



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Y
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

LA INVISIBILIZACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN
LA CONCEPCIÓN DEL MEZTIZAJE LATINOAMERICANO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA
JEAN-BOSCO KAKOZI KASHINDI

DIRECTOR DE TESIS:
DR. JUAN MANUEL DE LA SERNA HERRERA



MÉXICO, D.F., JULIO DE 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

DEDICATORIA	4
AGRADECIMIENTOS	5
I. INTRODUCCIÓN	8
II. CONTEXTO DE LA ESCLAVITUD AFRICANA Y EL MESTIZAJE MEXICANO	20
2.1. Antecedentes de la esclavitud africana en América	20
2.1.1. La esclavitud “pre-africana”	20
2.1.2. La esclavitud “intra-africana”	24
2.1.3. ¿Por qué África?	34
2.1.4. Los albores de la esclavitud africana en Nueva España	40
2.2. El mestizaje mexicano	44
2.2.1. Antecedentes en la península ibérica	44
2.2.2. Convivencia interracial en la Nueva España	46
2.2.3. Los mulatos y mestizos como factores clave del mestizaje	51
III. LA INVISIBILIDAD DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA CONCEPCIÓN VASCONCELISTA DEL MESTIZAJE	58
3.1. La invisibilidad de los afrodescendientes antes de Vasconcelos	58
3.1.1. Francisco Bulnes y la concepción dietética	

de las “razas”	60
3.1.2. Justo Sierra, ¿el “mestizófilo”?	65
3.2. Vasconcelos y la invisibilidad de los afrodescendientes	72
3.2.1. Sobre las huellas del maestro	72
3.2.2. La concepción teleológica de la “raza” en Vasconcelos	74
3.2.3. La concepción vasconcelista de la “raza” y los “negros”	79
3.2.4. Hibridez y mestizaje: matices diferentes para visibilizar el aporte “afro” en México	84
IV. LA INVISIBILIZACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN ARGENTINA	89
4.1. Sobre los afroargentinos	89
4.2. La presencia de los africanos en la argentina colonial y el contexto del mestizaje	90
4.2.1 La llegada de los africanos al Virreinato del Río de La Plata	90
4.2.2. El mestizaje negado	93
4.2.3. La supuesta desaparición de los afrodescendientes	101
4.3. La invisibilización de los afrodescendientes en La formación de la identidad nacional argentina	105
4.3.1. La construcción intelectual de la argentinidad y el ocultamiento del ancestro negro	106
4.3.2. Los negros ante el racismo	110
4.3.3. La “presencia-ausencia” afroargentina en	

la educación	113
4.3.4. Blanqueamiento y fractura de la comunidad negra	117
4.4. Hacia la “re-visibilización” de los afroargentinos	119
4.4.1. Contribuciones de los descendientes de africanos	120
4.4.2. Los “desaparecidos” vueltos a aparecer	123
V. REFLEXIONES FINALES	128
VI. BIBLIOGRAFÍA	140

DEDICATORIA

Dedico este trabajo a:

- La Madre África violada, herida y traicionada por algunos seres humanos que salieron de su cuna.

- La Madre América testigo de la codicia y de la barbarie de unos seres humanos que deshumanizaron a millones de otros seres humanos.

- Gaspar Yanga, Zumbi dos Palmares, François Mackandal y todas aquellas y aquellos afrodescendientes que lucharon y siguen luchando contra la explotación y por la dignidad humana de todas las personas explotadas y marginadas.

- La familia KAKOZI que fue mi primera escuela, que hizo posible la eclosión de mi incipiente inteligencia, y me educó el amor a la humanidad.

- Formadores, maestros/as, compañeros/as, amigos/as que me han enseñado que no estoy haciendo el camino solo, y que mi realización como humano depende de otras personas.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es fruto de un largo camino de entusiasmo, esperanza y desesperanza. Este camino se emprendió desde la remota y tan cerca África, precisamente en la República Democrática del Congo, mi país, hasta estas tierras mexicanas. En éstas, la experiencia fundamental que me ha tocado vivir es indudablemente la de la alteridad. Esto es, una experiencia de encuentros cualitativos que han dejado huellas indelebles en vida.

Por ello, mi gratitud se dirige primero al Dios de la vida, en el que vivo y existo. Esta vida me la regaló por medio de mis queridísimos padres Bertha VUMILIA y Bahelanya KAKOZI, a quienes agradezco infinitamente su apoyo, su silencio elocuente y su inquebrantable confianza en mí. Mi hermana Aimérance Mwadjuma ha sido una incomparable consejera y una ejemplar hermana, por eso le agradezco mucho.

Un merecido agradecimiento va al Dr. Juan Manuel de la Serna Herrera, quien amablemente aceptó dirigir esta tesis, y me ayudó incondicionalmente en ubicar las inquietudes de mi investigación y “aterrizar” ésta. Quedo también con su deuda por haberme acercado más a los estudios sobre los afrodescendientes y a las fuentes de los mismos.

Agradezco de manera especial al Dr. Mario Magallón Anaya, maestro, padre y hermano, sin el cual no estaría donde estoy hoy. Asimismo, mi agradecimiento va al Dr. Horacio Cerutti Guldberg, porque su presencia y su gran sabiduría en mi camino de aprendizaje de lo “nuestroamericano”, fueron determinantes.

Reconozco sinceramente la confianza y la gran generosidad de la Dra. Johanna Von Grafenstein, no sólo por haber aceptado con prontitud leer este trabajo y hacerme unas enriquecedoras

observaciones, sino también por haberme permitido adentrarme académicamente en el mundo afrocaribeño.

A la Dra. Estela Roselló Soberón, mi infinita gratitud, por haber aceptado también de leer mi trabajo y hacerme pertinentes observaciones desde el punto de vista de una historiadora muy comprometida, y esto a pesar de legítimas ocupaciones laborales y familiares.

El Dr. Jesús Serna Morena (“El tal Chucho”) me recibió en la universidad como hermano, y me permitió entrar en contacto con la realidad afromexicana, por ello, que encuentre aquí la expresión de mi gratitud.

Kitimbwa Lukangakye (“Mzee”), Willy Nkumbo Witha y Bonané Chokola, compatriotas y compañeros “*sui generis*”, fueron un punto de referencia imprescindible para introducirme mejor en los “desconocidos mundos” que me tocaron vivir, tanto en los primeros años de mi estancia en México (los dos primeros compatriotas), como en el momento cuando le di otro rumbo a mi vida (los tres compatriotas). Por eso, les expreso un especial agradecimiento. Cuando le di otro rumbo a mi vida, la presencia y el apoyo del amigo y compañero, Dr. José Arturo Saavedra Casco, fueron determinantes, para emprender el camino de estabilización en el país, por eso, le agradezco sinceramente.

Un particular reconocimiento va dirigido a la Congregación de los Misioneros Xaverianos donde me formé durante mucho tiempo. Ellos fueron los “cómplices” de mi llegada a estas tierras mexicanas.

Mi gratitud infinita a quienes me he encontrado en los senderos de la vida académica y social, y de cuyas palabras, actitud positiva, amistad sincera y gran confianza, he aprendido mucho: María Luisa Cortés Becerril, Cecilia Sosa Cortés que me abrieron las puertas de su casa desde las “primeras horas” de mi llegada a México; Marie-Régine Claireville, una hermana sencilla y atenta; Claudia Yaneth Salazar Suárez, una amiga entrañable; José da Purificação Daniel, Nasson

Singana, Nathaly Priscila Núñez, por su rica e incondicional amistad; Imelda Garibay, no sólo por ser una amiga e interlocutora muy valiosa, sino también por aceptar a leer y corregir una parte de este trabajo; Adela Cedillo, por ser una brillante interlocutora y una seria compañera académica; Yuritzzi Arredondo, por su apoyo incondicional y su amistad constructiva; Natalia Cabanillas, por su amistad y su gran disposición a ayudarme con algunos materiales relacionados con el apartado sobre los afroargentinos; Paola Vargas Arana y Christiane Vasconcelos, amigas y compañeras en la “africanidad” y “la afrodescendencia”, quienes, con gusto, leyeron la primera parte de este trabajo y me hicieron observaciones dignas de expertas en los estudios africanos y afrodescendientes; Claudia García Peñaloza, Juan Pablo Peña Vicenteño, Cynthia García Martínez, Lina del Mar Moreno, compañeros en la “afrodescendencia”, quienes, por las interesantes charlas que teníamos, me llevaron a repensar algunas partes de mi trabajo e imaginar otras posibles lecturas; los compañeros de los seminarios permanentes del Dr. Jesús Serna y del Dr. Mario Magallón, y los del Colectivo “Mackandal”, por la amistad y el compañerismo de calidad.

¡Que todos aquellos que no mencioné y que contribuyeron, de cerca o de lejos, a este trabajo, encuentren aquí la expresión de mi profunda gratitud!

México, D.F., julio de 2010.

I. INTRODUCCIÓN

La época del porfiriato, en México, fue caracterizada por el determinismo y mecanicismo que vienen del positivismo comtiano y spenceriano; lo cual llevaba a uno de los aspectos oscuros del porfiriato: el desdén de lo nacional mexicano, su fascinación con lo europeo, lo francés, lo alemán o, si nada de esto era posible, lo estadounidense, como única alternativa viable para alcanzar el progreso¹. Como respuesta a ese aspecto, surgió un grupo de jóvenes intelectuales mexicanos llamado “Ateneo de la Juventud Mexicana”, que será después conocido como “Ateneo de México”. Los miembros de este “Ateneo” pugnaron para dotar a México una educación con una visión más amplia que rechazara el determinismo biológico, uno de los fundamentos del racismo, y que encontrara una solución al problema de los costos de los ajustes sociales generados por grandes procesos de cambio como la industrialización o la urbanización. Así que la generación del “Ateneo” – influenciada por la filosofía clásica griega, el humanismo, el espiritualismo y el existencialismo de filósofos europeos, como Bergson, Kierkegaard, Schopenhauer, Unamuno, entre otros –, va a inaugurar una nueva era, una revolución cultural, por decirlo así, que tuvo eco en México y América Latina. Su influencia en la enseñanza fue muy determinante: proponía la libertad de cátedra, la libertad de pensamiento y, sobre todo, la reafirmación de los valores culturales, éticos y estéticos en los que América Latina emergió como realidad social y política.

