

Tabula Rasa
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
tabularasa@unicolmayor.edu.co
ISSN (Versión impresa): 1794-2489
COLOMBIA

2007
Agustín Lao Montes
HILOS DESCOLONIALES. TRANS-LOCALIZANDO LOS ESPACIOS DE LA
DIÁSPORA AFRICANA
Tabula Rasa, julio-diciembre, número 007
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia
pp. 47-79

**HILOS DESCOLONIALES. TRANS-LOCALIZANDO LOS
ESPACIOS DE LA DIÁSPORA AFRICANA¹
DECOLONIAL MOVES: TRANS-LOCATING AFRICAN
DIASPORA SPACES
AVANÇOS DESCOLONIAIS. “TRANSLOCALIZANDO” OS
ESPAÇOS DA DIÁSPORA AFRICANA**

AGUSTÍN LAO-MONTES
University of Massachusetts – Amherst, USA
oxunelegua@yahoo.com

Recibido: 09 de septiembre de 2007

Aceptado: 16 de noviembre de 2007

Resumen

Este artículo desarrolla un argumento teórico y metodológico sobre cómo analizar y transformar la modernidad capitalista a partir de una conceptualización de la diáspora africana como categoría geo-histórica clave que significa, por un lado un proceso de larga duración dentro del cual se constituyen sujetos históricos, expresiones culturales, corrientes intelectuales y movimientos sociales; por otro lado una condición moderna/colonial tanto de opresión (en todas sus dimensiones: culturales, socio-económicas, políticas, epistémicas y existenciales) como de agencia histórica y auto-desarrollo de los sujetos de la África moderna; y tercero como un proyecto descolonizador de liberación que se afirma y articula en el accionar de los sujetos, pueblos y movimientos afrodiaspóricos. El artículo esboza una genealogía de las diásporas afroamericanas tanto en su pluralidad como en sus vínculos, enfocándose en las diásporas afro-latinas. Como uno de los hitos principales de la perspectiva afrodiaspórica descolonizadora que se elabora en el trabajo, se establece un diálogo político epistémico entre el «feminismo de las mujeres de color» con la teoría y la crítica de la modernidad a partir del concepto de colonialidad del poder.

Palabras claves: diáspora, descolonización, Afroamérica, afro-latinos, afrodiaspórico

Abstract

This article develops a theoretical and methodological argument about how to analyze and transform capitalist modernity based on a conceptualization of the African Diaspora as geo-historical key category. That entails, first, a long process in which historical subjects, cultural expressions, intellectual currents and social movements are involved; second, a

¹ Una versión anterior de este artículo ha sido publicada anteriormente en *Cultural Studies* Vol. 21, Nos. 2-3 March/May 2007, pp. 309-338 ISSN 0950-2386 print/ISSN 1466-4348 online – 2007 Taylor & Francis. <http://www.tandf.co.uk/journals> DOI: 10.1080/09502380601164361 (la traducción al español ha sido realizada por María Luisa Valencia).



GALETA, CHOCO - ATLÁNTICO
Fotografía de Santiago Pradilla Hosie

modern/colonial condition of oppression (in all its dimensions: cultural, socio-economical, political, epistemic and existential) as historical agency and self-development of the subjects of modern Africa; and third, a decolonialization project of liberation, which is confirmed and articulated in the actions of the subjects, peoples and Afro-Diaspora movements. This article outlines a genealogy of the Afro-American Diasporas, in their plurality as well as their links, focusing on Afro-Latin Diasporas. As one of the principal milestones of the decolonizing Afro-Diaspora perspective explored in this article, we establish a political epistemic dialogue between “feminism of colored women” and the theory and critique of modernity based on the concept of coloniality of power. *Key words:* diaspora, decolonization, Afro-America, Afro-Latin, Afro-Diaspora

Resumo

Este artigo desenvolve um argumento teórico e metodológico sobre como analisar e transformar a modernidade capitalista a partir de uma conceitualização da diáspora africana como categoria-chave geo-histórica. De uma parte, esta categoria significa um processo de longa duração dentro do qual constituem-se sujeitos históricos, expressões culturais, correntes intelectuais e movimentos sociais. Por outro lado, refere-se a uma condição moderna/colonial tanto de opressão (em todas suas dimensões culturais, sócio-econômicas, políticas, epistêmicas e existenciais) como de agente histórico e de auto-desenvolvimento dos sujeitos da África moderna. Em terceiro lugar, esta categoria implica um projeto descolonizador de liberação que se afirma e se articula na ação dos sujeitos, povos e movimentos da afrodiáspora. O artigo esboça uma genealogia das diásporas afro-americanas tanto na sua pluralidade quanto nos seus vínculos. Como um dos marcos principais da perspectiva da afrodiáspora descolonizadora que se elabora no trabalho, estabelece-se um diálogo político epistêmico entre o “feminismo das mulheres de cor” e a teoria e a crítica da modernidade a partir do conceito de colonialismo do poder.

Palavras-chave: diáspora, decolonização, Afro-América, afrolatinos, afrodiáspora.

La negritud es visible y sin embargo invisible... La negritud no puede darme la dicha, pero muchas veces encuentro mi alegría en ella. La negritud no puede separarse de mí, pero muchas veces me puedo situar fuera de ella... En la negritud, entonces, he sido borrado, ya no puedo decir mi nombre, ya no puedo señalarme y decir «yo». En la negritud mi voz es silencio. Primero, entonces, he sido mí ser individual. Proscribiendo escrupulosamente el azar de mi existencia, soy consumido en la negritud para ser uno con ella.

Jamaica Kincaid

El negro americano debe reconstruir su pasado para construir su futuro.

Arturo Alfonso Schomburg

Los estudios sobre lo negro requieren una reorganización completa de la vida intelectual y la perspectiva histórica de los Estados Unidos, y de la civilización mundial en su conjunto.

C.L.R. James

El reciente auge en la creación y comercialización de los estudios sobre la diáspora africana aún necesita centrar e integrar por completo las historias, culturas y políticas de las afro-latinidades. En este texto, situaré las afro-latinidades en escenarios más amplios de historia mundial, más específicamente en perspectiva de la diáspora africana global como campo geohistórico central en el sistema-mundo capitalista moderno/colonial. En dicho análisis, expondré argumentos sobre los valores teóricos y políticos de la diáspora africana como formación histórico-mundial, mientras intento hacer una cartografía de ella. Otro hilo conductor en este artículo será la importancia de la política afroamericana y las corrientes intelectuales afrodiáspóricas para la descolonización del poder y el conocimiento desde una óptica feminista.

En un artículo seminal Tiffany R. Patterson y Robin D.G. Kelley intentan desarrollar «un marco teórico y una concepción de la historia mundial que trata la diáspora africana como unidad de análisis».² Sostienen ellos que aun cuando las corrientes intelectuales, las formas culturales y los movimientos sociales negros han sido transnacionales desde la dispersión misma de los pueblos africanos con el inicio de la modernidad capitalista y el establecimiento de la esclavitud, los lenguajes de la diáspora sólo se han usado desde los 1950. A su vez, Brent Edwards alega que no sólo la retórica de «la diáspora es de uso reciente por parte de los afroamericanos», sino que además sigue teniendo poco valor político, ya que no está completamente integrada al discurso de los movimientos sociales y el activismo político negro.

² Ver Patterson y Kelley (2000) seguidos por varios comentarios sobre el artículo.

³ Para Edwards (2001: 65) el término francés *décalage* es la esencia de justo lo que no puede transferirse o intercambiarse, los preconceptos recibidos que rehúsan a pasar desapercibidos cuando uno cruza el agua. Es un núcleo cambiante de diferencia; es el trabajo de “las diferencias dentro de la unidad”, un punto inidentificable que es incesantemente tocado y señalado y presionado».

⁴ Edwards formula también una útil diferenciación entre la diáspora africana como categoría global y el Atlántico negro como categoría regional transnacional. La denominación sistema-mundo capitalista moderno/colonial es usada por varios intelectuales como representación teórica de la modernidad capitalista como totalidad histórica en la que la colonialidad sirve como cara oculta de la modernidad. Ver entre otros, Grosfoguel (2003), Grosfoguel y Cervantes (2002), Quijano (2000), Mignolo (2000, 2006).

Edwards afirma que los discursos de la diáspora africana surgieron en los sesenta en parte como respuesta a las posiciones panafricanistas que definen el mundo negro en términos de la unidad racial y las similitudes culturales que dan por hecho la unidad cultural básica entre la gente negra. En contraste, el aboga por «un sentido de la diáspora con perspectiva histórica y política» y describe la diáspora africana como un «circuito transnacional de política y culturas que traspasa naciones e incluso océanos», y que dadas las contradicciones y diferencias que lo caracterizan se analizaría mejor usando el concepto de *décalage*.³ En esta misma línea, argumentare a favor de la importancia de categorías geohistóricas como la diáspora africana y el Atlántico negro para analizar las redes translocales que tejen las diversas historias de los pueblos de origen africano en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista.⁴

Patterson y Kelley afirman que la diáspora puede interpretarse como proceso y condición. «Como proceso se está reelaborando constantemente mediante el movimiento, la migración, y re-imaginada por medio del pensamiento, la producción cultural y el debate político. Sin embargo, como condición está directamente ligada al proceso por el cual es construido y reconstruido... la diáspora africana existe en el contexto de las jerarquías globales de raza y de género». El análisis que hacen de la diáspora africana como condición ligada a los procesos histórico-mundiales de explotación capitalista, dominación de Occidente (geopolítica y geocultural) y formaciones de Estado moderno/colonial; y como *proceso* constituido por prácticas culturales, resistencias cotidianas, luchas sociales y organización política de «la gente negra como sujetos transnacional/translocales» tiene solidez y creatividad analítica. Yo añadiré una tercera dimensión, la diáspora africana como *proyecto* de afinidad y liberación fundamentado en una ideología translocal de hacer comunidad y en una política global de descolonización. La diáspora africana puede concebirse como un proyecto de descolonización y liberación insertado en las prácticas culturales, las corrientes intelectuales, los movimientos sociales y las acciones políticas de los sujetos afrodiáspóricos. El proyecto de la diáspora como práctica de liberación y construcción de comunidad transnacional se basa en las condiciones de subalternización de los pueblos afrodiáspóricos y en su agencia histórica de resistencia y autoafirmación. Como proyecto, la diáspora africana es un norte, un horizonte utópico para los sueños de libertad negra.⁵

Existe una discusión en los estudios transnacionales negros sobre si deberíamos hacer una diferenciación tajante entre las perspectivas del panafricanismo y la diáspora africana. Algunos académicos sostienen que aunque el internacionalismo panafricanista estaba basado en una política de identidad, el mismo surgimiento de los discursos de la diáspora africana convergió con el surgimiento de una política de la diferencia. Sin embargo, hay diferentes versiones de panafricanismo (que van desde un nacionalismo panafricano hasta un marxismo negro cosmopolita),⁶ así como una diversidad de discursos de la diáspora africana, como veremos más adelante.

⁵ Uso el concepto de utopía como horizonte de futuros alternativos basados en las posibilidades del presente que sirve como fuente de esperanza y como norte que nos indica qué dirección tomar. Ver Bloch (2000), Santos (2001) y Wallerstein (1998). Para el concepto de sueños de libertad negra, ver Kelley (2003).

⁶ Un ejemplo clásico es la distinción entre la teoría y la política de Marcus Garvey (nacionalismo negro transnacional) y C.L.R. James (marxismo negro). Ver Robinson (2000).

