016) y *Diago: The Pasts of this Afro-Cuban Present* (2017). También es el editor de *Cuban Studies and Transition: Magazine of Africa and the Diaspora*.

Roquinaldo Ferreira es profesor asociado Vasco da Gama de Historia en la Brown University y autor de *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade* (2014).

Brodwyn Fischer es profesora de Historia en la Universidad de Chicago, donde dirige el Centro de Estudios Latinoamericanos. Sus investigaciones se centran en las historias de ciudades, las leyes, la raza, la desigualdad, la esclavitud y los movimientos sociales en Brasil y América Latina. Entre sus publicaciones se cuentan: *A Poverty of Rights: Citizenship and Inequality in Twentieth Century Rio de Janeiro* (2008) y *Cities from Scratch: Poverty and Urban Informality in Urban Latin America*, coeditada con Bryan McCann y Javier Auyero (2014). Actualmente está dedicada a terminar dos nuevos libros: uno es sobre la historia del poder relacional y la desigualdad en el Brasil urbano y el otro, coeditado con Keila Grinberg, sobre la esclavitud y la abolición en Brasil.

Keila Grinberg es profesora asociada de Historia en la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro e investigadora en el Consejo Nacional para el Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq, Brasil). Ha sido profesora visitante en la Northwestern University y en la Universidad de Michigan, y profesora visitante Tinker en la Universidad de Chicago. Sus libros publicados incluyen *Liberata* (1994); *Código civil e cidadania* (2001) y *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças* (2002). Su actual proyecto de investigación analiza los casos de secuestro y esclavitud ilegal ocurridos en el siglo XIX en la frontera del sur de Brasil y sus prolongados efectos en la conformación de las relaciones internacionales en Sudamérica. Con Hebe Mattos y Martha Abreu, dirige el proyecto de historia digital pública denominado "Pasados presentes: Memorias de la Esclavitud en Brasil".

Frank Guridy es profesor asociado de Historia y Estudios Afroamericanos en la Universidad de Columbia. Es autor de *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow* (2010) y coeditor, con Gina Pérez y Adrian Burgos, Jr., de

Beyond el Barrio: Everyday Life in Latino/a America (2010). Actualmente se ha volcado a investigar la historia deportiva y urbana de los Estados Unidos, centrándose en la relación del deporte con las economías políticas urbanas y la vida recreativa en los Estados Unidos. Actualmente, trabaja en dos libros: *Assembly in the Fragmented City: A History of the Los Angeles Memorial Coliseum* y *When Texas Sports Became Big Time: A History of Sports in Texas after World War II* (con contrato de University of Texas Press).

Jesse Hoffnung-Garskof es profesor asociado de Historia y Cultura Americana en la Universidad de Michigan. Es autor de *A Tale of Two Cities: Santo Domingo and New York after 1950* (2008) y de *Racial Migrations: New York City and the Revolutionary Politics of the Caribbean, 1850-1902* (en prensa).

Juliet Hooker es profesora de Ciencias Políticas en Brown University. Se dedica a la teoría política, especializada en multiculturalismo, justicia racial, pensamiento político latinoamericano, pensamiento político negro y políticas afrodescendientes e indígenas en América Latina. Entre sus publicaciones cabe destacar *Race and the Politics of Solidarity* (2009) y *Theorizing Race in the Americas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos* (2017). Entre sus trabajos más recientes cabe mencionar la coedición de un número especial de *South Atlantic Quarterly* sobre “After #Ferguson, After #Baltimore: The Challenge of Black Death and Black Life for Black Political Thought” y un artículo sobre “Black Protest/White Grievance: On the Problem of White Political Imaginations Not Shaped by Loss” aparecido en *South Atlantic Quarterly* (2017). Hooker ha recibido becas y premios de la National Endowment for the Humanities, del Woodrow Wilson International Center for Scholars, del DuBois Institute for African American Research de Harvard y de la Advanced Research Collaborative, del Centro de Graduados de la Universidad de la Ciudad de Nueva York.