Del grupo de los jóvenes “ateneístas”, José Vasconcelos se destacó como autor quien más insistía en la construcción del nacionalismo mexicano, por ende, en la formación de la identidad mexicana. Así que sentó las bases para una ambiciosa recuperación de lo nacional

¹ Cfr. VV.AA. *Historia general de México*, 9ª reimpresión, El colegio de México, México, 2008, pp. 968-993. Cabe aclarar que esto no quiere decir que no se pueda hablar del nacionalismo en el porfiriato. Véase, Pérez, Montfort, R., *Cotidianidades, imaginarios y contextos: ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, CIESAS, México, 2008.

mexicano y latinoamericano como una identidad que además de real, fuera viable en el futuro, y sobre todo que no dependiera, como ocurrió con el modelo de desarrollo del porfiriato y otras experiencias parecidas en Latinoamérica, de la exaltación de lo europeo o lo occidental en detrimento de lo nacional, de lo local, de lo latinoamericano, como vía única para progresar.

Sin embargo, cabe señalar que esta generación de los “forjadores” de la nación moderna recupera lo nacional mexicano o trata de recuperarlo, olvidando u ocultando a un componente importante de la identidad mexicana. Rehabilita al indio prehispánico “idealizado” y lo presenta como una de las dos raíces que dieron el mestizaje mexicano. Éste, entonces, sería el resultado de la mezcla entre lo indígena y lo español. Es partiendo de ello que la “raza” mexicana será presentada como mestiza.

No fue el caso de Argentina, donde oficialmente nunca se habló del mestizaje, sino de la “blanquitud”². Esto viene sobre todo, como en el caso de México, de la influencia del positivismo y del darwinismo social, que había asentado el racismo científico hacia los pueblos considerados como atrasados e inferiores. Intelectuales como Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, José Ingenieros, Carlos Octavio Bunge, entre otros, echaron las bases de los ideales nacionales argentinos, cuya punta de lanza fue el blanqueamiento de la sociedad argentina que culminó con las históricas e incentivadas inmigraciones europeas. Los encargados de llevar a cabo estos ideales nacionales fue la llamada “generación del 80”, cuya máxima expresión la ilustró el “roquismo”, puesto que fue en ese período cuando se construyó lo “genuinamente argentino”, y se hizo la unificación nacional.

² Hasta donde sepamos, no ha habido una argumentación que teorice claramente este término, por eso a veces se usa “blanquedad” y, a veces, “blanquitud”. En nuestra opinión, este último se entendería como el opuesto de la “negritud”, corriente literario, cultural y, a menudo, político cuyo objetivo era la reivindicación de la identidad negra y su cultura.; mientras la “blanquedad” significaría la cualidad física de las personas con piel blanca, y entonces, su opuesto sería la “negrura”.

La noción del mestizaje, tal como fue planteada por los intelectuales mexicanos posrevolucionarios, y de la “blanquitud” argentina, tal como fue aplicada por la “generación del 80”, ponen en relieve lo que ha sido la política discriminatoria de la “raza” negra en Latinoamérica. Con algunos matices, en ambos “metarrelatos” encontramos una homogeneización de lo nacional y un ocultamiento de lo “afro”. El mestizaje mexicano tiene el mérito de contemplar, por lo menos abstractamente, a los pueblos originarios; en cambio con la “blanquitud” argentina, no hay posibilidad de evocar a los otros componentes raciales de la identidad nacional. Aquí queda al descubierto el que “los mitos nacionales [reivindicados por la élite] no son un *reflejo* de las condiciones en que viven la masa del pueblo, sino el producto de operaciones de selección y ‘trasposición’ de hechos y rasgos elegidos según los proyectos de legitimación política”³.

Fueron precisamente estos aspectos interesantes que nos condujeron a escoger a México y Argentina, porque la semejanza, en cuanto al ocultamiento de lo “negro” en los ideales que presidieron a la formación de sus respectivas identidades nacionales, es impactante. Aparte, los dos países han sido, en términos generales, las dos grandes naciones hispanoamericanas – en términos de importancia de la población – donde menos se ha mencionado la presencia “afro”.

Pero, cuando pensamos en la historia de la conquista y de la colonia de todo el subcontinente, en general, y de México y Argentina, en particular, caemos en la cuenta de que se desmiente los ideales identitarios de estas naciones hispanoamericanas. Es que la historia de América Latina enseña que antes de la llegada de los españoles, el subcontinente estaba habitado por pueblos originarios, con culturas, tradiciones y costumbres muy distintas de los pueblos eurooccidentales. Algunos pueblos, como los mayas, los incas, los aztecas, etc., llegaron a tener civilizaciones bien organizadas y muy desarrolladas, que muchas

³ Roger Bartra, en Canclini, G., Nestor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, 1990, p.177.

veces dejaban pasmados a los europeos. Sin embargo, luego de la llegada de los españoles y el casi concomitante arribo de los negroafricanos, y las consecutivas conquista y colonización del subcontinente americano, esas esplendorosas civilizaciones fueron supeditadas por los nuevos “amos” europeos. En ese encuentro del “encubrimiento del otro”, como suele decir Enrique Dussel, se demostró la superioridad militar y técnica del hombre blanco, lo cual marcó un hito muy importante en la historia de todo el subcontinente americano: entraron en escena tres principales “razas” con un “estatus” generalmente diferenciados. Los pueblos originarios fueron conquistados, sometidos y esclavizados por el hombre blanco, y los africanos fueron esclavizados por el mismo. Esto fue un parteaguas en la configuración biológica y cultural de la mayoría de los moradores de América Latina. Se emprendió la mezcla sincrónica y acelerada de las tres principales “razas” que se habían encontrado.

Este suceso inauguró algo nuevo en el subcontinente americano, algo que ha estado siempre presente en toda la problemática de Latinoamérica: la identidad del ser histórico-social de los latinoamericanos. Ésta ha sido algo complejo. Para aprehender bien esa complejidad, no hay mejor que las advertencias del maestro mexicano, Leopoldo Zea. En efecto, el filósofo mexicano afirma que la pregunta sobre el ser histórico-social de América Latina y sobre sus múltiples problemas podría resumirse en las palabras que Simón Bolívar pronunció ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819:

Tengamos presente – dijo El Libertador – que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de Europa. Puesto que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes de

origen y en sangre, son extranjeros, todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia⁴.

Las palabras de Bolívar y las del maestro Zea ilustran muy bien el tema de las identidades latinoamericanas. Aunque aportó una considerable parte en la configuración de las identidades nacionales de muchos países latinoamericanos, la identidad “afro” se ha visto relegada, durante mucho tiempo, a un segundo plano en los debates académicos y socio-políticos. Esta situación ha despertado nuestro interés para este trabajo que estamos presentando. Además entraría aquí en consideración el que lo estamos haciendo desde un doble lugar de enunciación: una mirada de un africano (congolés de la República Democrática del Congo), desde México, sobre la realidad de los afrodescendientes de América Latina.

Hablando de ese ser histórico-social latinoamericano, es sorprendente constatar, por ejemplo, que el mismo mestizaje, una referencia insoslayable para hablar de la presencia africana en los mexicanos, no ha dejado de ser un punto de partida para el ocultamiento o la invisibilización⁵ de la misma. A finales del siglo XIX y principios del XX, ésta se manifiesta clara y curiosamente entre los hombres ilustres de México y Argentina, sobre todo los intelectuales y políticos “forjadores” de la patria. Lo paradójico del caso se ve, por ejemplo, en el hecho que en las filas de los “artesanos”, tanto de la independencia como de la revolución mexicana, se encuentran a “indios-negros”, como el célebre Ignacio Manuel Altamirano; a morenos claros, como Vicente Riva Palacio, Diego Rivera y Lázaro Cárdenas; a negros-pardos, como José María Morelos y Pavón, Vicente Guerrero,

⁴ Zea, Leopoldo, In “*Identidad y cultura latinoamericana*”, Nuestra América N°8, CCyDEL, Mayo-Agosto 1983, p.19.

⁵Utilizaremos este concepto como sinónimo del “ocultamiento”, cuyo punto extremo sería la “negación”. En las ciencias sociales, se ha trabajado este concepto con la acepción que le damos en este trabajo. Ésta designa una serie de mecanismos culturales que lleva a omitir consciente o inconscientemente la presencia de determinado grupo social. Véase por ejemplo, HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Paidós, Buenos Aires, 1999; *Visibilización e Invisibilización*, por Elsa López, Federación de Mujeres Progresistas: <http://www.fmujeresprogresistas.org/visibili1.htm> (consultado el 27 de julio de 2010).

Luis Álvarez y Valerio Trujano”.⁶ Ante estos datos, ¿Cómo se podría explicar la invisibilidad de los descendientes de africanos en países como México y Argentina? En este punto, la mayoría de los estudiosos es unánime en señalar que los ideales nacionales posrevolucionarios están en la base de esa “omisión”. En efecto, “el discurso de la nación moderna que se consolida durante la fase cultural de la Revolución mexicana (1920-1968) percibe al mestizaje como el resultado del enlace del español y amerindio. Así, excluye otros troncos, entre los cuales el africano, de la mexicanidad”⁷.

En Argentina, apunta Miriam Gomes, la realidad de la existencia de los afroargentinos continúa siendo "invisible" para el argentino. "Entre una serie de mitos, como que aquí se abolió la esclavitud con la libertad de vientres, también se impuso el de una Argentina blanca y europea. Se fue perdiendo en la conciencia de la gente esta presencia negra que era tan palpable [a finales del siglo XIX y principios del siglo XX]. Por otro lado se creó otra conciencia: la de la ausencia del negro". Y Carnese acotó que "hay un componente ideológico, porque Buenos Aires se siente de origen europeo; y aunque es elevada la proporción de europeos, hay ocultamiento y negación de la presencia del negro, muy importante en el siglo XIX. Si bien no se observa a nivel fenotípico, lo demuestran los genes"⁸.

Tomando solamente el caso de uno de los integrantes del grupo “Ateneo de México”, José Vasconcelos, llama la atención el lugar que les asigna a los negros de México. Ben Vison III lo expresa en los siguientes términos: José Vasconcelos “creía que aunque los negros habían formado parte de la población mexicana, su único legado había sido la enfermedad y el mal de la sensualidad y de la inmoralidad, en contraste con los grandes beneficios culturales e intelectuales que habían

⁶ Hernández, C., Marco Polo, *África en el carnaval mexicano*, Plaza y Valdés, México, 2005, p.118. En el caso argentino, se suele mencionar al primer presidente Rivadavia como afrodescendiente.

⁷ *Ibid*, p.134.