Diáspora africana/Atlántico negro y el disputado terreno de la negritud

En el análisis de las teorías sobre la negritud global algunas preguntas cruciales son: ¿qué presencias de África y significados de africanía se perciben?; ¿cómo debemos analizar los lazos que unen y las fronteras que dividen a los sujetos afrodiáspóricos (o negros)? Los conceptos de africanía y negritud tienen una amplia gama de significados, implicaciones ideológicas y trasfondos políticos. Por ejemplo, ser

negro no siempre implica una descendencia africana (en ciertas épocas y lugares el significado de la negritud en Inglaterra puede incluir a personas de origen surasiático), mientras que la identidad de la africanía no debe circunscribirse ni al África subsahariana ni a la negritud (en el limitado sentido de piel muy oscura).⁷ De allí la necesidad de genealogías más complejas para mapear la multiplicidad de historias, identidades, corrientes culturales-intelectuales y proyectos políticos que componen la diáspora africana y el Atlántico negro.

En los discursos afrocéntricos de la africanía, el continente tiende a imaginarse como la patria original que provee las raíces de la unidad de todos los pueblos africanos.⁸ En dicha óptica, la diáspora es constituida por personas de origen africano que viven fuera del continente. Aquí el continente se concibe como la fuente primigenia y la patria última. En esta lógica identitaria, los lazos que unen son el origen común, la afinidad cultural y el destino político. La africanía se define por nociones de tradición y autenticidad que tienden a corresponder a discursos patriarcales de género y sexualidad. Sin embargo, no todos los panafricanismos son afrocéntricos, y establecer una simple ecuación de afrocentrismo, nacionalismo negro y panafricanismo implicaría un movimiento analítico reductivo que combinara diversas y distintas tradiciones de pensamiento y política.⁹

El panafricanismo puede definirse como un movimiento histórico-mundial y como un marco ideológico liderado por activistas que buscan articular una política racial transnacional de autoafirmación y liberación de las negritudes. El periodo de mayor auge del panafricanismo puede situarse desde el periodo de las revueltas antisistémicas de los esclavizados en el siglo XVIII (cuyo epítome fue la revolución haitiana) y el abolicionismo negro durante el «largo» siglo XIX, hasta la aparición de una nueva ola de movimientos antisistémicos en los sesenta. Dicho proyecto (político, cultural e intelectual) llegó a su cúspide durante los congresos panafricanos de comienzos del siglo XX y con los movimientos por la descolonización de África en los cincuenta y sesenta. Sin embargo, reiteramos que dentro del panafricanismo hay diversos análisis y proyectos políticos que involucran diferentes nociones de justicia, libertad, democracia cultural y liberación negra.

⁷ Una pregunta relevante es si África del norte hace parte de la definición de continente africano y las implicaciones para las definiciones de negritud y africanía. Un ejemplo actual viene de Francia, donde muchos jóvenes que se rebelaron en noviembre del 2005 tenían un ancestro norafricano y se autodefinían como negros.

⁸ El significado de afrocentrismo no es en modo alguno completamente claro. Hay una creciente tendencia a usar de manera reduccionista términos, como afrocentrismo y nacionalismo negro, y necesitamos activamente impugnar esos fáciles rechazos a complejas tradiciones políticas e intelectuales. En este ensayo por discursos afrocéntricos me refiero a esas narrativas que asumen una unidad esencial de todos los pueblos de origen africano que pueden ser rastreados hasta orígenes africanos comunes, un análisis basado en una lógica histórica monolítica en la que la civilización moderna es simplemente un producto del continente africano. En el último significado, el afrocentrismo es la otra cara de la moneda del eurocentrismo, pero usando el mismo tipo de lógica monocéntrica del desarrollo histórico. Ver Howe (1998). Para consultar teorías alternativas de la historia basadas en enfoques policéntricos, ver Dussel (1996, 1998), Mignolo (1997), Prashad (2001), Shohat y Stam (1994).

⁹ Un ejemplo visible de esto es Gilroy (1993).

Los discursos de la diáspora africana también varían en cuanto a perspectiva teórica y proyecto ético-político. Una manera útil de distinguirlos es la diferenciación que hace Mishra entre «diásporas del exclusivismo» y «diásporas de la frontera».¹⁰ Del mismo modo, James Clifford distingue «diásporas multicentradas», caracterizadas por «redes transnacionales construidas a partir de múltiples adhesiones» del «modelo de la diáspora centrada» en el que las identidades diaspóricas sustentadas desde una historia de desarraigo y dispersión se basan en un mito de retorno a una tierra original. El cambio al discurso de la diáspora en los estudios transnacionales negros y en las redes cosmopolitas negras (y en menor medida en la política racial negra), para muchos implicó una amplia división entre las narrativas afrocéntricas y de nacionalismo negro, en contraste a las nociones multicentradas y postnacionalistas de la diáspora. Sin embargo, las diferencias no son tan tajantes, aun cuando el rastreo de estas diferencias a grosso modo puede ser analíticamente útil y políticamente relevante.

Las evocaciones de la diáspora desde los puntos de vista afrocéntricos y nacionalista negro tienden a reutilizar los análisis y políticas del internacionalismo panafricanista. En contraste, los análisis postnacionalistas de la diáspora africana critican el panafricanismo por mantener una visión esencialista de las culturas africanas y afrodiáspóricas y una ideología nacionalista que supuestamente pasa por alto las diferencias (de clase, género, sexo, etnia) y que por ende minimiza la posibilidad de establecer alianzas más allá de las divisiones raciales. Pero, como hemos dicho hay importantes diferencias en cada campo, como lo revela un debate en el que Kobena Mercer critica a Paul Gilroy por guardar un núcleo teórico básico

¹⁰ Según Mishra, las diásporas pueden seguir una lógica identitaria que podría ser exclusiva (p. ej., de otros géneros y razas) como las naciones, o en contraste podría seguir una lógica de la diferencia que podría servir de premisa para prácticas de pertenencia más flexibles e inclusivas. Mishra (1994), como aparece citado en Clifford (1997). La idea misma de las diásporas de la frontera rebate una marcada diferenciación entre diásporas y zonas fronterizas, y por consiguiente entre estudios latinos y estudios negros. Ver Milián (2006).

¹¹ Ver Gilroy (1992) y Mercer (1988, 1990).

que define las identidades en el Atlántico negro (como se pone de manifiesto en el concepto de Gilroy del «mismo cambiante»), mientras que Gilroy refuta que la noción «rigurosamente antiesencialista» de la diáspora defendida por Mercer, como un «lugar de múltiples desplazamientos... sin privilegios de raza, tradición cultural, clase, género o sexualidad», carece de un sentido de historicidad en tanto no enlaza con claridad las historias negras con el capitalismo, el racismo moderno y las culturas de la resistencia.¹¹

Argumentamos que Stuart Hall fue capaz de trascender estos términos de discusión distinguiendo entre dos momentos de identificación diaspórica. El primero lo define como un momento de recuperación contra la pérdida de memoria y de cultivo de una identidad colectiva a fin de desarrollar un sentido de pertenencia y de adquirir la agencia para actuar políticamente. El segundo es cuando se liberan las diferencias (de clase, género, sexo) para deconstruir los múltiples ejes

de dominación (el capitalismo, el patriarcado, el racismo, el colonialismo) que formulan las identificaciones (clase, género, sexualidad, raza, etnia) y organizan los patrones de poder histórico-mundiales.¹² Para Hall, África no es ni el origen ni una cultura o civilización esencial, sino más bien un marcador simbólico de historias compartidas de desplazamiento, opresión, resistencias, contramemorias y semejanzas en la producción cultural.

Como identidad político-cultural, la negritud es tan contextual y contingente como la africanía. Son asuntos contingentes y rebatidos si el identificador «negro/a» debe atribuirse a qué tipo de cuerpos y poblaciones, al igual que los significados políticos y los valores de la negritud. La negritud puede usarse como denominador común para las «razas oscuras del mundo», lo que podría promover propuestas para una «Revolución Mundial Negra».¹³ Pero la denominación «negro» puede además restringirse a los cuerpos más oscuros según los criterios pigmentocráticos racistas que representan la negritud como una señal del salvajismo absoluto y a África como el continente oscuro sin historia. Al contrario, concibo la negritud como más que el solo color, como un terreno en pugna de memoria, identidad, cultura y política, como una arena histórica en la que se enuncian y debaten diferentes proyectos políticos, relatos históricos, lógicas culturales y auto

designaciones.¹⁴ Algunos ámbitos de estas variaciones de la negritud son la política del autonombrarse («negro» o «afrodescendiente»), la cuestión del color (¿debemos distinguir entre negro y mulato?) y las imbricaciones y mediaciones con las dimensiones locales, nacionales y transnacionales de las historias de los sujetos de la africanía moderna. En esta analítica, una pregunta clave es cuál es la relación entre naciones y diásporas, y en consecuencia entre discursos nacionalistas y diaspóricos. Clifford sostiene que aun cuando las diásporas siempre han sido parte integrante de los nacionalismos modernos, «las formas culturales diaspóricas nunca pueden, en la práctica, ser exclusivamente nacionalistas», dada su historia y condición como «articulación de viajes, hogares, memorias y conexiones transnacionales» que las ponen en una «tensión imbricada» con los lugares que los reciben y que los despiden (naciones, regiones, continentes). Por ende, una comunidad diaspórica representa una «diferencia más fuerte que una vecindad

¹²Hall analiza la política de la diferencia de este segundo momento usando el concepto de diferencia de Derrida, como principio epistémico y político para la deconstrucción de identidades categóricas sobre la base de la alteridad. La misma lógica teórica y política es utilizada por Rhadhakrishnan para formular un argumento sobre las identidades étnico-raciales y la diasporicidad en los Estados Unidos. Ver Hall (1990a, 1990b) y Radhakrishnan (1996). El análisis que hace Hall de las identidades mundo-históricas en relación con las constelaciones globales de poder y una lógica de la alteridad epistémica y política de la alteridad se asemejan también a los análisis hechos por teóricos críticos latinoamericanos como Enrique Dussel y Anibal Quijano. Ver Hall, (1993) Dussel (1996) y Quijano (2000).

¹³Para conocer más sobre el concepto de las «razas oscuras del mundo», ver Du Bois (1935). Por mi colega y amigo John Bracey supe del proyecto de «Revolución Mundial Negra».

¹⁴ Esto es recogido con mucha sabiduría poética en la expresión de James Baldwin «Negro es un país» que sirve también como título del libro de Nikil Pal Singh. Ver Singh (2003).

étnica» en la medida en que tienen un «sentido de ser “personas” con raíces históricas y destinos ajenos al tiempo y el espacio de la nación que los acoge». La constitución misma de las diásporas se basa en el principio de la diferencia, y así definidas las identidades diaspóricas ponen en entredicho las pretensiones nacionalistas de ser el discurso dominante de la identidad y el marco principal de la cultura y la política. El argumento aquí no tiene como objetivo desplazar las naciones con las diásporas o el nacionalismo con discursos postnacionalistas, sino mirar cómo una perspectiva afrodiaspórica puede permitirnos repensar el ser, la memoria, la cultura y el poder más allá de los confines de la nación como unidad de análisis (y la forma dominante

¹⁵ La cuestión del nacionalismo es bastante complicada y va más allá del alcance de este artículo. Sin embargo, quiero señalar que estoy en desacuerdo con una tendencia en la teoría postmoderna/postcolonial a simplemente desechar el nacionalismo como algo desfasado. Para abordar los nacionalismos, debemos historizar los discursos y movimientos nacionalistas y sus articulaciones con otras ideologías y movimientos como el socialismo, el feminismo y el panafricanismo dada la extensa variedad de nacionalismos. Dos intentos interesantes de desarrollar una sociología histórica de los nacionalismos y de diferenciar sus diversos significados políticos son Lomnitz (2001) y Lazarus (1998).