Paul Christopher Johnson es profesor de Historia, del programa doctoral en Antropología e Historia y de Estudios Afroamericanos y Africanos de la Universidad de Michigan. Es autor de *Secrets, Gossip and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé* (2002); *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa* (2007) y coautor de *Ekklesia: Three Inquiries in Church and State* (2018). Johnson ha editado el libro *Spirited Things: The Work of “Possession” in Afro-Atlantic Religions* (2014), y en la actualidad coedita una publicación interdisciplinaria titulada *Comparative Studies in Society and History* (CSSH). En este momento está dedicado a terminar un nuevo libro: *Automatic Religion: On Nearhuman Agents in Brazil and France*.

Jennifer Jones es profesora adjunta de Sociología y miembro del Instituto para Estudios Latinos de la University of Notre Dame. Sus investigaciones han sido publicadas en *Latino Studies*, *Ethnic and Racial Studies*, *Sociology of Race and Ethnicity*, *Sociological Perspectives y Law and Contemporary Problems*. Junto con Petra Rivera-Rideau y Tianna Paschel es coeditora de *Afro-Latino@s in Movement: Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (2016) y autora de un libro de próxima aparición: *The Browning of the New South: Race, Immigration, and Minority Linked Fate*.

Hebe Mattos es profesora titular de Historia en la Universidad Federal Fluminense e investigadora en el Consejo Nacional de Ciencia y Desarrollo Tecnológico (CNPq, Brasil). Ha sido profesora visitante en la Universidad de Michigan, la Escuela de Estudios Avanzados de Ciencias Sociales (París) y la Universidad Federal de Pernambuco, así como catedrática visitante Ruth Cardoso en la Universidad de Columbia (2013/2014). Sus publicaciones incluyen *Escravidão e Subjetividades no Atlântico Luso-brasileiro e Francês*, coeditado con Myriam Cottias (2016), *Diáspora Negra e Lugares de Memória* (2013), *Memórias do Cativoiro. Família, Trabalho y Cidadania no Pós-Abolição*, con Ana Lugão Rios (2005), *Das Cores do Silêncio. Significados da Liberdade no Sudeste Escravista* (1995, 1998, 2013), y *The Abolition of Slavery and the Aftermath of Emancipation in Brazil*, con Rebecca Scott et al. (1988). Actualmente está trabajando en un libro basado en testimonios de descendientes de personas esclavizadas en Brasil. Ella es la coordinadora de El Laboratorio de Historia Oral e Imagen de la Universidad Federal Fluminense, donde codirigió, con Martha Abreu, una colección de cuatro documentales sobre la memoria de la esclavitud entre las comunidades campesinas negras, titulado Pasados Presentes (2012). Junto a Keila Grinberg y Martha Abreu, actualmente dirige el proyecto público de historia digital "Pasados Presentes: Memorias de la esclavitud en Brasil".

Robin Moore es profesor de Etnomusicología de la Universidad de Texas en Austin. Entre sus publicaciones se cuentan: *Nationalizing Blackness* (1997); *Music and Revolution* (2006); *Music of the Hispanic Caribbean* (2010); *Musics of Latin America* (2012); *Danzón: Circum-Caribbean Dialogues in Music and Dance* (2013), en coautoría con Alejandro Madrid; *College Music Curricula for a New Century* (2017), así como numerosos artículos sobre música cubana publicados en *Cuban Studies*, *Ethnomusicology*, *Encuentro de la cultura cubana*, *Latin American Music Review* y otras revistas especializadas y antologías. Desde 2005 es editor de *Latin American Music Review*. Su proyecto más reciente es la traducción al inglés de una selección de escritos de Fernando Ortiz sobre música y danza cubanas (Temple University Press, 2018).

Karl Offen es profesor de Estudios Medioambientales en Oberlin College y se especializa en investigaciones histórico-ambientales en la Cuenca del Caribe y América Latina. Es coeditor de dos libros, *Mapping Latin America* (2011) y *The Awakening Coast* (2014), y autor de más de una decena de artículos sobre ecología política, la historia de la cartografía, las relaciones afroamerindias y la bioprospección colonial en América Central y el Caribe occidental.

Stephan Palmié es profesor de Antropología en la Universidad de Chicago. Es autor de *Das Exil der Götter: Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion* (1991); *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (2002) y *The Cooking of History: How Not to Study Afro-Cuban Religion* (2013), y editor de *Slave Culture and the Culture of Slavery* (1995) y de *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions* (2008). Ha coeditado una edición crítica en cuatro volúmenes de los manuscritos originales de la obra del siglo XVIII de C.G.A. Oldendorp: *History of the Moravian Missions on the Caribbean Islands of St. Thomas, St. Corix, and St. John* (2000-2002); un libro de ensayos titulado *Empirical Futures: Anthropologists and Historians Engage the Work of Sidney Mintz* (2009); un compendio sobre *The Caribbean: A History of the Region and Its Peoples* (2011) y una sección especial de *HAU: Journal of Ethnographic Theory* titulada "The Anthropology of History" (2016).