⁸ *El Clarín*, Bs. As, 09 de junio de 2006, en Gaceta virtual, Op. Cit., p.3.

transmitido los europeos y los indígenas”⁹. En estas palabras se trasluce un discurso progresista¹⁰ de la élite mexicana que consistía en el sistema de valores que debería ser fortalecido para crear una nación homogénea, fuerte, próspera y definitivamente volcada al progreso tecnológico y científico. Empero, desgraciadamente fue precisamente ese

“sistema de valores, asociado con el indigenismo y el mestizaje, que difuminó la visibilidad de la herencia afromexicana y la limitó tanto que ni siquiera se consideró la posibilidad de realizar investigaciones sobre el tema. Es más, las características negativas asociadas a la negritud, por muchos años se consideraron perjudiciales para la nación y poco dignas de ser discutidas para no manchar el futuro de México”¹¹.

Por otro lado, “a mediados del siglo XIX era impensable aceptar que una nación se constituye de grupos culturales y lenguas diversas. Las diferencias culturales se consideraban el cáncer de las naciones. La inmensa pobreza de la mayoría de la población fue considerada como consecuencia de la diferencia cultural perpetuada por la Colonia”¹². Entonces era menester buscar cómo acabar con esa diferencia, fuente de muchos males que aquejaban a la sociedad latinoamericana. Se debería, por tanto, evitar ser catalogados como países racistas, así sortear el “contra-modelo” del gran vecino del norte. Algunos autores, como Vinson III, arguyen que el hecho de no querer reconocer la práctica del racismo, fue paradójicamente un factor importante en la invisibilización de los afrodescendientes de América Latina. En efecto, “tanto en México como en el resto del subcontinente americano, se ha

⁹ Vinson III, Ben & Vaughn, Bobby, *Op. Cit.*, p.16 (cita tomada de Vasconcelos, José, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, Agencia Mundial de Librería, Barcelona, 1958, p.19). Pensamos que se debe matizar estas afirmaciones, ya que, de hecho, fue uno de esa misma élite (Gonzalo Aguirre Beltrán) que dedicó tiempo y esfuerzo para investigar minuciosamente a la población afrodescendiente de México, lo que abrió oficialmente los estudios afromexicanos. Aparte, encontramos en la historia de México – desde la conquista hasta nuestros días – algo sobre los africanos, aunque presentado casi siempre de manera desfavorable. Véase Magallón, A., Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, CCyDEL-UNAM, México, 1991, pp.54-83; también el mismo Vinson III lo dice (pp. 19-33).

¹⁰ No se refiere a un discurso cuyo opuesto es el discurso conservador, sino más bien un discurso que antepone el progreso a cualquier otro programa del gobierno, un discurso que no apuesta sino al progreso.

¹¹ *Idem.*

¹² Del Val, José, *México Identidad y Nación*, UNAM, México, 2006, p.131.

inhibido la sola mención de la presencia negra para no admitir que existe el racismo”¹³. Del Val sigue argumentando que

“muchos países han intentado presentarse como naciones modernas con una identidad única y un proyecto común de sociedad. Pero, con el paso del tiempo y, sobre todo, con la llegada de los neoliberales al poder, en los años noventa, empezaron a demostrarse los límites de esos proyectos nacionales homogéneos y, por ende, se abrieron caminos para reconocer la diversidad de la sociedad mexicana y su carácter multicultural”¹⁴.

El eco de ello se encuentra, por ejemplo, en la reforma al artículo dos de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, que se hizo en 2001, durante el gobierno del presidente Vicente Fox, que reconoció la pluriculturalidad de la nación mexicana¹⁵.

Si se llegó a ese reconocimiento oficial, quiere lógicamente decir que no lo había. Por ello, nuestro propósito en esta investigación no es de indagar cómo se llegó a esa reforma constitucional – en el caso de México – o cómo explicar la resurgencia de las asociaciones o movimientos afroargentinos o el interés cada vez mayor, en la investigación sobre los afroargentinos, sino de dar cuenta de contextos clave donde se consolidó la marginación y estigmatización de la gente que tiene ascendencia africana.

Como fue en esos contextos donde se plantearon el mestizaje mexicano y la “blanquitud” argentina – dos discursos invisibilizadores de los afrodescendientes -, es menester problematizar más estos discursos, desentrañando la “trampa” del mestizaje mexicano, como un “mestizaje que incluye abstractamente y excluye concretamente”¹⁶, y desenmascarar el “auto-engaño” de la “blanquitud” argentina. Se trata de criticar los fundamentos homogeneizantes que han coadyuvado a la creación de imaginarios mexicanos y argentinos que transparentan una discriminación sutil no muy cuestionada.

¹³ *Ibidem*, p.103.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Cfr. *Diario oficial de la nación*, publicado el 14 de agosto de 2001.

¹⁶ Martín Barbero, citado en Canclini, *Culturas híbridas...*, p.194.

Esa crítica parte de los supuestos que, tanto en México como en Argentina, llegaron miles de esclavos africanos que, después de las independencias y abolición de la esclavitud, integraron las sociedades mexicana y argentina. En el caso mexicano, los descendientes de los africanos fueron “cooptados” o integrados consciente o inconscientemente en los grupos indígenas. Esa confusión (¿deliberada?) a nivel oficial, más los ideales posrevolucionarios que forjaron, desde un mestizaje homogeneizante, una nación mexicana moderna, condujeron a la invisibilización de los afrodescendientes de México.

En el caso argentino, la participación de los afrodescendientes en las grandes guerras que libró esta nación del cono sur, más las epidemias de la fiebre amarilla, diezmaron a la población afroargentina. Estos hechos históricos, junto a las teorías racistas que planteaban la blanquitud como sinónimo de progreso y civilización, ocultaron la presencia africana en la identidad argentina moderna.

En ambos casos, como de hecho en todo el subcontinente americano, se constata que la mayor parte de los afrodescendientes han sido víctimas de discriminación y/o marginación. Este factor explica la situación socio-económica de pobreza en la que vive la mayoría de los afrodescendientes de esta parte del continente. Lo sorprendente es que este sector marginado e infamado había sido la “pieza maestra” de la economía de las colonias, esto es, la parte más útil de éstas¹⁷. Seguir invisibilizándolos es seguir negando una parte importante de la historia de Latinoamérica. Esto explica y legitima el porqué del surgimiento de las investigaciones y los movimientos sociales que han estado enfocándose en la “re-visibilización” de los afrolatinoamericanos.

Para emprender nuestro camino de indagación sobre el proceso de invisibilización de los afrodescendientes en México y Argentina, hemos subdividido nuestro trabajo en tres apartados.

¹⁷ Cfr. Guevara, Sanginés, M., *Guanajuato diverso: Sabores y sin sabores de su ser mestizo (siglos XVI a XVII)*, Ed. La Rana, Guanajuato, 2000, p.42.

En el primer apartado, se tratará de ubicar el contexto del arribo de los africanos a las tierras americanas. Casi todos llegaron en condición de esclavos o siervos¹⁸, pero a pesar de esa condición no se dejaron destruir psíquica y físicamente, sino que respondieron creativamente a la adversidad que les tocó vivir. Esta situación contradujo a los que los consideraban como subhumanos. Nunca fueron subhumanos, porque cuando llegaron, se inició un proceso de mestizaje inédito en esta parte del hemisferio americano. Desde esta perspectiva vamos a recuperar una nueva mirada del esclavo, “distanciada de aquella sostenida por Orlando Patterson quien aludía a la esclavitud como una ‘muerte social’ o un ‘parasitismo social’¹⁹.

Después de presentar el contexto donde se dieron la esclavitud y el mestizaje de las tres principales raíces de lo latinoamericano, en el segundo apartado será cuestión de ahondar específicamente sobre la invisibilidad de los afrodescendientes en la concepción del mestizaje mexicano. Éste fue el punto neurálgico en la formación de un México posrevolucionario, cuyos intelectuales, en su gran mayoría, se alzaron en contra del porfiriato y sus científicos que, según el maestro Zea, trajeron e impusieron a México una nueva filosofía [el positivismo] que no era otra cosa que un instrumento ideológico para la defensa de los intereses de la pequeña clase burguesa, en detrimento de la mayoría de los pueblos²⁰.

Uno de los intelectuales más destacados del “Ateneo”, fue el oaxaqueño José Vasconcelos. Su famosa obra filosófica “*La raza*

¹⁸ Existe una relación intrínseca entre “esclavo” y “siervo”. Según la Real Academia Española, el “esclavo” es una persona que carece de libertad por estar bajo el dominio de otra; y el “siervo” es un esclavo de un señor. Entonces, el “esclavo” es aquella persona que es guardada o conservada (del latín “*servare*”), de tal forma que se convierte en una propiedad de su amo quien dispone de su libertad. (véase la nota 26 de este nuestro trabajo, acerca de Philips William, D., *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico*, Siglo XXI, Madrid, 1989, p.24.); Por consiguiente, aquí vamos a entender por “siervos”, todos aquellos africanos (casi todos españolizados) que llegaron con sus amos españoles a las tierras americanas, antes que iniciara oficialmente la trata transatlántica propiamente dicha.

¹⁹Patterson, Orlando, *Slavery and social death. A comparative study*, Cambridge, Mass, and London. Harvard University Press, 1982, p.264.

²⁰ Cfr. Leopoldo Zea, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México, 1968, p.28.

cósmica...”, y su obra autobiográfica “*Ulises criollo*”, plasman en sí un discurso idealista y programático de la nueva visión que tenían los “*ateneistas*” respecto del ser histórico-social latinoamericano. Desgraciadamente Vasconcelos no va a evitar de caer en las contradicciones y ambigüedades, en el momento de aterrizar sus teorías, de tal manera que no será difícil insinuar algunos aspectos discriminatorios e invisibilizadores de los pueblos autóctonos y afrodescendientes.

Nuestro camino reflexivo culminará con una mirada echada a la misma realidad de la invisibilización de los afrodescendientes, pero ahora en el caso argentino. Daremos la importancia en cómo fue pensado lo “genuinamente argentino”, que asentó una práctica racista colectivamente asimilada y veladamente expresada, cuyo inquebrantable fundamento está en la proclama del paralelismo entre la argentinidad y la “blanquitud”. En segundo lugar, será significativo enfatizar el rol cuán importante que han estado jugando – desde casi dos décadas ya – los grupos culturales juveniles “afro”, las asociaciones y movimientos “afro”, los nuevos enfoques en la investigación sobre los afrodescendientes y la cada vez más importante presencia de la música y las religiones afrobrasileñas y afrocaribeñas.