¹⁶ Coronil.

de la comunidad política) y desarrollar una política de la descolonización no limitada al nacionalismo.¹⁵ Elaboraciones analíticas como la diáspora africana y el Atlántico negro podrían permitirnos repensar historias, culturas y políticas más allá de la nación, a la vez que desarrollamos «categorías geohistóricas no occidentalistas y postimperialistas».¹⁶ En vista de la centralidad de la diáspora africana en las formaciones y transformaciones de las modernidades occidentales y las modernidades subalternas, una perspectiva afrodiaspórica debe ser un componente esencial de cualquier teoría crítica del mundo moderno.

En resumen, conceptualizo la diáspora africana como un campo histórico multicentrado, como una formación geocultural compleja y fluida, y como un espacio de identificación, producción cultural y organización política enmarcado en procesos histórico-mundiales de dominación, explotación, resistencia y emancipación. Si el campo histórico-mundial que ahora llamamos la diáspora africana, como condición de dispersión y como proceso de desplazamiento está basado en formas de violencia y terror que son centrales a la modernidad, ello también significa un proyecto cosmopolita de articulación de las diversas historias de los sujetos de la africanía moderna, a la vez que la creación de corrientes intelectuales/culturales y movimientos políticos translocales.

La diáspora afroamericana no es una formación uniforme, sino un montaje de historias locales entretejidas por condiciones comunes de opresión racial, político-económica y cultural y por semejanzas familiares basadas no sólo en experiencias históricas conmensurables de subordinación racial, sino también en afinidades

¹⁷ Para el concepto de resemananzas familiares, ver Wittgenstein (1968).

culturales y repertorios similares (a menudo compartidos) de resistencia, producción intelectual y acción política.¹⁷

Una perspectiva de género para los discursos de la diáspora africana

La mayoría de los análisis de la diáspora africana tienden a marginalizar las consideraciones de género y sexualidad.¹⁸ Mirar desde el género el discurso de la diáspora africana es necesario no sólo para trazar una imagen más compleja y concreta (que incluya a las mujeres) de las historias de las personas de ascendencia africana en el mundo moderno, «para hacer visibles las vidas sociales que a menudo son desplazadas, despojadas de una geografía» o clasificadas como «personas sin historia», sino, de manera significativa, para realizar una crítica feminista a las formas, mediaciones y prácticas patriarcales que constituyen los regímenes de poder modernos/coloniales. Las feministas negras han redefinido la teoría, la historia y la política de la diáspora africana.¹⁹ Críticas culturales Afrodescendientes, como Carol Boyce Davis, han proveído grandes contribuciones hacia la redefinición de los parámetros de la literatura negra dibujando un cuerpo diaspórico global de escritoras negras. Académicas feministas negras como Michelle Stephens y Michelle Wright han desarrollado críticas feministas de las tradiciones afrodiaspóricas culturales, intelectuales y políticas no sólo lideradas por figuras masculinas sino también caracterizadas por una mirada y un proyecto masculino. El haberle dado una perspectiva de género a la diáspora africana ha redefinido su analítica y su carácter mismo.

El libro de Michelle Stephens *Black Empire* se concentra en cómo los intelectuales y activistas caribeños panafricanistas residentes en los Estados Unidos de comienzos del siglo XX (C.L.R. James, Marcus Garvey y Claude McKay) desarrollaron un

¹⁸ Clifford (1997) señala que es notable la ausencia del género en el discurso de la diáspora en términos generales. Patterson y Kelley (op. cit) discuten la importancia de analizar desde el género la diáspora africana. Pongo entre paréntesis la cuestión de la sexualidad en este artículo. Sin embargo, esto no debe indicar que niego el carácter central de las mediaciones de la sexualidad en las constelaciones de poder mundo-históricas y por ende en los movimientos sociales, culturas expresivas y formas de subjetividad. La absoluta ausencia para la mayor parte, con excepción de la crítica feminista y la teoría queer, de un análisis de la lógica sexual y las economías libidinales inscritas en los discursos de la diáspora en general y de las trayectorias afro-diaspóricas en particular, implican una urgente necesidad de erotizar la teoría crítica y el análisis histórico.

¹⁹ Ver entre otros, Boyce Davis (1994), Hill Collins (2000), Gunning et al. (2004), McKittrick (2006) y Nassy Brown (2005).

«imaginario global masculino» en el que se concebía la diáspora africana como un proyecto transnacional en búsqueda de soberanía e identidad histórica y, por consiguiente, en parte como una batalla entre las masculinidades occidentales y afrodiaspóricas. Como en los discursos nacionalistas, en esta narrativa masculina de la diáspora africana, las mujeres tienden a ser representadas como guardianas afectivas y culturales de la raza, mientras que África tiende a ser feminizada como la madre patria que debe ser protegida y rescatada. Stephens describe su obra como «un análisis, con particular énfasis en el género, del transnacionalismo y el internacionalismo negros, configurado por una crítica feminista de las formaciones imperiales y las construcciones nacionalistas». Hace eco a la invitación de Jacqueline Brown a que «los estudios sobre la diáspora atiendan de manera

más directa a la política del género más que a las “experiencias femeninas”, (y a que cuestionemos cómo prácticas (como los viajes) y procesos específicos (como la formación de comunidades diaspóricas) llegan a permearse de ideologías de género (o asumen una visión de género)).²⁰

²⁰ Esta cita de Brown viene de Stephens. Ver Nassy Brown (1998).

En el libro *Becoming Black* Michelle Wright estudia «los contradiscursos diaspóricos africanos de la subjetividad negra» haciendo lecturas críticas de figuras canónicas (DuBois, Cesaire, Senghor, Fanon) entre la intelectualidad cosmopolita masculina negra, contrastando su método y argumentos sobre la modernidad negra con escritos de la modernidad Afrofeminista (Audrey Lorde y Carolyn Rodgers). Sostiene la autora que las tradiciones intelectuales negras tienden a construir el sujeto negro como masculino, y defiende que dado que «la negritud como concepto no puede ser... producido separadamente del género y la sexualidad» hay una necesidad de reformulaciones feministas y homosexuales de la diáspora africana contra el «discurso heteropatriarcal» del nacionalismo donde «no existen las mujeres negras». Wright construyó su argumento por un método dialógico/diaspórico «para recuperar lo negro femenino como tema» desde la noción de Audrey Lorde de la negritud como originaria en la figura de la madre. Ella asevera que «Lorde apunta a la diáspora africana como un espacio complejo en el que existen diferentes tipos de intersujetos» y afirma que esto significa «moverse desde las discretas fronteras de la nación al infinitamente más complejo espacio y tiempo combinados de la diáspora africana». Define ésta como «una serie de formaciones multivalentes en las que se entrecruzan lo histórico y lo cultural» y afirma que «los discursos feministas y homosexuales negros están íntimamente ligados en la producción de un discurso diaspórico africano». Estas perspectivas feminista y homosexual negras de la diáspora africana responden al hecho de que «no todos los sujetos negros querían escuchar hablar a todos los subalternos» y revelan la particular profundidad de las formas de subalternización experimentadas por las mujeres de color y los homosexuales negros. En este sentido, la diáspora africana debe entenderse como un terreno en pugna de políticas de género y sexuales donde entran en juego las definiciones mismas de identidad, agencia y proyecto histórico.

En suma, dar una perspectiva de género a los discursos de la diáspora africana implica una ruptura epistémica importante e imperativos políticos que incluyen visitar y cuestionar el carácter masculinista de las ideologías dominantes de la negritud global, poniendo en el centro las historias de las mujeres y las perspectivas feministas, y reconociendo la importancia del género y la diferencia sexual como claves entre las múltiples mediaciones que constituyen los sujetos afrodiáspóricos. En general, la teoría y la política feministas proporcionan importantes herramientas para el análisis y la transformación de las constelaciones modernas/coloniales de poder y conocimiento. Dicha perspectiva feminista implicaría una re-lectura

las constelaciones de poder a partir de una hermenéutica de la intersección (por ejemplo de género, sexualidad, y raza) en procesos e instituciones claves incluyendo la economía-mundo capitalista, los imperios, los Estados-nación, las lógicas culturales, las familias, y las formaciones de intimidad y subjetividad.²¹

Diásporas y fronteras: feminismos de mujeres de color / mujeres del Tercer Mundo

En los Estados Unidos una corriente intelectual y un movimiento social que se autodefine como «mujeres de color» o «feminismo del tercer mundo» abandera críticas teóricas y una oposición política a modos de dominación globales, nacionales y locales, revelando el rodaje del patriarcado en todos los espacios e instituciones sociales (desde la economía- mundo capitalista y el moderno Estado-nación hasta la intimidad) a la vez que reconoce la agencia de las mujeres subalternas en las luchas históricas y los movimientos sociales, y en la construcción de mundos alternativos.²² El feminismo de las mujeres de color surgió de coaliciones intelectuales y políticas durables entre mujeres latinas y afroamericanas.

Esta corriente de crítica y política participa en una «praxis feminista críticamente transnacional (internacionalista)» basada en «un marco feminista antirracista, anclado en la descolonización y comprometido con la crítica anticapitalista».²³ Dicho proyecto de transformación total se define como un proyecto de descolonización que implica «profundas transformaciones de las estructuras del ser, la comunidad y la autoridad». Esta «promesa ilimitada de descolonización» implica la lucha contra todas las formas de opresión (de clase, de raza, de género, sexual, geopolítica, epistémica) en todas las esferas sociales y a todas las escalas (locales, nacionales, globales). Esta búsqueda de descolonización de la economía, la organización política, el conocimiento, la cultura y la subjetividad involucra un «imaginario descolonial» para cambiar nuestra perspectiva epistémica y configurar una praxis transformativa.²⁴

La teoría crítica y la política radical del feminismo de las mujeres de color/del tercer mundo convergen en formas decisivas con el análisis y el proyecto descolonial de

²¹ Ver entre otros, Stoler (2002), McClintock (1995) y Mies (1998).

²² Ver Moraga y Anzaldúa (1983), Grewal y Kaplan, Mohanty y Alexander (1996), Mohanty, Russo, y Torres (1991).

²³ Mohanty (2003).

²⁴ Para el concepto de imaginario descolonial, ver Pérez (1999).

²⁵ Para el concepto de la colonialidad del poder, ver Quijano (2000).

los intelectuales-activistas que analizan y buscan transformar la modernidad capitalista desde la perspectiva de la colonialidad del poder.²⁵ Ambas analizan la modernidad desde una perspectiva descolonial histórico-mundial, y ambas ven el poder como un patrón complejo que integra la explotación de clase y la acumulación de capital con la dominación étnico-racial, cultural-

epistémica y de género-sexual. En suma, tanto el feminismo de las mujeres de color como la perspectiva de la colonialidad del poder se desprenden de una «actitud descolonial» y actúan por una política de la descolonización.²⁶

Los feminismos de las mujeres de color y de las mujeres del tercer mundo habían también elaborado conceptos de las diásporas como espacios de diferencia y espacios para construir lo que María Lugones llama «unidad compleja» o solidaridad lograda en la intersección de múltiples cadenas de opresión y de las estrategias de liberación correspondientes.²⁷ Este imaginario descolonial de frontera/diaspórico ha configurado fructíferas coaliciones en los campos político e intelectual entre las feministas negras y latinas de los Estados Unidos, quienes persiguen metas de liberación y descolonización comunes. En el sentido específico de la afro-latinidad como identidad política feminista, la diferencia afro-latina sirve como constituyente crucial para trazar puentes dentro de este campo político y de crítica intelectual.