Tianna Paschel es profesora adjunta de Estudios Afroamericanos en la Universidad de California-Berkeley. Es autora de *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil* (2016), que ha recibido numerosos premios, incluidos el Herbert Jacob Book Award (Law and Society Association) y el Barrington Moore Award (American Sociological Association). También ha sido coeditora, junto con Petra Rivera-Rideau y Jennifer Jones, de *Afro-Latin@s in Movement: Critical Approaches to the Study of Blackness and Transnationalism in the Americas* (2016) y ha colaborado con publicaciones para la *American Journal of Sociology*, *Du Bois Review*, *SOULS: A Critical Journal of Black Politics, Culture and Society* y *Ethnic and Racial Studies*

Lara Putnam es catedrática de investigación de UCIS y profesora de Historia de América Latina y del Caribe en la Universidad de Pittsburgh. Escribe sobre teorías y métodos de historia transnacional e investiga sobre migración, parentesco y género en el Gran Caribe. Entre sus publicaciones se cuentan *The Company They Kept: Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960* (2002) y *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz*

Age (2013); asimismo ha escrito más de una veintena de capítulos de libros y artículos. Putnam es la presidente de la Conferencia sobre Historia Latinoamericana y miembro de la Junta Editora de *American Historical Review*.

Tatiana Seijas es profesora asociada de Historia en Rutgers, the State University of New Jersey. Su primera monografía, *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians* (2014), obtuvo el Berkshire Conference Book Prize. Es coautora de *Spanish Dollars and Sister Republics: The Money That Made Mexico and the United States* (2017) y coeditora de *Victors and Vanquished: Spanish and Nahua Views of the Fall of the Mexica Empire* (2017) Segunda edición. Su actual proyecto monográfico posiblemente se titulará “First Routes: Indigenous Commerce in Early North América”.

Doris Sommer es catedrática Ira and Jewell Williams de Lenguas y Literaturas Romances y Estudios Africanos y Afroamericanos en la Universidad de Harvard. Asimismo, es fundadora de Cultural Agents, una ONG dedicada a revivir la misión cívica de las humanidades. Entre sus libros cabe mencionar: *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* (1991), *Proceed with Caution when Engaged by Minority Literature* (1999); *Bilingual Aesthetics: A New Sentimental Education* (2004) y *The Work of Art in the World: Civic Agency and Public Humanities* (2014). Sommer se formó en el ámbito de la educación pública, por lo que dedica sus esfuerzos a desarrollar una educación pública de excelencia.

Peter Wade es profesor de Antropología Social en la Universidad de Manchester y recientemente ha obtenido la British Academy Wolfson Research Professorship (2013-2016). Entre sus publicaciones cabe destacar: *Blackness and Race Mixture* (1993), *Race and Ethnicity in Latin America* (2010); *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective* (2002) y *Race and Sex in Latin America* (2009). Desde hace unos años dirige un proyecto, financiado por la ESRC y el Leverhulme Trust, sobre “Raza, genomics y mestizaje en Latinoamérica”, del que ha surgido el libro *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America* (2014). Sus libros más recientes son *Race: An Introduction* (2015) y *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism and Race in Latin America* (2017). Con Mónica Moreno Figueroa está codirigiendo un proyecto sobre “El antirracismo latinoamericano en una era ‘posracial’”.

Este libro tiene el objetivo de introducir al lector en un campo dinámico y en expansión como es el de los estudios afrolatinoamericanos. Definimos este campo, en primer lugar, como el estudio de la población de ascendencia africana en América Latina y, en segundo lugar, como el estudio de las sociedades en las que vive dicha población. En relación con la primera definición, los investigadores estudian las historias, culturas, estrategias y luchas de los negros en la región. En cuanto a la segunda, estudian el tema de la raza negra, en general como una categoría de la diferencia, como un motor de estratificación y desigualdad, y como una variable clave en los procesos de formación nacional.

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-367-5



9 789877 223675