Toda nuestra reflexión se sustentará en algunas fuentes que nos parecieron más relevantes y otras que utilizamos como apoyo en la elaboración de la argumentación. Las fuentes principales fueron: para el primer capítulo, respecto al contexto histórico de la esclavitud, fueron imprescindibles principalmente el libro “*La población negra de México...*”, del antropólogo mexicano, Gonzalo Aguirre Beltrán, “*Presencia africana en México*”, de Luz María Martínez, y la obra del brasileño de origen congolés, Kabengele Munanga, “*Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*”, estos autores ponen en relieve el abrumador número de africanos que hicieron la travesía del Atlántico, suceso que inauguró una reconfiguración – sobre todo por el mestizaje – de la población de este

hemisferio americano; en la parte referente al contexto del mestizaje mexicano, echamos mano a las obras de la investigadora mexicana Guadalupe Chávez Carbajal, y a los investigadores Patrick Carroll y John K. Chance, quienes desde diferentes enfoques espacio-temporales demuestran cómo se fue dando el mestizaje mexicano, en el que el componente negro fue muy importante. En cuanto al segundo capítulo, aparte de las obras de José Vasconcelos y Francisco Bulnes, el libro de Leopoldo Zea “*El positivismo en México*”, nos iluminó en cuanto a los antecedentes de lo que llamaríamos “giro antipositivista”²¹. En el último apartado, los trabajos del antropólogo argentino Alejandro Frigerio; la Gaceta virtual “Revista de Historia y Ciencias Sociales”, número especial: “*Los negros en el Río de La Plata*”; los trabajos de las intelectuales y activistas afroargentinas Miriam Victoria Gómez y Martha B. Goldberg; la investigación sobre los afroargentinos del historiador marfileño, Jean-Arsène Yao afincado en España, entre otros, fueron determinantes tanto para hablar del contexto del arribo de los africanos al territorio argentino, como de los procesos de su invisibilización y su “re-visibilización”.

²¹ En referencia a la postura opositora que tomaron los jóvenes intelectuales del “Ateneo”, en contra de los positivistas porfiristas, postura que inauguró una “nueva era” en el campo de la educación nacional mexicana.

II. CONTEXTO HISTÓRICO DE LA ESCLAVITUD AFRICANA Y EL MESTIZAJE MEXICANO

“Se ha reconocido, desde hace mucho tiempo, que la discrepancia entre la teoría y la práctica, la política y la acción, es fundamental para la comprensión de las sociedades coloniales” (John Keron Chance).

“Los fundamentos de la miscegenación [sic.] que se dio entre el hombre blanco y la mujer negra en el Nuevo Mundo deben buscarse en territorio español” (Maria Cristina Navarrete Peláez).

2.1. Antecedentes de la esclavitud africana en América

2.1.1. La esclavitud “preafricana”

Desde tiempos muy remotos el ser humano ha esclavizado a sus semejantes. Es necesario nombrar tan sólo la Biblia – uno de los libros más leídos – cuando hace alusión a la esclavitud en Egipto²². Según la Biblia, por motivos de hambruna, los Israelitas se mudan a Egipto, y ahí son tratados como súbditos o vasallos del faraón, y son obligados a hacer trabajos forzados²³. Es interesante advertir lo que dicen los versículos 13 y 14 del libro de Éxodo: “Los egipcios *esclavizaron brutalmente* a los israelitas, y les amargaron la vida con dura *servidumbre*, con los trabajos del barro, de los ladrillos, del campo y con

²² El tema de la esclavitud en Egipto antiguo ha sido últimamente muy debatido en la academia mundial. Nuevas investigaciones demuestran que la sociedad egipcia no fue esclavista o por lo menos la esclavitud no fue una práctica extensiva, o sea, no significó el medio de producción de esa sociedad. Véase Bruce G. Trigger, *A history of archaeological thought*, Cambridge University, New York, 1989. En el Imperio Antiguo hubo muy pocos esclavos, de hecho ellos no construyeron las primeras pirámides, sino los campesinos libres, mano de obra comunal. Solamente hubo esclavos a partir del Imperio Nuevo (1560-1070). Egipto entra al comercio internacional de esclavos durante las invasiones del periodo de Alejandro, y en el periodo Ptolemaico (ya dominados por griegos) se extendió esa práctica. Véase por ejemplo Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Présence africaine, Paris, 1979; Nicolas-Christophe Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Ed. Blackwell, Malden-Mass, 1992.

²³ Éxodo, 1, 8-14.

toda clase de *servidumbre*. Los *esclavizaron brutalmente*²⁴. Llama la atención la insistencia de la versión de la “Biblia de Jerusalén” en los dos vocablos “esclavizar brutalmente” y “servidumbre”, que se repiten dos veces. Según el libro sagrado de los cristianos, los Israelitas estaban en la opresión; eran, por así decirlo, esclavos de los egipcios. Y en varias ocasiones los Israelitas habían vivido también en una situación de esclavitud y/o servidumbre en Mesopotamia y Grecia principalmente (véase los siguientes pasajes bíblicos: 1Mac 1, 1-3; 2Mac 4; 2Mac 6; Am 5, 10; Ex 34; Mi 2,1ss; Job 24,1; 25,9; Lm 3,3). Aunque todavía no podemos hablar de la esclavitud en términos coloniales, tampoco podemos negar muchas similitudes en las características de la práctica de la misma: la brutalidad, los trabajos forzados, la ausencia de la voluntad del esclavizado, la servidumbre, la explotación, opresión y represión política.

Un caso semejante y más cercano al que nos ocupa en este trabajo, es la esclavitud y/o servidumbre en tiempo de los griegos y romanos. La práctica de la esclavitud puede ser rastreada desde la época de los imperios helénico y romano, y aún pervivió en el Medievo europeo. En esa línea Úrsula Camba parafrasea a Jean-Michel Deveau cuando señala que

[...] el anclaje de la esclavitud está tan profundamente enraizado en el corazón de las civilizaciones antiguas que se requerían siglos antes de erradicarlo. Lejos de atenuarlo, Grecia y Roma lo volvieron más rígido en una drástica codificación [...] el alba de la civilización griega amanece sobre el fondo de la esclavitud²⁵.

La civilización helénica se destacó en la práctica de la esclavitud. Es un hecho bien sabido que una de las sociedades esclavistas por excelencia fue la de Grecia entre los siglos VI y V a.C. Esa práctica fue fundamentada por los grandes pensadores griegos como Platón y Aristóteles, quienes establecieron los criterios y justificación para la

²⁴ El subrayado es mío.

²⁵ Camba, L., Úrsula, *Imaginarios ambiguos, Realidades contradictorias. Conductas y Representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos XVI y XVII*, El Colegio de México, México, 2008, p.30.

esclavitud. En el mundo griego, los esclavos eran sobre todo los “bárbaros”, es decir gente que no pertenecía a la cultura griega, porque hablaba el griego mal, rústica e incorrectamente. Tanto Platón²⁶ como Aristóteles estaban a favor de esclavizarlos²⁷. Este último los consideraba inclusive como posesiones provistas de alma, que no deberían tener derechos políticos; aunado a esto, señalaba que la esclavitud formaba parte del derecho natural:

“El esclavo, no sólo es esclavo del amo sino que además le pertenece [...] es instrumento de acción separado de su poseedor, el uso que se hace de los animales domésticos y de los esclavos no difiere mucho. Es evidente que algunos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos, y que por estos últimos es conveniente y justa la esclavitud”²⁸.

Esas aseveraciones de Aristóteles nos llevan a pensar que el esclavo era una propiedad de su dueño, le pertenecía absolutamente, el dueño disponía de él, de su voluntad. Por lo que el esclavo o la esclava deberían someterse totalmente a su dueño, cumpliendo todo lo que se le pidiera. Una diferencia que se podría establecer entre este tipo de esclavitud y la que se practicó en América, es que los griegos esclavizaban a las personas, pero no los mercadeaban. Es más, durante la época griega, algunos bárbaros – a veces de distintas proveniencias – eran esclavos de los griegos; esto no era el caso en la época de la institución esclavista en América, donde el “esclavo” y el “negro” eran categorías que, a menudo, significaban lo mismo.

La influencia de las ideas griegas estuvo muy presente en el pensamiento occidental, sin embargo, según Philips, “la esclavitud en Grecia no constituyó parte fundamental de la tradición que llevó a la esclavitud a América, en cambio el caso romano sí formó parte de esa tradición”²⁹. En efecto, sabemos que el derecho romano codificado en el siglo VI d.C., por el emperador Justiniano y redescubierto e incorporado a los códigos jurídicos de la Europa medieval, fue un marco jurídico que

²⁶ Cfr. Platón, *La República*, UNAM, México, 1971 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*).

²⁷ Aristóteles, *Política*, Ciencias Sociales, La Habana, 1916, pp.12-17.

²⁸ Camba, *Op. Cit.*, p. 32.

²⁹ *Ibidem*, p. 33.

influyó muchos países europeos, inclusive a la misma Iglesia católica. La experiencia romana influyó mucho y directamente en la práctica de la esclavitud en el mundo mediterráneo, de tal manera que cimentó la base intelectual de la misma. A ese respecto, en su libro, Camba pone a colación lo que el jurista romano Florencio apuntaba:

“1) La esclavitud es una institución del derecho de gentes por la que una persona pasa a ser propiedad de otra en contra del orden natural. 2) Los esclavos (*servi*) son así llamados porque los oficiales por regla general venden a las personas que capturan o por consiguiente las salvan [conservan] (*servare*) en vez de matarlas. 3) La palabra que designa la propiedad de esclavos (*mancipia*) se deriva del hecho de que capturados al enemigo por la fuerza de las armas”³⁰.

En esas líneas, queda claro que la esclavitud se basaba mucho en los “botines” de guerra. Diciéndolo de otra manera, los enemigos capturados perdían todo; los vencidos los podían matar o no. Esto es, su vida ya dependía de la voluntad de los vencedores. Entonces, conservarlos o salvarlos era un acto mediante el cual se volvían esclavos o sirvientes. Era una transformación lógica y, tal vez, aceptada por todos: los vencedores se convertían en dueños o amos, y los vencidos en esclavos o sirvientes.