Uno de los principales aportes teóricos del feminismo de las mujeres de color es el concepto de «política del lugar de enunciación»,²⁸ que relaciona las «múltiples

²⁶ Es importante anotar que importantes corrientes del feminismo latino y africano-americano no abandonaron la elaboración de críticas anti/post-coloniales y la política de la descolonización para abordar cuestiones de memoria, ser y poder en los Estados Unidos. La mayoría de los académicos rechazaron las llamadas analogías coloniales que sirvieron de base a los estudios latinos en los años 60 y 70, mientras que las académicas desarrollaron críticas de las formas patriarcales de los nacionalismos anti-coloniales mientras desarrollaban sus propias versiones de la teoría y la política descoloniales. Ver Pérez (1999/), Sandoval (2000) y Mohanty (2003). Para el concepto de actitud descolonial, ver Maldonado Torres (2006).

²⁷ Ver Lugones (2003).

²⁸ Ver Alarcón (1989), Kaplan y Grewal (1994), Frankenberg y Mani (1993).

²⁹ Para el concepto de mediaciones múltiples, ver Mani (1990).

³⁰ Propuse una política de la translocación en la introducción al volumen coeditado *Mambo Montage*. Ver Lao-Montes (2001).

mediaciones» (género, clase, raza, etc.) que constituyen el sujeto, con diversos modos de dominación (capitalismo, patriarcado, racismo, imperialismo), y con diferentes (pero entrelazadas) luchas y movimientos sociales.²⁹ A partir de este planteamiento, propongo el concepto de política de la translocación para enlazar geografías de poder a diferentes escalas (local, regional, nacional, global) con las posiciones de sujeto (de género/sexuales, étnico-raciales, de clase, etc.) que constituyen la subjetividad.³⁰ Los sujetos diaspóricos afro-americanos deben concebirse como translocales porque, aun cuando estamos conectados con la nacionalidad, también nos inscribimos en constelaciones geohistóricas más amplias (el Atlántico, el continente americano, la negritud global, el sistema-mundo capitalista moderno/colonial), al mismo tiempo que las identidades negras están mediadas por una

pluralidad de diferencias (clase, género, sexualidad, lugar, generación). Los sujetos afrodiaspóricos pueden ser simultáneamente nacionales (afro-cubanos), locales (de Louisiana), regionales (afro-latinoamericanos) y globales (intelectuales o activistas cosmopolitas negros). En resumen, la noción de diáspora africana implica un océano de diferencias y un terreno en pugna inscrito por ideologías de género, intereses políticos y sensibilidades generacionales diferentes.

En este sentido, podemos entender la diáspora africana como una Frontera Negra, como un campo geohistórico con múltiples fronteras y niveles variados y complejos.³¹ En este registro, otro avance importante es el intento de Claudia M. Milian Arias de «reconceptualizar dos modelos fundacionales», a saber, las «zonas fronterizas» de Anzaldúa y la «doble conciencia» de DuBois, como una manera de construir vínculos entre estudios negros y estudios latinos con base en una «teoría relacional de la raza». Su propuesta de «una doble conciencia abierta» representa una extensión útil del valor político y analítico del concepto en la medida en que «permite que la mezcla de la negritud corresponda al mestizaje café, junto a la combinación de ideologías que estas figuraciones crean por medio del género, la clase y la sexualidad». La comparación que hace Milian de la doble conciencia

³¹ Clifford (op. cit.) distingue «zonas fronterizas» y «diásporas» como dos formaciones espaciales distintas y como marcos para la identificación y la política, al tiempo que se intersecan sus significados y dinámicas.

³² Ver Sandoval (2000). También la rigurosa problematización del concepto de la doble conciencia de DuBois elaborada por Allen (2003).

de DuBois con la «conciencia extranjera» de Anzaldúa podría relacionarse también con el concepto de «conciencia diferencial» de Chela Sandoval, pero no sin reconocer que este último concepto supone e implica una praxis oposicional y transformativa.³² A propósito de esta última propuesta cabe destacar la noción de «tercera conciencia» Afro sugerida por el intelectual Afro-Cubano Roberto Zurbarano

para significar una subjetividad emergente desde corrientes estéticas y político intelectuales, donde lo negro irrumpe como fuerza creativa y transformadora en aras de una praxis de imaginación, justicia, y libertad.

Para cerrar esta parte, sostendré que también es importante dirigir la mirada más allá de los horizontes epistémicos y políticos que ofrece una perspectiva afrodiáspórica. Patterson y Kelley señalan los límites del discurso de la diáspora africana argumentando que la historia y la política Afrodiáspórica siempre han estado basadas en algo más que consideraciones raciales y siempre han estado articuladas con otros procesos histórico-mundiales (con la servidumbre bajo contrato de los surasiáticos en el siglo XIX), ideologías (el socialismo, el islamismo) y movimientos antisistémicos (movimiento obrero, el feminismo). Una perspectiva afrodiáspórica es insuficiente en términos de análisis e indeterminada políticamente si no especificamos sus condiciones histórico-mundiales de existencia y no exploramos sus posibilidades políticas e ideológicas. Los discursos de la diáspora africana pueden también ostentar definiciones de identidad excluyentes como ya lo vimos en relación con el género, pero las exclusiones pueden también derivarse de definiciones civilizacionales (afrocéntricas) y mundo-regionales (anglocéntricas) de la negritud y la diáspora. De allí la necesidad de pluralizar nuestros conceptos y cartografías de la diáspora africana para ver su diversidad, sus contradicciones y sus particularidades locales, y para entender los límites y posibilidades de la política afrodiáspórica.

Afro-latinidades: la pluralización de los espacios de la diáspora africana

Al mapear los espacios de la diáspora africana, necesitamos historizarlos especificando su diversidad y complejidad mientras analizamos sus articulaciones. El concepto de comunidades afroamericanas de Earl Lewis como «diásporas que se superponen» es una herramienta de análisis útil para entender la diversidad y la articulación dentro de la diáspora africana. Aquí acuño el concepto de diásporas entrelazadas para señalar que no sólo la pluralidad de historias y proyectos articulados en la diáspora africana, sino también la imbricación histórico-mundial de múltiples genealogías de formación diaspórica (las diásporas africana, surasiática y de Asia oriental que componen el espacio de la diáspora caribeña), así como el carácter transdiaspórico de las poblaciones de las ciudades del mundo (clases trabajadoras y nuevos inmigrantes como modernidades subalternas).

Las afro-latinidades tienden a ser marginalizadas (e incluso borradas) de la mayoría de los mapeos de la diáspora africana. De otro lado, las perspectivas de la diáspora africana deben ser más pertinentes para los estudios latino/americanos. Esto demuestra la marginalización de las afro-latinidades de los estudios latinos al tiempo que muestra nuestra invisibilización en las cartografías de la diáspora africana. La misma ideología eurocéntrica que coloca la negritud en el fondo de la gran cadena del ser e imagina a África como un continente oscuro por fuera de la historia, sitúa a las Personas Negras en la parte inferior o por fuera de las definiciones mundo-regionales y nacionales latino/americanistas. A su vez, la geopolítica del conocimiento que surge con la secuencia histórica anglosajona de la hegemonía británica a la estadounidense en el sistema-mundo capitalista moderno/colonial, crea mapeos cognitivos y recuentos históricos de la diáspora africana y del Atlántico negro centrados en el mundo anglo. No obstante, a pesar de esta doble subalternización de las afro-latinidades (de los discursos latino/americanistas y de los recuentos anglocéntricos de la diáspora africana), hay una larga historia de la conciencia diaspórica afro-latina que incluye la participación en redes translocales de la diáspora africana. Un ejemplo convincente es la reciprocidad transdiaspórica de tres movimientos culturales en tres diferentes nodos de una red cosmopolita de intelectuales negros, creadores culturales y activistas políticos a comienzos del siglo XX: el Renacimiento de Harlem, el movimiento de las negritudes y el afrocubanismo. Una importante relación en este mundo negro diaspórico cosmopolita se dio entre los escritores Nicolás Guillén y Langston Hughes, cuya amistad, intercambio intelectual y político, mutua traducción de poesía e introducción recíproca en sus respectivos contextos nacionales y lingüísticos ejemplifica de manera elocuente la solidaridad afrodiaspórica dentro de una red translocal de esferas públicas negras.

Otro ejemplo revelador que debería configurar nuestro proyecto de remapear la diáspora africana inscribiendo dentro de ella las historias afro-latinas es la biografía de Arturo Alfonso Schomburg. La vida y el legado de Arturo Schomburg, mulato

nacido en Puerto Rico, fundador de lo que sigue siendo el archivo de historia negra más importante del mundo, pilar del Renacimiento de Harlem y presidente de la Academia Negra Americana, es una fuente pródiga para esta discusión. Las diferentes interpretaciones de la biografía de Schomburg por parte de intelectuales puertorriqueños, afro-estadounidenses y afro-caribeños son reveladoras de cómo los distintos discursos de la diáspora definen su temática y su espacio. En Puerto Rico, Schomburg es casi desconocido, mientras que en la memoria de los puertorriqueños de los Estados Unidos él encabeza la lista oficial de grandes boricuas al tiempo que los historiadores afro-estadounidenses lo recuerdan como el archivista negro Arthur Schomburg. Algunos investigadores sostienen que Schomburg abandonó la militancia hispánica caribeña después de 1898 y con el paso del tiempo dejó de lado su identidad puertorriqueña para adoptar una identidad afrodiaspórica.³³ Pero si ahondamos en la obra y los proyectos de Schomburg obtendremos una visión más matizada de sus múltiples localizaciones y lealtades.³⁴ Su constante compromiso con las afro-latinidades puede verse claramente en su

³³ Ver entre otros, Des Verney Sinnette (1989) y James (1999).

³⁴ Ver Sánchez (2001). Arroyo (2005) también se involucra en un análisis no sólo de las características significaciones raciales de Schomburg en diferentes contextos y según diferentes criterios, sino también sobre sus ubicaciones en materia de género y sexualidad.

lucha por la inclusión de los afrocubanos y los afropuertorriqueños en organizaciones como la Sociedad Negra para la Investigación Histórica y por la inclusión de escritores afrohispanos en antologías de literatura negra. Su investigación sobre los africanos en la edad moderna temprana en España promovió la actual revisión de la historia europea como multirracial. Su apoyo a

la traducción de escritores afro-latinos, como Nicolás Guillén, reveló su esfuerzo por articular una diáspora africana plural. En realidad, Schomburg no podía renunciar a su identidad afro-latina, porque su negritud fue impugnada muchas veces a la luz de su origen puertorriqueño y su color mezclado. Tal vez debido en parte a su subjetividad de frontera y a su ubicación liminal, Schomburg fue la figura negra en los Estados Unidos de comienzos del siglo XX que mantuvo buenas relaciones con personajes rivales como W.E.B. DuBois, Marcus Garvey, Claude McKay y Alain Locke. En resumen, el proyecto de un cosmopolitismo negro de Schomburg, entendiendo la diversidad y complejidad de las formaciones raciales y las prácticas culturales en diferentes espacios de la diáspora africana, cuestionó conceptos estrechos de la africanía y la latinidad. Schomburg representa al intelectual translocal que ejecuta un proyecto diaspórico en el que se conciben y articulan la identidad y la comunidad a través y más allá de las diferencias.

Las afro-latinidades como sujetos y poblaciones transdiaspóricos tienden a transgredir concepciones esencialistas del ser, la memoria, la cultura y la política que corresponden a definiciones categóricas de identidad y comunidad, como en la reducción de los significantes «negros» y «latinos» en simples rótulos identitarios. Las afro-latinidades en su pluralidad y diasporidad demuestran los límites de

definiciones categóricas como negritud y latinidad al tiempo que revelan los límites de los mismos discursos de la diáspora. Esto a su vez implica el historizar, el hacer un análisis genealógico de la categoría afro-latinidades y de los discursos dentro de los cuales se enuncia.

Afro-latinidades y constelaciones histórico-mundiales de identidad y diferencia

El denominador compuesto afro-latino está empezando a ganar adeptos en el discurso académico, en el lenguaje de los medios de comunicación y en cierta medida en el habla popular. Su campo semántico es bastante amplio, abarcando desde la designación del tema de un campo de investigación sobre los latino/americanos de origen africano y la identificación de una identidad racial/política para movimientos sociales emergentes de latinos negros en todo el continente americano, hasta el servir como título comercial para una colección de música salsa en el continente africano. A la luz de este amplio rango y esta diversa serie

³⁵ Sin embargo, por razones de estilo, en este artículo empleo los términos afro-latina/o y afro-latinidades de manera intercambiable.

³⁶ La expresión conceptual Latino/América significa un constructo geohistórico que la designa como una región-mundo que comprende no sólo los estados-nación al sur del Río Grande que surgieron de la colonización y las posteriores caídas de los imperios portugués y español, sino que incluye también las diásporas latinoamericanas en los Estados Unidos. Debe quedar claro que esos constructos geohistóricos están limitados y son exclusivos tanto en las maneras como se concibe la región (p. ej., ¿hace Haití parte de Latino/América, lo que revela la pregunta de la ubicación de lo caribeño así como el rol del latinismo como ideología inventada en el siglo XIX en el discurso imperialista francés?), como en quiénes son los sujetos/ciudadanos en cuestión (p. ej., ¿son latinoamericanos los aymara?; ¿es el aymara un idioma latinoamericano?). Ver Mignolo (2006).

de significados, escribimos afro-latinidades en plural.³⁵ Pero al buscar conceptualizar lo afro-latino como categoría requerimos la claridad más ajustada sobre la definición. Afro-latinidad es una categoría étnico-racial que se refiere a las historias, memorias, lugares sociales, culturas expresivas, movimientos sociales, organización política y experiencias vividas por las personas de origen africano en Latino/América.³⁶ La afro-latinidad es una categoría de diferencia, en contraste con los discursos sobre identidad basados en nociones hegemónicas de nacionalidad y raza en Latino/América. Plantear las afro-latinidades como designación de la diferencia debe suponer un análisis de los valores políticos y conceptuales de denominaciones relacionadas (nacionales, regionales, étnicas, raciales, civilizacionales) de identidad /diferencia.

El término afro-latino separado con guión denota un vínculo entre la africanía y la latinidad, dos categorías histórico-mundiales complejas y disputadas en la geografía, la identificación y la producción cultural, que tienen sus propias genealogías particulares, a la vez que están entramadas.³⁷

³⁷ Para los cimientos mundo-históricos de las categorías moderno/coloniales del ser, ver Hall (1991a, 1991b) y Quijano (2000).

Más precisamente, para deconstruir el carácter de categoría de las afro-latinidades debemos

analizar la relación histórica de tres marcos discursivos en las definiciones modernas/ coloniales del espacio histórico y la identidad colectiva, a saber: la africanía, la americanidad y la latinidad. Tales construcciones han sido producidos y constituidos mediante un proceso histórico-mundial de desarrollo capitalista, dominación imperial y formación de los Estados-nación, que conllevaron al establecimiento de definiciones modernas/ coloniales del ser, jerarquías basadas en el género (y la erotización) de la identidad (racial, étnica, nacional). Este patrón histórico-mundial de dominación y resistencia que llamamos la colonialidad del poder es el marco general desde el cual analizamos la producción (o invención) histórica conjunta de África (y la diáspora africana), las Américas y Europa, como discursos mundo-regionales de espacio social, memoria, cultura/civilización e identidad/ser.³⁸

Considero las afro-latinidades desde una perspectiva histórico-mundial/descolonial. Si se elaborara como categoría para la crítica descolonial y como identidad política crítica, la diferencia afro-latina revelaría y reconocería historias ocultas y conocimientos subalternizados a la vez que alteraría y desafiaría nociones dominantes (esencialistas, nacionalistas, imperiales, patriarcales) de la africanía, la americanidad y la latinidad.³⁹ Dicho lente nos permitiría además conceptualizar el Atlántico Negro y Afroamérica como una composición de diásporas entrelazadas en la que los afro-latinos han jugado importantes roles a lo largo de la historia, al tiempo que concebimos la latinidad como categoría diaspórica trans-americana/translocal. De este modo, debería redefinirse el latino/americanismo dando cuenta de las historias de los sujetos afrodiaspóricos, mientras que los discursos de la diáspora africana deben hacerse más matizados y pluralizados a la luz de las historias afro-latinas. Dado que las afro-latinidades

³⁸ Para el concepto de colonialidad del poder, ver Quijano (2000). Para la invención moderna de África, ver Mudimbe (1988). Para la invención de las Américas, ver O’Gorman (1951, 1961), Dussel (1992) y Rabassa (1993).

³⁹ En este planteamiento, el concepto de diferencia afro-latina, en cuanto designa sujetos cuya experiencia y conocimiento son alterizados y subalternizados por discursos occidentalistas hegemónicos, constituye una forma de la categoría de diferencia colonial enunciada por Mignolo, ver Mignolo (2000).

están marginadas de las narrativas hegemónicas de la africanía, la negritud, la latinidad y la hispanidad y, por ende, de las correspondientes definiciones mundo-regionales (Atlántico negro, Latinoamérica, Afroamérica, afrocaribeño) y nacionales de identidad y comunidad; lo afro-latino como forma diaspórica subalternizada de la diferencia debe transformarse en categoría crítica para deconstruir y redefinir las narrativas hegemónicas de geografía, memoria, cultura y el ser.

En este análisis, un ángulo fructífero para el análisis y la crítica es la cambiante y siempre debatida política de las designaciones. Por ejemplo, podemos preguntar a quién se incluye y se excluye de la designación *africano-americano* que reemplazó a *de color* que a su vez desplazó a *negro*⁴⁰ como autodesignación

⁴⁰ N. de la T. En inglés se usaron las denominaciones “African-American” (que conocemos como afroamericano) en reemplazo de “Black” (Negro, que puede equivaler al calificativo «de color») y «Negro» (considerado despectivo en el uso moderno).

políticamente preferida entre los activistas e intelectuales estadounidenses de origen africano. ¿Es la delimitación afro-americano en el norte una manera de promover la reducción imperial de América a los Estados Unidos de Norteamérica? ¿En lugar de ello debemos redefinir la expresión afro-americano para designar a los africanos que viven en el continente americano? ¿Esta este juego liberal de etnización unida con guión (afro-americano) actuando en detrimento de la teoría crítica de la raza y la política radical antirracista? En otro registro, ¿debemos escoger entre afro-latino y afro-hispano?, ¿o cada uno de estos significantes híbridos denota significados particulares que revelan genealogías específicas?

Por una genealogía de *Afroamérica*

Podemos remontar la genealogía de las categorías étnico-raciales modernas/ coloniales al cambio histórico de las nociones religioso-lingüísticas en la Baja Edad Media sobre la «pureza de la sangre» en la península Ibérica, a las clasificaciones raciales de comienzos de la Edad Moderna (*indio, negro, mestizo, africano, europeo*) desarrolladas en los contextos de la conquista de América y a la aceptación de la esclavitud como institución importante de la modernidad capitalista. La evidencia en archivos indica la presencia de personas de descendencia africana en la tripulación de Colón en los llamados viajes de descubrimiento. Esto no debe sorprender dado que Córdoba era uno de los principales centros del mundo islámico y que las plantaciones de caña de azúcar basadas en el trabajo de esclavizados africanos fueron establecidas originalmente por españoles y portugueses en las islas Canarias y Madeira alrededor de 1450.

En esta zona de contacto mediterráneo centrada en la península Ibérica, que posteriormente se extendió parcialmente al mundo atlántico tenemos también registros escritos de intelectuales afro-hispanos como Juan Latino, africano de nacimiento que se convirtió en gramático del latín y en poeta, y quien a pesar de convertirse en miembro de la nobleza por matrimonio y lograr un gran reconocimiento afirmaba una identidad negra africana que contrastaba con la blanca hegemonía.⁴¹ El lugar de enunciación y la política de autodenominación de este fascinante personaje que llegó a ser catedrático de poesía en la Universidad de Granada debe ser una plantilla histórica para cualquier genealogía de las afro-latinidades. Desde *Ladino*, designación común para los sujetos españoles de bajo estrato que demostraban buen desempeño en la lengua del imperio (castellano),

⁴¹ Para el concepto de zona de contacto como espacio de dominación, hegemonía, resistencia y transculturación imperial/ colonial, ver Pratt (1992).

⁴² Según aparece citado en Piedra (1991). Ver también Fra-Moliner (2005) y Lao-Montes (2005).

tomó el nombre de *Latino* para establecer «un linaje del antiguo imperio y una genealogía basada en sus propios méritos lingüísticos»⁴² como maestro de latín clásico. A pesar de ascender los escalones de raza y clase mediante un capital cultural adquirido, Juan Latino no

podía despojarse de su personificación de diferencia afro-hispana. Su relativo blanqueamiento mediante la latinización lingüística no podía borrar su cuerpo negro de ser inscrito en el régimen somático-visual moderno/colonial de la pigmentocracia que enmarca la condición ontoexistencial que Fanon llama «el hecho de la negritud».⁴³ Desde nuestra actual perspectiva, en la medida en que esta historia muestra algunas correspondencias y contradicciones claves en la relación entre la latinidad, la hispanidad y conceptos incipientes de la blancura occidental, Juan Latino podría ser considerado una encarnación temprana de la especificidad de la diferencia afro-latina y una primera expresión de la subjetividad afrodiaspórica a comienzos de la Edad Moderna.

Dado que el enfoque central de nuestro análisis es *Afroamérica* debemos preguntar, ¿cuáles son los parámetros espaciotemporales de la diferencia afro-latina?⁴⁴ El vasto territorio al sur del Río Grande conocido como Latinoamérica y el Caribe es el primer lugar donde se desembarcaron masivamente personas provenientes del África negra o subsahariana en el siglo XVI, y donde en la actualidad hay la mayor concentración de afro-descendientes en el continente americano.⁴⁵ Pero como ya argumentamos, en el mundo anglófono hegemónico existe una tendencia a marginar a los afro-latinos de la memoria histórica y los mapeos político-culturales de la diáspora africana. En los Estados Unidos, cuando usamos el término africano-americano nos referimos convencionalmente a los negros de Norteamérica como una designación étnico-racial específica de los Estados Unidos. Sin embargo, el uso del sufijo «afro» para denominaciones mundo-regionales y nacionales se ha usado en el lado sur del hemisferio americano desde comienzos del siglo XX. El intelectual cubano Fernando Ortiz escribió sobre una cultura afrocubana en 1904 y hacia los años 30 fue uno de los fundadores de la *Asociación de Estudios Afrocubanos*. En México se estableció un *Instituto de Estudios Afroamericanos* a comienzos de los

⁴³ Ver Fanon (1967). Para una excelente lectura del significado onto-existencial del concepto de Fanon sobre la experiencia de la negritud, ver Gordon (1995).