Con el establecimiento de esa práctica, empezó a cobrar importancia el hecho de tener esclavo, por lo que se llegó a la práctica de compra y venta de los esclavos, que era admitida en todo el mundo mediterráneo, con tal de que la persona en cuestión fuera verdaderamente esclava (un enemigo capturado durante la guerra y “conservado”, “guardado” o “salvado”³¹ para servir a sus rescatantes), y que se pagara un precio justo estipulado por la ley. El plagio era un delito que consistía, bien en hacer esclavo a un hombre libre con engaño, bien en comprar a sabiendas un hombre libre como esclavo o

³⁰ *Idem.*

³¹ García Añoveros y Heers señalan que la raíz *servi* (cfr. nota 26) proviene de *servare* que significa conservar o guardar, no salvar. Heers, *Esclavos y sirvientes...*, y García Añoveros, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (*Corpus Hispanorum de Pace*, segunda serie), Madrid, 2000, p.125, citado en Camba, *Op. Cit.*, p.34.

en robar un esclavo³². Los romanos utilizaban mucho a sus esclavos en el trabajo agrícola y en el trabajo doméstico. También era común utilizarlos en la construcción de obras públicas. Después de la decadencia del imperio romano, sus sucesores bizantinos siguieron practicando la esclavitud del “formato” romano.

Los puntos desarrollados hasta aquí muestran que las estructuras esclavistas que se impusieron en América, fueron herencia de un proceso de varios siglos en la Europa mediterránea, donde la esclavitud no desapareció del todo, sino que tuvo cierta continuidad, aunque con la especificidad de cada época. Camba asevera, en su reflexión sobre el tema, que

“el auge de la esclavitud a partir del siglo XVI no fue de ninguna manera una innovación: fue la implantación de un sistema bien conocido y utilizado cuyas raíces, así como las leyes que lo regían, se remontaban a la Antigüedad. Sin embargo, las características de la realidad americana provocaron que la legislación, y en especial las prohibiciones, se fueran adecuando a las situaciones locales”³³.

2.1.2. La esclavitud intra-africana

Siendo la esclavitud un legado del mundo antiguo, África no podía estar exenta de ello. Hemos comentado algo sobre lo que los autores bíblicos consideran como práctica de la esclavitud en Egipto; esto de por sí habla de una presencia de esa práctica en África, si consideramos África en su conjunto continental. Pero, como la esclavitud en el antiguo Egipto estaba relacionada con el mundo del Asia menor, nos pareció metodológicamente conveniente separarlo de la esclavitud africana o, mejor dicho, de la esclavitud practicada en África subsahariana.

Según Royo Bermejo, citado por Camba, “los habitantes del norte de África habían comerciado con esclavos africanos incluso antes de la llegada del Islam, y los negros estuvieron presentes en el mundo

³² *Ibidem*, p.34.

³³ *Ibidem*, p.31.

islámico a lo largo de su historia”³⁴. Nos interesa reflexionar precisamente acerca de ese comercio de esclavos africanos, pero en el marco de las transacciones en el África subsahariana. La razón importante es que esta parte del continente será, en la época de la trata transatlántica, el abastecedor privilegiado de esclavos para América.

Para comenzar, nos parece importante determinar las regiones subsaharianas que estuvieron muy implicadas en la trata transatlántica, para luego ver la práctica de la esclavitud “intra-africana” en esas regiones. Esto, en vista de entender, primero, si podemos hablar de la práctica semejante a la trata transatlántica de esclavos en África y, segundo, ¿qué tanto la práctica de la esclavitud entre africanos preparó el terreno, por decirlo así, a la trata transatlántica?

Según Paul Lovejoy³⁵, una mayor parte de los africanos que fueron esclavizados provenía de la parte centro-occidental del África. Sin embargo este autor advierte que hubo una parte de los esclavos que llegó de la parte sureste del África. Entonces, si ponemos juntos a africanos que fueron sacados de esa parte del África y los que fueron sacados en la parte sureste del África, se llega a un número de 6,237,242 personas que salieron sólo de la región de habla Bantú (una región del África subsahariana que abarca una parte del África occidental, casi toda la parte central del África – del este al oeste – y una gran parte del sur africano). Lo cual representaría virtualmente a un 50% del total del número de individuos africanos que dejaron África para las Américas.

Lovejoy habla también del África occidental como lugar de procedencia de muchos esclavos. Pero, hace notar que debe tomarse en cuenta un factor muy importante: si los africanos esclavizados de esa

³⁴ *Ibidem*, p.36.

³⁵ Lovejoy, Paul E., *Slavery and the Slave Trade in West Africa: Current Research*. Discurso magistral pronunciado en el primer congreso internacional en Veracruz, sobre “Diáspora, nación y diferencia. Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica”, del 10 al 14 de junio de 2008.

región eran directamente originarios de las costas o si venían del interior (de 100 a 150 km tierra adentro). Según él, la gran mayoría de los esclavos que vinieron de las regiones como la bahía de Biafra (la región sudoriental de Nigeria), la bahía de Benín, y la Costa de Oro (actualmente Ghana), era de la costa. De estas tres regiones juntas procedieron unos 4,802,941 esclavos, o sea 38% del número de los africanos que fueron deportados.

Siguiendo lo anterior, estaríamos hablando de que casi el 90% de los africanos deportados a América, provenían de las partes noroccidental, centro-occidental y sudoriental de África. Los grandes imperios y reinos que se destacan en esas partes fueron principalmente los imperios de Mali (que abarcaba una parte de Mali, Senegal, Gambia, Guinea, Mauritania, Costa de Marfil); Ghana (que incluía una parte de Mali y Mauritania); Songhai (que comprendía una parte de Mali, Burkina Fasso, Mauritania, Níger); Kanem-Bornu (que incluía a los países como Chad, Libia, Nigeria y Níger) y los reinos de Abomé (antigua Dahomey, en el actual Benín), Ashanti (en el actual Ghana), en la parte occidental; Kongo (en la actual República Democrática del Congo, República de Angola y República del Congo), en la parte central; y Monomotapa (en el actual Zimbabue y Mozambique), en la parte sureste. Cabe señalar que la mayor parte de estos imperios y reinos tuvieron su auge mucho antes de la llegada de los europeos traficantes de esclavos. Muchos de ellos eran Estados bien organizados, que fascinaban a muchos europeos y árabes viajeros que los visitaban³⁶.

¿Qué se puede saber de la práctica de esclavitud y/o servidumbre en esos imperios y reinos? ¿Fue esa práctica un preludio a la trata de esclavos africanos practicada por europeos? Y ¿los africanos vendieron a sus congéneres?

Según Kabengele Munanga, saber si existió o no el tráfico humano y sistema esclavista en África antes del contacto con el mundo árabe y

³⁶ Munanga, Kabengele, *Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*, Ed. Global, Sao Paulo, 2009, p.11.

occidental es un asunto permeado de emoción y afectividad. Pues, por un lado, la mayoría de los actuales africanos se incomoda cuando se toca este tema, porque se sienten acusados de haber sido corresponsables del tráfico de sus propios pueblos, por haber participado, por intermedio de algunos de sus dirigentes tradicionales, en el tráfico organizado por los extranjeros. Por otro lado, los europeos quieren liberarse del complejo de culpa, transfiriendo la responsabilidad a los reyes y príncipes africanos implicados en el tráfico y en el comercio negrero. Cabe mencionar aquí la aseveración que hace un intelectual africano acerca de este punto, sobre todo en lo concerniente a los africanos. El keniano Ngugi wa Thiong'o caracteriza a las élites locales africanas "colaboracionistas" con la colonia, como las descendientes sanguíneas de los principales tratantes africanos de esclavos, o como las reencarnaciones espirituales o los *zombis* de aquellos comerciantes³⁷.

Ahora bien, más allá de la culpa, emoción y afectividad en torno a esa polémica, volvamos al punto principal que nos ocupa por el momento: la práctica de la esclavitud "intra-africana". Algunos estudiosos del tema hacen notar que primero el concepto "esclavitud" condensa en sí términos que, en el contexto de las realidades africanas, se aplicarían a categorías distintas que nada o poco tienen que ver con el concepto mismo, tal como se ha empeñado a hablar respecto de las realidades de la esclavitud que se vivió en la Nueva España y en las Américas en general.

Cuando se remite a la llamada "África tradicional", observa el brasileño de origen congolés, Munanga, fueron asimilados al concepto de esclavitud todos aquellos que están o estuvieron en una relación de sujeción legal o religiosa (ser reconocido legal o religiosamente como siervo de otra persona), con un pariente más viejo, un soberano, un protector, un líder, etc. En general, esos términos significan

³⁷ Véase Oyeniyi Okunoye, "Dramatizing postcoloniality: nationalism and the rewriting of history in Ngugi and Mugo's 'The Trial of Dedan Kimathi'", *History in Africa*, 28, 2001, p.232.

“subyugado, sometido, dependiente, siervo”. Las hijas púberes, las más jóvenes, las esposas, los protegidos, los incautados, entre otros, están como esclavos, sometidos al poder absoluto del jefe de familia. Ellos pueden ser golpeados, alienados y eventualmente los pueden matar. Todos aquellos que eran cautivos, que dependían de un señor, un “patriarca” o un soberano, tenían la obligación de trabajar para los últimos. Al contrario, al lado de ellos, algunos que estaban en la misma situación de sujeción, podían gozar de privilegios que los colocaban en una situación aparentemente superior³⁸.

Más allá de esas relaciones de sujeción que había en algunas sociedades tradicionales africanas (en el interior de un reino, una “*chefferie*”³⁹, un clan, un linaje, una familia), existían también relaciones de sujeción acerca de los extranjeros cautivos de las guerras y empeñados por las propias familias. Cuando había guerra entre dos sociedades enemigas, la sociedad vencedora podría ocupar o anexar el territorio vencido, que pasaba a integrar su imperio; el rey podría dejar los habitantes del dicho territorio libres, pero con la obligación de pagarle regularmente un tributo; podría capturar algunas personas, hombres y mujeres solteros, y llevarlos a su territorio como cautivos. Los hombres cautivos trabajaban como siervos de los reyes, notables y guerreros, en cuanto a las mujeres cautivas integraban el terreno de éstos como reproductoras. Los hombres cautivos podían casarse con las mujeres libres de la sociedad, sin derecho de paternidad sobre sus hijos, que nacían libres y eran miembros integrantes de las comunidades de sus madres. Los hijos de hombres y mujeres cautivos también nacían totalmente libres.

Había también casos en los cuales algunas sociedades domésticas no tenían interés en promover la reproducción continua de los cautivos que adquirirían por razones de las circunstancias gloriosas de la guerra. No daban a los hombres cautivos ningún cargo, ni en la reproducción

³⁸ Munanga, K., *Op. Cit.*, p.88.

³⁹ Término que, en francés, designa lo que se entendería como “el cacicazgo” en español.

social ni en la producción económica, haciendo de ellos apenas un bien de prestigio, un objeto desprovisto de cualquier función activa. Como otros bienes semejantes, ellos podrían ser destruidos mediante la inmolación por ocasión de funerales o ceremonias religiosas. Por ejemplo, eran enterrados vivos con un rey difunto, a quien continuaban sirviendo en el mundo de los ancestros. La inmolación de los hombres extranjeros capturados era más frecuente que de las mujeres, porque el valor social y económico de éstas como procreadores no estaba subordinado a los difíciles procesos de integración.

Pero, los cautivos extranjeros no provenían solamente de las guerras, ya que existía también, en varias sociedades africanas, la práctica de “empeño humano”. Un linaje, por decisión del patriarca, podía “empeñar” uno de sus miembros solteros a otro linaje acreedor, que podría usarlo gratuitamente hasta el pago de la deuda. El “empeño” se hacía, por ejemplo, en momentos de grandes calamidades naturales. En ese caso, el pariente era empeñado para recibir, en cambio, cantidades de comida para salvar al linaje del hambre. Los “empeñados”, aunque subyugados, no perdían la paternidad de su linaje y otras prerrogativas relacionadas a ella. Su condición de cautivo era provisoria y reversible, pues estaba ligada teóricamente a una manumisión que terminaría con la extinción de la deuda.

Todas las categorías anteriormente descritas existieron en las sociedades tradicionales africanas pero, advierte Munanga, que no es por eso que debemos ver en ellas la existencia de un cierto tráfico negrero intra-africano, anterior al tráfico transatlántico, porque con ese tráfico se sobreentiende una relación comercial de enriquecimiento y acumulación de riqueza; se supone la existencia de un sistema en el que los seres humanos son mercancías, productos comercializables, que pueden ser vendidos y comprados; y supone también la existencia de los mercados reguladores de ese tipo de operación⁴⁰. Pero, no existen indicios que, antes del tráfico oriental y transahariano liderado por

⁴⁰ *Ibidem*, p.89

árabes y del tráfico transatlántico liderado por los europeos, comprueben la existencia del tráfico humano y de la relación de enriquecimiento con el corolario de acumulación de riquezas.

Es más, todas las situaciones arriba descritas (el cautiverio, el “empeño” de seres humanos...) no constituían un sistema esclavista, porque no eran renovadas sistemáticamente y tampoco suscitaban una categoría de individuos mantenida institucionalmente (de *facto* o de derecho) en una relación de subordinación. Además

“la esclavitud como modo de explotación, solamente puede existir si se construye una clase distinta de individuos con un mismo estatuto social [sic.]. Esa clase llamada esclava, se debe renovar de forma continua e institucional, de tal modo que las funciones destinadas a ella puedan ser garantizadas de manera permanente, y que las relaciones de explotación y la clase explotadora (de los señores) que de ellas se benefician, puedan también reconstruirse regular y continuamente”⁴¹.

Este argumento constituye una imposibilidad teórica para la existencia del sistema esclavista en las sociedades tradicionales africanas. Como imposibilidad orgánica y práctica, Munanga apunta primero que por la manera en la que es explotado, el cautivo es puesto en incapacidad de reproducirse socialmente como categoría social distinta. Y los hijos que nacen de las uniones entre mujeres y hombres cautivos eran sujetos completamente libres y miembros de las comunidades receptoras de los “extranjeros”. Esto lleva a la imposibilidad práctica, puesto que esa reproducción supone, demográficamente, un contingente mínimo de subyugados bien superiores a los contingentes habituales de cada comunidad doméstica. Ésta no podría reunirlos y someterlos sin modificar profunda y radicalmente sus estructuras.

Otros enfoques sobre las sociedades africanas pre-coloniales abogan por esas afirmaciones, ahondando más en la reflexión sobre la práctica de captura de prisioneros de guerra o cautivos. Algunos estudiosos aseguran que se podría encontrar la existencia de sentidos comunitarios previos a la trata esclavista que hacen, por ejemplo, de

⁴¹ *Ibidem*, p.90.

Dahomey un estado que crece con – y no a partir de – ese comercio. En ese sentido, Dov Ronen⁴² argumenta que la obtención de cautivos a gran escala tenía una función puramente ritual, destinada al sacrificio humano para el culto a los ancestros. Este historiador arguye que: a) la motivación del beneficio de los reyes africanos en la trata esclavista era mínima, si no inexistente; b) las *razzias* hacia el interior no se realizaban con el propósito de vender los capturados a los blancos; c) además del rey, muy pocos africanos comunes estaban involucrados en ese “comercio”.

Similarmente a los planteamientos de Ronen, el historiador paulista (brasileño) Platão Eugênio de Carvalho resalta tres características fundamentales de la esclavitud africana: a) era considerada como una indemnización de una transgresión de la ley, cautivo de guerra, pago de deuda o forma espontánea de sumisión en época de crisis; b) la libertad podría ser rescatada y, cuando esto no ocurría, el cautivo era tratado como miembro del grupo; c) el esclavo o el cautivo no constituía una propiedad individual, aunque sí pertenecía al linaje al que estaba sometido⁴³.

Por su lado, el historiador beninés Maurice Glelé queriendo restablecer la historia “real” de los esclavos en Dahomey, argumenta que “los prisioneros de guerra y los esclavos eran destinados fundamentalmente al engrandecimiento del reino, y algunos, como corolario, tenían una función sagrada, religiosa⁴⁴. El historiador africano prosigue mostrando que el cautiverio y el comercio interno no sólo no estaban programados para vender seres humanos a ultramar,

⁴² Ronen, D., “*On the African role in trans-Atlantic slave trade in Dahomey*”, citado en Rufer, Mario, *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África Occidental*, El Colegio de México, 2006, p.55.

⁴³ De Carvalho, Platão Eugênio, *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*, Grupo Editorial Scortecci, Sao Paulo, 2007, p.86.

⁴⁴ Rufer, Mario, *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África Occidental*, El Colegio de México, México, 2006, p.55.

sino que además fortalecieron el sentido de unidad nacional que re-emergería en los años sesenta del siglo XX⁴⁵.

A nuestro juicio, estos puntos deben ser matizados, porque ese “comercio” fue un poco complejo, porque por un lado, es sabido que muchas veces los europeos provocaban las *razzias* u otros tipos de disturbios en el interior de algunos reinos africanos⁴⁶, en vista de obtener luego los potenciales esclavos, por otro lado, no se puede negar el que algunos reyes africanos estuvieron directamente involucrados en el “negocio”. Éste es el aspecto desde el cual habría que entender el tabú que se ha instalado hace mucho tiempo, en África en general, cuando se quiere abordar el tema de la esclavitud⁴⁷.

Entonces, si bien autores como Munanga son unánimes que el tráfico negrero se instaló en África a partir de una intervención externa, árabe y occidental, que ultrapasó el continente y, por ende, no se puede aceptar la tesis de un sistema esclavista africano que justificaría y legitimaría las formas de esclavitud que dieron origen a las primeras diásporas africanas históricamente conocidas, sin lugar a dudas, algunos africanos (sobre todo los dirigentes) del siglo XVI al XIX entraron en esos circuitos de tráfico humano como proveedores de la mercancía humana en un mercado internacional sobre el cual no tenían ningún control. Y claro está que algunos se enriquecieron y sus reinos se volvieron muy poderosos y bien armados, con la ayuda de los traficantes extranjeros, para garantizar el suministro regular de la “mercancía”⁴⁸.

⁴⁵ Véase M. Glélé, *Le Danxomé. Du pouvoir aja a la nation fon*, Paris, Nubia, 1974, p.160. También Cfr. Benedict, Anderson, *Las comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993.

⁴⁶ Cfr. Boxer, Charles, R., *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*, Companhia das Letras, Ed. Schwarcz Ltda, São Paulo, 2007; y Vargas, A., Paola, *Op. Cit.*

⁴⁷ Munanga, *Op. Cit.*

⁴⁸ Cabe mencionar que, a menudo, algunas sociedades africanas eran compelidas al tráfico esclavista para poder sobrevivir como grupo. Las amenazas y los ataques directos por parte de los portugueses, por ejemplo, implicaban a pueblos que acababan en una forma de esclavitud dentro del continente africano, aún no muy estudiada, que era la de servir como capturadores de personas. Cfr. Vargas, A., Paola,

A pesar de todo, pensamos que lo que debe estar en cuestionamiento crítico no son tanto las personas, los continentes o los países que estaban implicados en el tráfico, sino el sistema esclavista en su conjunto y el tráfico de seres humanos que lo alimentaba, el cual hoy es considerado como una de las mayores tragedias de la humanidad. Solamente, viéndolo desde ese ángulo, se podría hacer un balance y sacar conclusiones sobre las culpas y/o las responsabilidades históricas de cada persona, país y continente implicados.

Lo que acabamos de ver, a nuestro punto de vista, no nos permite equiparar el comercio de seres humanos en las sociedades del África subsahariana con la Trata transatlántica que hizo posible la institución del sistema esclavista. Esta Trata se destaca como una actividad *sui generis* de los europeos y, en cierta medida, de los árabes, con los africanos, para aprovecharse, en virtud de su posicionamiento tecnológico, de estos últimos en vista de sacar el mejor beneficio, acumular riqueza⁴⁹ y expandir la influencia europea en el mundo de aquel entonces (cabe recordar aquí que la conquista española en América, aparte de tener como razones el “ultranacionalismo”⁵⁰ español y el gran fervor religioso de los monarcas españoles, tuvo también una tercera razón: la búsqueda de riqueza⁵¹). Como lo veremos en seguida, los africanos representaron una oportunidad ideal para realizar esa empresa. Las razones que a continuación esgrimiremos fueron trazadas para explicar la supuesta “idoneidad” de los africanos para ser esclavizados.

La adopción del catolicismo en el Reino del Kongo, 1483-1568: respuestas locales ante la empresa evangelizadora europea, El Colegio de México, México, 2006 (Tesis de maestría en Estudios de Asia y África, Especialidad África).

⁴⁹ Cfr. Rodney, Walter, *De cómo Europa subdesarrolló a África*, Ed. Siglo XXI, México, 1982.

⁵⁰ Cabe aclarar que este término es anacrónico para este trabajo, porque en el tiempo de la conquista no se podía todavía hablar del “nacionalismo español”. Decidimos de dejarlo así, para no tergiversar la idea del autor que lo utilizó.