⁴⁴ Para el concepto de Afroamérica, ver Luciano Franco (1961).

⁴⁵ Andrews calcula 110 millones de afrodescendientes al sur del Río Grande (Andrews 2004).

⁴⁶ Ver Ortiz (1904) y Luciano Franco (1961).

⁴⁷ Hay una inconsistencia estratégica en la manera diferente como se presentan los intelectuales. La intención es mostrar la composición diversa del grupo no simplemente en términos de nacionalidad, sino también de mostrar identidades étnico-raciales (y, en el caso de Herskovitz, identidades intelectuales).

años 40, que publicó por corto tiempo una revista llamada *Afroamérica*.⁴⁶ La Asociación y la revista fueron lanzadas y sostenidas por un grupo transamericano de intelectuales desde (o por) la diáspora africana, entre los que se contaban el eurocubano Fernando Ortiz, los afro-cubanos Nicolás Guillén y Romuro Lachatenere, el brasileño Gilberto Freyre, el haitiano Jacques Roumain, el mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, el martiniqués Aimé Césaire, el trinitense Eric Williams, los negros estadounidenses Alain Locke y W.E.B. DuBois, y el antropólogo Melvin Herskovitz.⁴⁷ No se trata aquí de establecer dónde se utilizó por

primera vez el lenguaje de Afroamérica o simplemente mostrar la conciencia negra en América Latina, sino de discutir la necesidad de una perspectiva afrodiaspórica que nos permitiera analizar las diferencias y particularidades, así como las articulaciones y comunes denominadores de las diversas historias de la diáspora africana en el continente americano. Una perspectiva afrodiaspórica así globalizada y pluralizada debería constituir la base para reformar los estudios negros y los estudios latinos.

El denominador común más general de los sujetos afrodiaspóricos en el continente americano es la sujeción a regímenes modernos/coloniales de clasificación/estratificación racial como resultado de un sistema-mundo moderno/colonial basado en el capitalismo racial y en los racismos occidentales. La institución de la esclavitud fue un elemento constitutivo clave de la modernidad capitalista y dejó profundas marcas en sus estructuras básicas y en su psique. La «raza» se convirtió a la vez en un sistema de clasificación universal que configuraba todas las instituciones básicas y discursos de la modernidad occidental, así como una

⁴⁸ Existe una amplia cantidad de literatura sobre el tema. Para un intento relativamente reciente de desarrollar una sociología histórica para explicar cómo son fundamentales las formaciones raciales para las instituciones modernas (Estados, mundo-economía, estructuras de conocimiento) y formas culturales/políticas (identidades, culturas expresivas, movimientos sociales, ideologías políticas), ver Winant (2001).

mediación básica en las configuraciones de poder, cultura y subjetividad nacionales y locales. Lo que hay en juego aquí no es sólo cómo la «raza» y el racismo construyeron el mundo moderno, sino también cuál fue el universo de mundo que la raza construyó, o cómo las divisiones raciales posibilitaron la producción de culturas expresivas, corrientes intelectuales y movimientos sociales negros.⁴⁸

En el continente americano, los procesos de nacionalización de la memoria, la lengua y la identidad provienen de una narrativa nacionalista en la cual se asume que

⁴⁹ Es evidente que hay diferencias de fondo, por ejemplo entre los regímenes raciales de los Estados Unidos y de Latinoamérica, y en diferentes contextos nacionales de hegemonía racial que se complican por particularidades locales y regionales y por cambios históricos a lo largo del tiempo. Sin embargo, después de reconocer diferencias significativas y contingencias históricas, afirmariamos que la dinámica de dominación y representación racial anteriormente descrita caracteriza el patrón general de formación racial en el continente americano.

las élites euroamericanas masculinas de raza blanca representan la nación, mientras que los otros raciales subalternos (negros, indígenas, «orientales») son marginados o virtualmente borrados de los imaginarios nacionales.⁴⁹ La perpetuación de estos modos de dominación étnico-racial y de explotación de clase modernos/coloniales con posterioridad a la independencia de las naciones en el continente americano es una dimensión fundamental de lo que Aníbal Quijano denomina como colonialidad del poder.

En tal sentido, la condición existencial que DuBois caracteriza como «doble conciencia» en referencia al «negro americano», de lidiar con una subjetividad escindida (americana y africana) y de negación de la ciudadanía sustantiva por parte de las naciones-Estado debido a ser vistos y clasificados como problema por un régimen racista dominante, debe extenderse a toda Afroamérica. A pesar de las diferencias locales, regionales y nacionales, esta condición histórica de exclusión relativa de las condiciones hegemónicas del sujeto nacional, que implican una subestimación de la memoria, una folclorización de la cultura y el sometimiento a regímenes económicos de dominación racial y explotación de clases, enmarcan un denominador común diaspórico para las personas de descendencia africana a través de las Américas.⁵⁰

Estas prolongadas historias de subalternización y exclusión configuran procesos históricos de construcción de comunidad, de constitución de públicos negros y culturas expresivas, y de luchas por el reconocimiento, la democracia y la justicia social. En vista de esto, debemos redefinir el concepto de africano-americano, para denotar un campo diaspórico diverso y complejo que abarque las historias, culturas e identidades de los afrodescendientes en el continente americano. En este registro, la doble conciencia se refiere a las expresiones afrodiaspóricas de pertenencia y ciudadanía basadas en identificaciones afroamericanas con lugares y espacios localizados diferencialmente dentro de (el Palenque de San Basilio en Colombia) y también más allá de la nación (las geografías afro-andinas, entrelace de diásporas Afroamericanas). Afroamérica puede representarse como un espacio de diáspora polifónica creolizada, un cruce de caminos translocal, una zona fronteriza negra. El juego de las diferencias dentro de la diáspora afroamericana exige una política de traducción, no sólo en el sentido estrecho de las traducciones lingüísticas, sino hablando de la necesidad de traducciones políticas y culturales para facilitar la comunicación y organización, para crear condiciones mínimas para construir la diáspora como proyecto descolonial.⁵¹

En el mapeo de las múltiples genealogías de las comunidades afroamericanas debemos dar cuenta de su heterogeneidad y de sus múltiples conexiones. Por ejemplo,

⁵⁰ Para la extensión transnacional/translocal del concepto de doble conciencia, ver también Gilroy (1993) y Sawyer (2005).

⁵¹ Para las políticas de traducción, ver Santos (2003).

Afro-Norteamérica puede definirse como una formación histórica cambiante, como un proceso continuamente recompuesto por una diversa constelación de diásporas africanas relocalizadas desde los Estados Unidos, Canadá, el Caribe,

Latinoamérica, Europa y el continente africano. A su vez, la región occidental de Cuba es en su mayor parte de procedencia haitiana y del Caribe anglófono, mientras que las comunidades afro-descendientes en Centroamérica son en su mayoría descendientes de inmigrantes del Caribe anglófono y de Garifunas que los ingleses habían expulsado de San Vicente en 1789 después de entender su incapacidad para colonizarlos. Además, ciudades globales, como Nueva York y París han sido por muchos años cruces de caminos diaspóricos en los que afro-descendientes de diferentes lugares se encuentran, establecen lazos y se relacionan con otros sujetos y otras diásporas.

Diásporas entrelazadas en «las entrañas del monstruo»: negros, latinos, afro-latinos

Los sujetos y poblaciones afroamericanas son diásporas entrelazadas en su historia, su composición étnica, sus expresiones culturales y sus proyectos políticos. Quizá, el más claro ejemplo de la diasporicidad y la translocalidad de las afro-latinidades son los afro-latinos residentes en los Estados Unidos, situados entre negros y latinos en el espacio nacional estadounidense a la vez que vinculan a los afro-norteamericanos con los afrodescendientes al sur del Río Grande.⁵² No obstante, algunas perspectivas analíticas y políticas miopes que intentan convertirse en

⁵² Ver Márquez (2000).

sentido común, tanto en la academia como en la cultura pública por todo el continente americano, siguen alimentando la tendencia a dividir a negros y latinos (y los estudios negros y estudios latinos) como terrenos de identidad, cultura y política marcadamente diferentes e incluso contrarios.

Al analizar las coaliciones negras-latinas en los Estados Unidos debemos observar las múltiples identidades y afiliaciones afro-latinas. A Arturo Schomburg podríamos añadir la doble afiliación de Denise Oliver a las Panteras Negras y a los Young Lords (una organización hermana en las comunidades latinas, mayormente puertorriqueñas del noroeste de los Estados Unidos). En sus principios, los Young Lords defendían la identidad afro-india. El mismo Schomburg usaba el seudónimo Guarionex, que fue un jefe guerrero Taíno.⁵³ Por su lado, el escritor

⁵³ Taínos es el nombre dado a los pueblos que habitaban Puerto Rico en la época de la llegada de Colón.

⁵⁴ Para dos elaboraciones bastante prometedoras de conceptos de la clase de «mulato», «mulataje», ver Arroyo (2004) y Buscaglia (2003). Ver también Martínez-Echezábal (1990). El significante «mulato», de manera similar a lo que sucede con «mestizo», se usa convencionalmente para connotar una falsa imagen de «democracia racial» en Latinoamérica, el Caribe hispano y entre los latinos de los Estados Unidos. Sin embargo, de manera análoga a la manera como redefinió Anzaldúa la «nueva mestiza» para desarrollar una teoría y una política de la identificación derivada del juego de diferencias, el concepto de mulato puede servir como herramienta conceptual y política para debatir razonamientos raciales y analizar la «raza» a través de sus múltiples mediaciones y la miríada de articulaciones históricas.

afro-puertorriqueño Piri Thomas (quien inspiró los Young Lords) en su novela clásica *Nuyorrican Down these means streets*, articula con claridad cómo las marcadas diferencias entre negros y latinos generan inquietantes dilemas a sujetos mulatos como él. Thomas narra cómo después de atormentarse por si era «negro» o «puertorriqueño» se dio cuenta de que era ambas cosas, afro-latino. Se dio cuenta de que su negritud y su *mulataje* no estaban en contradicción, sino que eran parte constitutiva de sus identidades puertorriqueña y afro-latina. En este contexto, el concepto de mulato no representa un híbrido racial entre negro y blanco o un producto café del mestizaje, sino que se usa más bien para indicar cómo la diferencia afro-latina podría transgredir y trascender tales binarios étnico-raciales.⁵⁴

Si consideramos los negros y los latinos como grupos distintos, debería representarse su relación en su diversidad y complejidad. Esto significa reconocer los «patrones de cooperación, conflicto y ambivalencia», como lo plantea el politólogo Mark Sawyer. Hay un creciente número de estudios sobre las relaciones negras y latinas que analizan los roles potenciales y reales de los afro-latinos como «identidades en contacto».⁵⁵ Esta corriente de investigación ha dado pasos importantes en la identificación de fuentes de conflicto mientras analiza vínculos y formas potenciales de construcción de coaliciones. Los investigadores han mostrado cómo las historias similares y las condiciones de vida de los sectores subalternos negros y latinos (y hasta cierto punto los estratos medios) explican sensibilidades compartidas que sirven de base para campañas contra la discriminación racial (por la Acción Afirmativa, contra la encarcelación en masa de jóvenes negros y latinos), gestiones conjuntas contra injusticias urbanas (en vivienda, educación y atención médica) y luchas en oposición a la desigualdad económica (salario mínimo, organización sindical).⁵⁶ Esto no debería negar cómo las diferentes formas de racismo (el racismo antinegro en las comunidades latinas) y xenofobia (nativismo de los ciudadanos estadounidenses negros y latinos), y cómo las diferentes ideologías e intereses políticos (la competencia étnico-racial de las clases políticas negra y latina) son fuentes de conflicto entre negros y latinos. Las ambigüedades y el carácter cambiante de las coaliciones negro-latinas se aprecian en la carrera electoral de Antonio Villaraigosa, quien fue elegido alcalde de Los Angeles en el 2004 con una votación mayoritaria de la población negra, pero no había sido apoyado por ellos en las elecciones anteriores. Nuestra tarea es desarrollar marcos analíticos para

⁵⁵ Ver Sawyer (2005).