⁵¹ Carroll, Patrick, *Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la “raza cósmica”: una perspectiva regional*. En “Historia Mexicana”, Vol. XLIV, Julio, 1994-Junio, 1995; El Colegio de México, México, 1995, p.406.

2.1.3. ¿Por qué África?

Como ya se ha mencionado, las ideas de los pensadores griegos Aristóteles y Platón acerca de la esclavitud, que fueron retomadas en el Medievo europeo, crearon los prejuicios raciales que influyeron mucho en la esclavización de los africanos por los europeos⁵². Éstos hallaron en los africanos, los seres ideales, de los cuales hablaron dichos filósofos, para ser esclavizados. Pues los africanos se destacaron por ser buenos trabajadores, aunque a veces esto dependía de la proveniencia de cada grupo⁵³. Esto podría ser uno de los motivos para pensar que estos seres estaban naturalmente más dispuestos o más “configurados” que otras personas, para ser esclavos.

Estas ideas tuvieron otro pilar muy importante: las creencias religiosas cristianas del Medievo y sus derivaciones en la práctica. Pues sabemos que en esa época, se consideraban a los “etíopes”⁵⁴ como descendientes de Caín. En efecto, en Génesis 4,15b, el autor bíblico dice: “Y Yahvé puso una señal a Caín”; lo cual fue interpretado, sobre todo en la Edad Media, como un estigma infamante que Dios le puso a Caín. Aunque desde la lógica de ese relato, todos los seres humanos serían descendientes de Caín (Abel, a quien Caín asesinó, era el único hermano de éste, y ambos eran los únicos hijos de Adam y Eva), los imaginarios colectivos en el Medievo, vieron en ese estigma la explicación simplista de la “negrura” de los africanos.

En el mismo libro de Génesis encontramos otra razón aún más fuerte. Pues desde el mundo medieval se solía considerar a los africanos como descendientes del maldito Cam, hijo menor de Noé; éste se embriagó y se durmió desnudo; Cam pasaba por la tienda donde dormía su padre y vio su desnudez, lo cual le atrajo una maldición a él y a toda

⁵² Véase p. 13.

⁵³ Bernand, Carmen, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Fundación Histórica Tavera, Madrid, 2001, p.62.

⁵⁴ Nombre dado a los africanos o a la gente de piel oscura en la Edad Media.

su generación⁵⁵. La interpretación literal de esos pasajes bíblicos fomentó y cristalizó, por así decirlo, la creencia de muchos europeos de la época (¿y de hoy?), según la cual los africanos fueron maldecidos, por tanto han sido establecidos para ser siervos y esclavos de otros. Esas creencias y convicciones fueron uno de los factores importantes que fomentaron una forma de poder y complejo de superioridad de los europeos, para subyugar, dominar y conquistar a muchos pueblos del mundo, entre los cuales los africanos⁵⁶.

Otros autores que han estudiado el tema argumentan que la razón del porqué de la esclavitud de los africanos podría ser rastreada en el encuentro entre europeos y africanos que data de muchos siglos antes del encuentro entre europeos y el “Nuevo Mundo”. La trata de esclavos africanos siguió después de esos encuentros. Hablando justamente de esa trata, esos autores opinan que históricamente ese asunto está ligado a la expansión imperial de los monoteísmos mahometano y cristiano. Pues “tan sólo diez años después de la muerte del Profeta Mahoma, en 642, los fieles mahometanos conquistaban Egipto, comandados por Omar, estableciendo el Califato. Se iniciaba la provisión africana de esclavos ‘negros’. En el año 711, con la conquista árabe de España, llega a la península la esclavitud negra”⁵⁷. Así se

⁵⁵ Génesis 9,18-27. Llamen la atención las imprecaciones y bendiciones que hace Noé a sus hijos: “¡Maldito sea Canaán (entiéndase Cam)! ¡Siervos de siervos sea para sus hermanos!” Y después dijo: “¡Bendito sea Yahvé, el Dios de Sem, y sea Canaán esclavo suyo! ¡Haga Dios dilatado a Jafet; habite en las tiendas de Sem, y sea Canaán esclavo [el subrayado es mío] suyo!” (vv. 25-27). De ahí quedó establecido que los descendientes de Cam (ancestro de los africanos) serán siervos o esclavos de sus dos hermanos Sem (ancestro de los israelitas y, por extensión, ancestro de los asiáticos) y Jafet (ancestros de los europeos). Véase también la obra del camerunés Antoine Letembet-Ambilly, *L'Europe inculpée*, Éd. Clé, Yaoundé-Cameroun, 1977; y Diop, Anta, Cheikh, *Nations nègres et culture (2è édition)*. “*De l'antiquité Nègre-Égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*”, Présence Africaine, Paris V, 1979.

⁵⁶ Cfr. Hanke, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo; Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Mexico : SEP., 1974.

⁵⁷ Melgar, B., R.&González M.,J.L, *Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana*, Ed. Dabar, México, 2007, p.31. Cabe aclarar aquí que este hecho fue como el preludio directo de lo que después iba a consolidar ideológica e históricamente la trata. La cuestión que vimos en las páginas anteriores acerca de si existió o no la esclavitud en África subsahariana, está sobre todo relacionado a la institución del sistema esclavista como modo de producción de riqueza. Suceso que ha sido estudiado

inició una presencia negra en Europa. Los esclavos de aquel entonces eran más que nada trabajadores domésticos. Y fueron ellos los primeros en llegar a la tierra americana cuando el rey Felipe II autorizó a españoles cruzar el atlántico para empezar la conquista y, después, la colonización del Nuevo Mundo.

Es a partir de la expansión de los mahometanos y de los cristianos que se van a incrementar los intercambios entre europeos y africanos. Empero, la base de estos intercambios será, fundamentalmente, los negocios. Los primeros ofrecían algunos productos como sal, ropa, hierro, armas de fuego; y los segundos, marfil, madera, oro y otros productos del campo. En ese ámbito, los europeos comenzaron a explorar cada vez más África. Pero, bien sabemos que en aquel entonces (la segunda mitad del s. XV) existían muchos reinos e imperios muy bien organizados que no permitían que los europeos entraran en el “África profunda”. Eran los reyes y sus lacayos quienes controlaban la trata de los esclavos y dictaban las reglas del juego. También eran ellos quienes decidían a quién entregarle a los blancos y a quién no; por ejemplo, cuidaban mucho de no entregarles demasiadas mujeres, con la finalidad de poder guardar una “cantidad suficiente” para satisfacer la demanda de la poligamia, la cual era autorizada tanto por el Islam como por la tradición africana⁵⁸. Aparte, retomando a autores como Lovejoy⁵⁹, podemos acertar que no les convenía mucho a los europeos comprar una igual proporción de mujeres y hombres africanos, pues ellos necesitaban de inmediato a una mano de obra fuerte para los duros trabajos en distintas plantaciones. En este sentido, no sería descabellado pensar que la compra de más hombres que mujeres les “convenía” a ambas partes contratantes. Sin embargo, habrá que matizar un poco este punto, ya que no se puede descartar, como lo

por autores como Walter Rodney, Eric Wolf, entre otros, y que se dio mucho después de la conquista del norte de África y de la península ibérica por los mahometanos.

⁵⁸ Me refiero a unos trabajos del “*Actes du colloque national: La traite négrière, l’esclavage et leur abolition: mémoire et histoire*” Paris, le 10 mai 2006. Disponibles en el sitio web: www.eduscol.education.fr/forensactes

⁵⁹ *Op. Cit.*

advirtió Philip Curtin⁶⁰, el hecho que esa situación variara de un período a otro, porque las mujeres representaban una oportunidad para reproducir *in situ* la mano de obra esclava.

Hay otras razones que han comentado otros autores, relacionadas primero con la muy antigua práctica de la esclavitud y, luego, con el contexto histórico y la particularidad de los africanos.

Siguiendo la reflexión de Eric Wolf⁶¹, se destaca que la esclavitud y/o el tráfico de seres humanos son más antiguos que la trata negrera. Ya en el primer milenio después de Cristo, por ejemplo, Europa dio esclavos a los musulmanes y a los bizantinos; y sobre todo durante las Cruzadas, los musulmanes esclavizaron a los cristianos y viceversa. Según nuestro autor, esta norma continuó en la península ibérica hasta el fin del siglo XV. También se sabe que en el siglo XIII los genoveses y venecianos empezaron a importar esclavos turcos y mongoles que les llegaban por Tena, sobre el Mar Negro, y la mayoría de los esclavos importados a Europa durante el s.XIV fueron eslavos y griegos. Los ejemplos abundan para demostrar que había esclavos no africanos. Pero, para volver a la pregunta que nos preocupa ahora, primero debemos asentar el hecho que, aunque la esclavitud era una práctica muy antigua y muy extendida en el mundo conocido hasta entonces, la esclavitud y la trata de millones de africanos fue un hecho único en la historia de la humanidad. Pues, en términos generales, los esclavos africanos tuvieron un trato muy diferente y mucho más cruel que los esclavos no africanos⁶². Tan sólo las actas de compra-venta ya resultan ilustrativas a ese respecto. Se hablaban de “toneladas de ébanos”, “costales llenos de huesos”, “mercancía humana”, etc. Wolf presenta

⁶⁰ Cfr. Curtin, Philip, *The rise and fall of the plantation complex: essays in Atlantic history*, Cambridge University, New York, 1990.

⁶¹ Wolf, Eric, R., *Europa y la gente sin historia*, FCE, México, 1987, pp. 240-282. Cabe señalar aquí que uno de los que influyeron a Wolf, fue el guyanés Walter Rodney.

⁶² Aguirre, Beltrán, G., *La población negra de México. Estudios etnohistóricos*, FCE, México, 1989, p.185.

algunas razones para explicar, a su modo, el porqué de la esclavización de los africanos⁶³.

Primero habla de conceptos mercantilistas sobre la conservación de la fuerza de trabajo interna que pudo haber jugado un papel preponderante. En efecto, entre esclavos europeos sometidos a servidumbre por tiempo limitado y esclavos africanos vitalicios, la opción era clarísima. Ese autor nos recuerda que a los esclavos europeos los podían esclavizar legalmente nada más por un tiempo bien limitado. Este aspecto pone al descubierto el racismo como un factor imprescindible en la esclavización de los africanos.