⁵⁶ Ver entre otros, Dzidzienyo y Oboler (2005), Betancur y Gills (2000) y Jennings (1994).

entender las expresiones de poder y cultura que hacen parte de diferentes definiciones de negritud y latinidad y de diferentes formas de hacer política negra y latina.

La óptica étnica liberal que orienta los términos de la política en los Estados Unidos produce conceptos simplistas de justicia, comunidad y creación de coaliciones. Si la base principal de la afinidad cultural y política es la etnicidad desracializada, las diferencias de clase y género son irrelevantes y la organización feminista y a favor de la justicia social sustantiva llegan a ser de importancia marginal. En esta lógica, las coaliciones que cuentan son étnicas y se realizan en el ámbito electoral, mientras que las organizaciones de movimientos sociales, como las coaliciones comunitarias-obreras, las alianzas de base amplia para la justicia racial, las alianzas de las feministas de color, las redes de *gays* y lesbianas negro-latinos y la multiplicidad de instituciones y redes informales que componen una ola emergente de acción colectiva al norte y al sur del Río Grande son borradas. Las formas del poder y la diferencia (clase, género, raza, ideología) que distinguen las identidades e intereses latinos son suprimidas, produciendo así un falso sentido de identidad y una noción

superficial de comunidad. Esto tiene como consecuencia un concepto mínimo de democracia en tanto representación formal y de justicia entendida como obtener una porción de la torta para la comunidad étnica. Las inquietudes sobre la relación entre democracia, diferencia, libertad y justicia, que dan sustancia a estos principios ético-políticos, son inexistentes. Las diferencias fundamentales entre las tradiciones políticas latinas, las ideologías del poder y los proyectos son también ignorados.

Por ejemplo, la crítica de Nicolás Vaca al discurso de los sesenta sobre las alianzas entre los estadounidenses de color y la relación entre las luchas de las minorías en los Estados Unidos y los movimientos de liberación tercermundistas tiene grandes implicaciones negativas para los estudios negro-latinos y sus políticas raciales, de clase, género y sexuales. En esta perspectiva, las coaliciones feministas de mujeres de color/del tercer mundo son desechadas como desfasadas. El feminismo de las mujeres de color criticó y desafió el carácter patriarcal de los discursos nacionalistas de los sesenta, al tiempo que enmarcan sus análisis de la dominación en una perspectiva histórico-mundial/descolonial. Esto va en clara contravía con la interpretación de Vaca sobre la comunidad y la política latina como un grupo de interés étnico, así como con su visión del mundo como una suma de naciones donde los latinos son un grupo étnico dentro de los Estados Unidos. La mirada liberal de Vaca ignora la dominación (el imperialismo, el racismo, las estructuras patriarcales) y la explotación (el capitalismo neoliberal) en el plano global y sus relaciones con regímenes de desigualdad (de clase, étnico-racial, de género, sexual) en las escalas nacional, regional y local en los Estados Unidos. En contraste, el feminismo del tercer mundo basa su política de descolonización en un análisis crítico de las articulaciones del capitalismo, el imperialismo, el racismo y el patriarcado desde lo local hasta lo global.⁵⁷ Su política de hermandad coalicionista promueve alianzas entre mujeres de color (negras, latinas, nativas americanas, asiáticas) como parte de un movimiento de base amplia para la democracia radical y la justicia social.

⁵⁷ Para las «imbricaciones» de las jerarquías modernas/coloniales en la lógica mundosistémica, ver Grosfoguel (2003).

Éste es también el tipo de crítica decolonial y política de la descolonización posibilitada por el concepto de la colonialidad del poder planteado por Quijano.

Movimientos descoloniales: afro-latinidades y la descolonización del poder y el conocimiento

La difusión global de las doctrinas y políticas imperiales neoliberales desde los años 80 se confrontó con el surgimiento de una nueva ola de movimientos antisistémicos, cuyo epítome estuvo representado por las campañas contra el neoliberalismo organizadas por los zapatistas, manifestaciones en masa de alcance global (Seattle, diciembre 1999; contra la guerra mundial, febrero 2003) y el *boom* de los foros sociales (mundiales, regionales, nacionales). En este contexto histórico-

mundial, hemos de situar el crecimiento de la política transnacional afro-latina desde finales de los años 70 y comienzos de los 80. La aparición de corrientes culturales/intelectuales y movimientos sociales/políticos explícitamente negros (o afro) en Brasil, Cuba, Colombia, Costa Rica, Guatemala, Ecuador, República Dominicana, Honduras, Panamá, Perú, Puerto Rico, Nicaragua, Uruguay, Venezuela y Argentina, y sus relaciones cada vez mayores con los afro-latinos estadounidenses revelan el surgimiento de un movimiento afro-latino hemisférico. La colonización por parte del capital transnacional y Estados-nación de regiones afroamericanas previamente subexplotadas, como la costa Pacífica en Colombia, Esmeraldas en Ecuador, el litoral caribeño de Honduras, y Piñones en Puerto Rico, da forma a la aparición de movimientos sociales que afirman identidades afrodiaspóricas y combaten el racismo a la vez que reclaman un lugar territorial y una integridad ecológica, y reivindican las culturas negras y los conocimientos locales contra los arrolladores efectos negativos de la globalización neoliberal. El aumento de los movimientos afro-latinos está además íntimamente relacionado con el surgimiento de fuertes y vibrantes movimientos amerindios en Latino/América. La importancia de tales movimientos ha llevado a instituciones del capital global (p. ej., el Banco Interamericano de Desarrollo, la Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional y el Banco Mundial) a reconocer las condiciones de desigualdad de la mayoría de los afro-latinos y a desarrollar proyectos en estas comunidades. Estas intervenciones de entidades centrales del capitalismo transnacional incitan debates que desencadenan los diferentes aspectos sociales, económicos, culturales, intelectuales y políticos en juego.

A pesar de las diferencias y contradicciones, el impulso para la auto-afirmación afro-latina ha producido organizaciones locales y nacionales con un liderazgo efectivo dentro de los movimientos populares, y que articulan identidades y alianzas regionales (afro-andinas), convocan encuentros mundo-regionales (congresos de mujeres latinoamericanas negras) y participan de encuentros hemisféricos (afro-americanos en Durban y sus desarrollos posteriores). Los afro-latinos de los Estados Unidos son actores protagonistas en estas redes hemisféricas al tiempo que sirven de puente en las coaliciones negro-latinas en los Estados Unidos. Un ejemplo importante en el frente cultural son los intercambios entre artistas *hip-hop* politizados afro-cubanos y afro-norteamericanos, quienes en la teoría y en la práctica han rebatido algunas versiones de *rap* comercializadas, a la vez que proponen una estética radical de la cultura *hip-hop* como expresión de la diáspora africana en el terreno de las culturas juveniles.

El alcance y escala de tales movimientos les da el potencial de contribuir de manera significativa a cuestionar y rebatir los regímenes racistas y los procesos de dominación en todo el continente americano. Una característica importante de muchos de estos discursos emergentes de la afro-latinidad es una perspectiva

diaspórica-translocal que une la democracia racial con la lucha de clases y en la que las mujeres negras están defendiendo demandas feministas con campañas contra el imperialismo y el capitalismo neoliberal. En estas políticas afrodiaspóricas explícitamente subalternistas, la cuestión del poder se enlaza claramente con la cuestión del conocimiento. De manera similar a los movimientos sociales de los años sesenta y setenta que crearon los estudios latinos y transformaron los estudios negros, las prácticas culturales y los movimientos sociales afro-latinos están reclamando no sólo un espacio en el mundo académico, sino también demandando autoridad y reconocimiento para sus modos de conocimiento vernáculos. Las afro-latinidades son una fuente importante para la descolonización del poder y el conocimiento. La diferencia afro-latina puede plantear un reto a los estudios negros y los estudios latinos para revitalizar los derroteros críticos y radicales que los originaron, y podría evitar que perdieran su carácter transformador descolonial. El cosmopolitismo radical negro ha sido desde su concepción misma una fuente de conocimiento y política descoloniales. Parafraseando a Nelson Maldonado Torres, sostenemos que los estudios africanos representan una de las principales tradiciones de cosmopolitismo crítico en la modernidad y siempre han sido un campo de producción de teorías críticas basadas en una actitud descolonial.⁵⁸ En este registro, las tradiciones críticas de los estudios negros y los estudios latinos convergen en la medida en que ambas están basadas en una política de liberación descolonial radical (antiimperialista, y con frecuencia también anticapitalista) enmarcada por perspectivas histórico-mundiales y transnacionales. Las perspectivas feministas afrodiaspóricas suponen marcos analíticos particularmente complejos y proyectos políticos en los que el poder imperial, la dominación étnico-racial y la explotación de clases se conectan de forma sistemática con la opresión sexual y de género. Por consiguiente, si entendemos la diáspora no sólo como condición y proceso, sino también como proyecto radical para la descolonización del poder y el conocimiento, esta reciprocidad de los estudios críticos negros y latinos podría ser un recurso crucial de liberación en los frentes epistémico y ético-político.

⁵⁸ Ver Maldonado Torres (2006).

Si concebimos la descolonización como un proceso desigual a largo plazo, derivado del efecto histórico combinado de las resistencias cotidianas, las luchas sociales y los movimientos antisistémicos, y dada la centralidad de los regímenes raciales en la colonialidad del poder y el saber, las luchas negras y las políticas raciales son cruciales en el *longue durée* de la descolonización mundial. Esto tiene una larga trayectoria desde la revolución haitiana del siglo XIX hasta el movimiento estadounidense por la libertad negra en los años sesenta y el movimiento anti-Apartheid en África del Sur. El actual ascenso de las afro-latinidades pone la diferencia afro-latina en el centro de procesos mundiales de resistencia cultural y política y de construcción de futuros alternativos. Esto claramente incluye las luchas por la reconfiguración de las estructuras, lógicas y categorías de conocimiento.

En consonancia con esto, un imaginario descolonial afrodiaspórico podría servir de base para una nueva alianza político epistémica entre los estudios negros y estudios latinos, una alianza trans-diaspórica para la cual las afro-latinidades debemos servir de puente.

Referencias

Alarcón, Norma. 2002. "Anzaldúa's Frontera: Inscribing Gynetics" en Aldama, Arturo J. y Naomi H. Quinonez, ed. *Decolonial Voices: Chicana and Chicano Cultural Studies in the 21st Century*. pp. 113-128. Bloomington: Indiana University Press.

Alarcón, Norma. 1989. "Traddutora, Traditora: A Paradigmatic Figure of Chicana Feminism" *Cultural Critique* 13 (Otoño 1989).

Allen, Ernest. 2003. "DuBoisian Double Consciousness: The Unsustainable Argument" *Massachusetts Review*.

Andrews, George Reid. 2004. *Afro-Latin America 1800-2000*. Oxford: Oxford University Press.

Arroyo, Jossianna. 2003. *Travestismos culturales: literatura y etnografía en Cuba y Brasil*. Pittsburg: Nuevo Siglo.

Betancur John y Dave Gills (eds.). 2000. *The Collaborative City: Opportunities and Struggles for Blacks and Latinos in US Cities*. Nueva York: Garland.

Bloch, Ernst. 2000. *The Spirit of Utopia*. Palo Alto: Stanford University Press.

Boyce Davis, Carol. 1994. *Black Women, Writing, and Identity: Migrations of the Subject*. Nueva York: Routledge.

Buscaglia, José. 2003. *Undoing Empire. Race and Nation in the Mulatto Caribbean*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Clifford, James. 1997. "Diasporas". En, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. pp. 244-278. Cambridge: Harvard University Press.

DeCosta-Williams, Miriam, (ed.). 2003. *Daughters of the Diaspora: Afro-Hispanic Writers*. Miami: Ian Randle Publishers.

Des Verney Sinnette, Elinor. 1989. *Arthur Alfonso Schomburg: Black Bibliophile and Collector*. Detroit: Wayne University Press.

DuBois W.E.B. 1935. *Black reconstruction: an essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*. Nueva York: Harcourt, Brace and Company.

Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. México: Trotta.

- Dussel, Enrique. 1996. *The Underside of Modernity*. Nueva Jersey: Humanities Press.
- Dussel, Enrique. 1992. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»: conferencias de Frankfurt, octubre de 1992*. Bogotá: Antropos.
- Dzidzienyo Anani y Suzanne Oboler (eds.). 2005. *Neither Enemies Nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos*. Nueva York: Palgrave.
- Dzidzienyo, Anani. 2003. "Coming to Terms with the African Connection in Latino Studies," *Latino Studies*, vol. 1:160–167.
- Edwards, Brent Hayes. 2001. "The Uses of Diaspora" *Social Text* Vol. 19, No. 1: 45-73.
- Edwards, Brent Hayes. 2003. *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Press.
- Fra-Moliner Baltasar. 2004. "Juan Latino and his Racial Difference". En T.F. Earle y K.J.P. Lowe eds. *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge, UK; Nueva York: Cambridge University Press.
- Franco, José Luciano. 1961. *Afroamérica*, La Habana: Junta Nacional de Arqueología y Antropología.
- Frankenberg, Ruth y Lata Mani. 1993. Crosscurrents, Crosstalk: 'Race', Postcoloniality, and the Politics of Location". *Cultural Studies* 7, 2: 292-310.
- Gilroy, Paul. 1992. "Cultural Studies and Ethnic Absolutism". En L. Grossberg *et al*, ed. *Cultural Studies*. pp. 187-199. Nueva York; Routledge.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Double Consciousness and Modernity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gordon, Lewis. 1995. *Fanon and the Crisis of European man: an essay on philosophy and the human sciences*. Nueva York: Routledge.
- Grewal, Iderpal y Caren Kaplan (ed.). 1994. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grosfoguel, Ramón. 2003. *Colonial Subjects: Puerto Ricans in Global Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Grosfoguel, Ramón y Ana Margarita Cervantes-Rodríguez. 2002. *The Modern/Colonial Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geo-Politics of Knowledge*. Boulder: Paradigm Press.
- Gunning, Sandra, Tera W. Hunter y Michele Mitchell (ed.). 2004. *Dialogues of Dispersal: Gender, Sexuality, and African Diasporas*. Oxford: Blackwell.
- Hall, Stuart. 1993. "Cultural identity and diaspora". En Williams y Chrisman, eds. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. pp. 392-403. Londres: Harvester.

- Hall, Stuart. 1991a. "Old and New Identities". En Anthony D. King, ed. *Culture, Globalization, and the World-System*. pp. 19-40. Binghamton: State University of New York Press.
- Hall, Stuart. 1991b. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity". En Anthony D. King, ed. *Culture, Globalization, and the World-System*. pp. 41-68. Binghamton: State University of New York Press.
- Hanchard, Michael. 1990. "Identity, Meaning, and the African-American" *Social Text* 24, Vol. 8, No. 2: 31-42.
- Hernández, Tanya K. 2003. "Too Black to Be Latino/a?: Blackness and Blacks as *Foreigners* in Latino Studies", *Latino Studies* 1:152-159.
- Hill Collins, Patricia. 2000. *Black Feminist Thought*. Nueva York: Routledge.
- James, Winston. 1999. *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early Twentieth America*. Nueva York: Verso.
- Jennings, James (ed.). 1994. *Blacks, Latinos, and Asians in Urban America. Status and Prospects for Politics and Activism*. Westport, CT: Praeger.
- Jordan, June. 2002. *Some of Us Did Not Die*. Nueva York: Basic Books.
- Minority Rights Group. 1995. *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*. pp. 47-76. Londres: Minority Rights Publications.
- Kelley D.G., Robin. 2003. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press.
- Lao-Montes, Agustín y Arlene Dávila (eds.). 2001. *Mambo Montage: The Latinization of New York*. Nueva York: Columbia University Press.
- Lazarus, Neil. 1999. *Nationalism and cultural practice in the postcolonial world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lomnitz, Claudio. 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico: an anthropology of nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2006. "Toward a Critique of Continental Reason: Africana Studies and the Decolonization of Imperial Cartographies in the Americas". En Gordon Lewis R. y Jane Anna Gordon, eds. *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. pp. 51-84. Boulder, Colorado: Paradigm Press.
- Mani, Lata. 1990. "Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception". *Feminist Review* 35:24-41.
- Márquez, Roberto. 2000. "Raza, racismo e historia: are all of my bones from there?" *Latino Research Review*, 4:8-22.
- Martínez-Echezábal, Lourdes. 1990. *Para una semiótica de la mulatez*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas.

- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest*. Nueva York: Routledge.
- McKittrick, Katherine. 2006. *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mercer, Kobena. 1988. "Diaspora, Culture, and the Dialogic Imagination". En Mbye Cham y Claire Andrade-Watkins, ed. *Blackframes: Celebration of Black Cinema*. pp. 50-61. Cambridge: MIT Press.
- Mercer, Kobena. 1990. "Black Art and the Burden of Representation" *Third Text* 10:61-78.
- Mies, María. 1998. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labor*. Londres: Zed Press.
- Milian Arias, Claudia. 2006. "Playing with the Dark: Africana and Latino Literary Imaginations". En Gordon, Lewis R. y Jane Anna Gordon, eds. *The Blackwell Companion to Africana Studies*. pp. 54-567. Cambridge: Blackwell.
- Mignolo, Walter. 2006. *The Idea of Latin America*. Cambridge: Blackwell.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter. 1997. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mishra, Vijay. 1994. "Theorizing the Literature of the Indian Diaspora: The Familiar Temporariness (V.S. Naipaul)". Ponencia leída en el Centro de Estudios Culturales, University de California en Santa Cruz.
- Mohanty, Chandra, Tapalde. 2003. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Mohanty, Chandra, Tapalde y M. Jacqui Alexander (eds.). 1996. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Nueva York: Routledge.
- Mohanty, Chandra, Tapalde, Anna Russo, y Lourdes Torres (eds.). 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Moraga, Cherríe y Gloria Anzaldúa (eds.). 1983. *This bridge called my back: radical writings by women of color*. Nueva York: Kitchen Table.
- Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffman (ed.). 2002. *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mudimbe, V.Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Mullen, Edward J. 1996, "Langston Hughes and the Development of Afro-Hispanic Literature: Diasporan Connections," *The Black Scholar* 26:10-16.

- Nassy Brown, Jacqueline. 2005. *Dropping Anchor, Setting Sail: Geographies of Race in Black Liverpool*. Princeton: Princeton University Press.
- Nassy Brown, Jacqueline. 1998. "Black Liverpool, Black America and the gendering of diasporic space" *Cultural Anthropology*. 13 (3): 291-325.
- O'Gorman, Edmundo. 1961. *The invention of America; an inquiry into the historical nature of the New World and the meaning of its history*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Ortiz, Fernando. 1906. *Hampa afro-cubana: los negros brujos*, Madrid: Librería de Fernando Fe.
- Patterson, Tiffany Ruby y Robin D.G. Kelley. 2000. "Unfinished migrations: reflections on the African diaspora and the making of the modern world". *African Studies Review* 43 (1): 11-46.
- Pérez, Emma. 1999. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Piedra, José. 1991. "Literary whiteness and the Afro-Hispanic difference". En Dominick LaCapra, ed. *The Bounds of Race*. pp. 311-343. Ithaca: Cornell University Press.
- Prashad, Vijay. 2001. *Everybody was Kung-Fu fighting: Afro-Asian connections and the myth of racial purity*. Boston: Beacon Press.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes*. Nueva York: Routledge.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla*, 1,3: 139-155.
- Rabasa, José. 1993. *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: Oklahoma University Press.
- Radhakrishnan, Rajagopalan. 1996. *Diasporic mediations: between home and location*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Robinson, Cedric. 2000. *Black Marxism: The Making of a Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rout, Leslie B. 1976. *The African Experience in Spanish America, 1502 to the Present Day*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Saldívar, José David. 1991. *The Dialectics of Our America. Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham: Duke University Press.
- Sánchez González, Lisa. 2001. "Arturo Alfonso Schomburg: A Transamerican Intellectual". En Sheila S. Walker, ed. *African Roots/ American Cultures: Africa in the Creation of the Americas*. Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2005. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO.

Santos, Boaventura de Sousa. 2004. «El Foro Social Mundial: hacia una globalización contra-hegemónica». En J. Sen, A Anand, A. Escobar y P. Waterman, eds.

El Foro Social Mundial: desafiando imperios. pp. 330-343. Málaga: El Viejo Topo.

Sawyer, Mark. 2005. "DuBois Double Consciousness versus Latin American Exceptionalism: Joe Arroyo, Salsa, and Negritude". *Souls* 7 (3-4): 85-95.

Sawyer, Mark. 2005. "Framing the Discussion of African American-Latino Relations: A Review and Analysis". En Anani Dzidzienyo y Suzanne Oboler, eds. *Neither Enemies Nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos*, Nueva York: Palgrave.

Shohat, Ella (ed.). 1999. *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*. Cambridge: MIT Press.

Shohat, Ella y Robert Stam. 1994. *Untinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Nueva York: Routledge.

Singh, Nikhil Pal. 2004. *Black is a Country. Race and the unfinished struggle for democracy*. Cambridge: Harvard University Press.

Sinnette, Elinor Des Verney. 1989. *Arthur Alfonso Schomburg, Black Bibliophile & Collector*. Detroit: Wayne State University Press y New York Public Library.

Steinberg, Stephen. 1981. *The ethnic myth: race, class, and ethnicity in America*. Nueva York: Atheneum.

Stoler, Anne Laura. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.

Thomas, Piri [1967] 1997. *Down These Means Streets*. Nueva York: Vintage.

Thompson, Robert Farris. 1983. *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Nueva York: Random House.

Vaca, Nicolás C. 2004. *The Presumed Alliance. The unspoken conflict between Latinos and Blacks and what it means for America*. Nueva York: Harper and Rollins.

Wallerstein, Immanuel. 1998. *Utopistics: or Historical choices of the twenty-first century*. Nueva York: New Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1968. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

Wright, Michelle M. 2004. *Becoming Black. Creating Identity in the African Diaspora*. Durham: Duke University Press.