Respeto de las poblaciones nativas, el autor arguye que tampoco fueron exentas de esclavitud; Resalta, por ejemplo, el hecho que los españoles no tuvieron escrúpulos para esclavizar a los indios, principalmente en la primera fase de su colonización en el Caribe.

Pero aún nuestra pregunta sigue de pie: ¿por qué entonces los esclavos africanos? Siguiendo con su reflexión sobre esta pregunta, Wolf indica que se aduce como razón para explicar la preferencia por los esclavos africanos que por los americanos nativos, el hecho que los primeros eran mejores trabajadores y más confiables. Esto ilustra bien el que hacia 1720, los esclavos africanos valían más que los esclavos indios. Otra razón que avanza nuestro autor es que los colonos ingleses temían que esclavizar a los indios los malquistaría con sus aliados americanos en las guerras que libraban contra españoles y franceses; en esta línea, también debería considerarse el apoyo que los indios les brindaban a los ingleses, cuando se daban a la tarea de “cazar” y devolver los esclavos fugitivos a sus dueños ingleses. Este aspecto es importante y, en nuestra opinión, está relacionado con el otro que evoca el mismo autor: los indios se podrían escapar fácilmente, ya que estaban en su territorio y tenían apoyo de su grupo, mientras los africanos no estaban en su territorio nativo, no eran del mismo grupo

⁶³ *Ídem.*

étnico, tampoco podían esconderse o escapar fácilmente, porque el color de su piel los “delataba”⁶⁴. Todo lo aquí dicho son unas de las razones; pero según Wolf, la mayor razón vendría siendo la toma de Constantinopla por los otomanes en 1453 y el siguiente bloqueo turco de las rutas de comercio hacia el este, que le cortó al Mediterráneo occidental la fuente de esclavos del Mediterráneo oriental y los alrededores del Mar Negro. Asevera el autor que por aquellos días, empezaron los portugueses a tomar los esclavos a lo largo de los litorales occidentales de África; serán seguidos después por los franceses, holandeses e ingleses.

Todo lo que acabamos de desarrollar, muestra a suficiencia que hubo múltiples razones para esclavizar a los africanos. De ahí tenemos que evitar algunas visiones reivindicativas y/o defensivas de una parte o de otra. Por ejemplo, decir que “rechazamos todo tipo de connotación racial que determine una preferencia de los esclavistas por los africanos”, se entiende en el sentido de que la problemática racial es decimonónica y, como bien lo señaló un estudioso cubano⁶⁵, la esclavitud de africanos no se basa en un racismo, pero el racismo hunde sus raíces en la esclavitud. Pero, decir que “se esclavizaron a africanos porque África era el mercado de mano de obra disponible, barato y cercano: cuando las condiciones varían, en el siglo XIX, se traen chinos e indios orientales, aparte de otros intentos esclavizadores hechos en menor escala”⁶⁶, sería, a nuestro modo de ver, una visión muy limitada – pensando sobre todo en la historia de larga duración – de todas las razones conscientes, inconscientes y/o ignoradas de la esclavización de los africanos.

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ Morales, Salvador, *Conquista y colonización de Cuba. Siglo XVI*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1984, p.43. Citado en Martínez, Montiel, L.M. (coord.), *La presencia africana en México*, p. 468.

⁶⁶ Martínez, M., Alfredo, en Martínez, M., Luz María (Coord.), *La presencia africana en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994, p.562.

2.1.4. Los albores de la esclavitud africana en Nueva España

Según Aguirre Beltrán, los primeros africanos a arribar a las tierras de la Nueva España, llegaron con Hernán Cortés para la enorme labor de la Conquista, en 1519⁶⁷. Cortés traía cuando menos uno negro a su servicio – llamado Juan Cortés –; y algunos de sus acompañantes, entre ellos Juan Núñez Sedeño, cargaban otros⁶⁸. Muchos de estos negros fueron traídos de las Antillas y pasaron con sus amos que buscaban, en Tierra Firme, campo más propicio a sus ansias de rápido enriquecimiento⁶⁹. Aparte de estos negros *latinizados* en las islas, otros llegaron a México conducidos directamente del Viejo Mundo. Lo hacían al favor de licencias otorgadas por el rey a los numerosos empleados que pasaban a la Nueva España a ocuparse de su administración⁷⁰.

Pero la esclavitud de los africanos se intensificó e institucionalizó después de la Junta de Valladolid (15.08.1550), donde se dio la controversia humanística entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, en torno a la cuestión de la conveniencia o no de seguir esclavizando a los indios⁷¹. Lo anterior debido a los excesos cometidos por los conquistadores españoles sobre los pueblos autóctonos del llamado Nuevo Mundo. Fray Bartolomé de Las Casas fue quien propuso, por primera vez, la conveniencia de utilizar a esclavos negros para sustituir a los maltratados indígenas cuya población se había diezmado a causa de la sobreexplotación. Esta postura abrió la vía a la llegada de más africanos y a su esclavización cruel; situación que después lamentaría Fray Las Casas⁷².

El debate polémico entre los “humanistas” españoles (Las Casas, Sepúlveda...) desembocó en el fomento de la trata de esclavos negros,

⁶⁷ Aguirre, Beltrán, *Op. Cit.*, p.19.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ Cfr. De Las Casas, B., *Historia de las Indias*, ed. André Saint-Lu, Caracas, 1986; León-Portilla, Miguel, *El reverso de la conquista*, 7ª ed., México, Joaquín Mortiz, 1980.

⁷² *Ibidem*, p.83.

que el rey de España impulsó al conceder las primeras licencias para transportar a negros al “Nuevo Mundo”, sobre todo a las Islas de La Española (actual República Dominicana y Haití), Cuba, Jamaica y Puerto Rico. Esto fue el inicio de la denominada trata de negros, que luego se convirtió en una “emigración transoceánica forzada de mayor magnitud que registra la historia [humana]”⁷³. Pero, antes de la “Junta de Valladolid” (el debate entre Sepúlveda y Las Casas), que se llevó a cabo en 1550-1551, se menciona ya la presencia de africanos en el continente americano. Según María Luisa Herrera Casasús, desde 1501 ya se hace mención de la introducción del africano en las Antillas como esclavo doméstico de los inmigrantes españoles, y el tráfico negrero se inició en Santo Domingo en 1505, cuando el rey Fernando, el Católico, envió 17 negros destinados al laboreo de sus minas de cobre⁷⁴. Siguiendo esta línea, podemos deducir que los primeros esclavos negros que arribaron a la Nueva España fueron traídos de las Antillas por los conquistadores. Se hace siempre mención del esclavo negro (Juan Garrido) que acompañaba a Hernán Cortes en su expedición en la Nueva España, como uno de los primeros negros que arribaron a la tierra novohispana, y quien fue el primero en sembrar trigo en las tierras americanas. Nuevas investigaciones no dudan en hablar también de “negros conquistadores”, porque en muchas expediciones de conquista de los pueblos originarios, los españoles solían ir con algunos “negros” que, muchas veces, eran imprescindibles en la toma de pueblos o ciudades indígenas⁷⁵.

Hablando estrictamente de la “Trata de africanos”, se fija su inicio cuando se celebró, en España, un contrato monopolista para la importación de esclavos a las Indias, concertado entre la autoridad real y los alemanes Heinrich Ehinger y Hieronymus Seiler; éstos debían

⁷³ Rojas, Garcidueñas, José, *Vitoria y el problema de la conquista en derecho internacional*, México, Centro de Investigaciones Humanísticas-Escuela de Filosofía y Letras, Universidad de Guanajuato, 1984, pp. 40-41.

⁷⁴ Herrera, Casasús, M.L., en Martínez, M., Luz María, *Op. Cit.*, p.480.

⁷⁵ Cfr. Restall, Matthew, “*Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica*”, en De la Serna, H., Jean Manuel, “Pautas de convivencia étnica...”p.17ss.

transportar al nuevo continente 4,000 negros en un plazo de cuatro años. Sin embargo, de esa cantidad, sólo lograron introducir 2,500 y, de ellos, algunos se destinaron a la Nueva España. Después del primer asiento hubo otros más, así como múltiples licencias⁷⁶.

Los africanos llegaban por dos puertos principales de la Nueva España: Veracruz y Campeche⁷⁷. De ahí los dispersaban por todo el territorio novohispano, inclusive allende de la Nueva España. En el libro “La presencia africana en México”, que coordinó Luz María Martínez Montiel, se encuentran varios trabajos que nos dan cuenta de esa dispersión de los africanos en el territorio novohispano. Desde el sur de Nueva España hasta el norte, pasando por los litorales orientales y occidentales, se encuentran africanos interactuando con los dos principales grupos de los pobladores de ese territorio (los pueblos originarios⁷⁸ y los españoles). Se encuentran sobre todo trabajando en las minas (Zacatecas, Guanajuato y Taxco, Guerrero); en la agricultura de cacao, coco, algodón, añil y caña de azúcar (Veracruz, Tabasco, Oaxaca, Michoacán, Colima...). Los ingenios azucareros fueron los máximos acaparadores de la fuerza productiva esclava; los más grandes llegaron a tener hasta 150, 200 o más esclavos⁷⁹. En las grandes ciudades de la Nueva España, se encontraron también un buen número de esclavos que vivieron juntos con sus amos o muy cerca de ellos, trabajando como sirvientes o en otros oficios menores como de criados, zapateros, sastres, cocheros, etc. Así que encontramos a estos “esclavos

⁷⁶ Aguirre, Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio Etnohistórico*, México, FCE, 1989, pp.20-21.

⁷⁷ Según Aguirre Beltrán (*Ibidem*, p.32), “los puertos de entrada en las Indias eran pocos [...] solamente Veracruz, en el Atlántico, gozaba de este privilegio, que tendía a asegurar el monopolio colonial. Sin embargo, durante los primeros años de esta centuria [siglo XVI] y excepcionalmente en la segunda mitad de la centuria siguiente [siglo XVII], Pánuco y Campeche fueron abiertos a este comercio. Fue hasta fines del siglo XVII cuando el puerto mencionado en último lugar adquirió plenamente el derecho de recibir negros y demás mercaderías. Esta limitación, como es fácil suponer, favoreció el contrabando por los puertos excluidos de la trata”.

⁷⁸ Junto con otros términos como “pueblos nativos”, “pueblos autóctonos”, e “indígenas”, utilizaremos indistintamente este término (“pueblos originarios”) más actual y que hace más hincapié en la dimensión temporal, que el término “indios” que ha tenido una connotación racista.

⁷⁹ Chávez, Carbajal, M.G., en Martínez, M., Luz María, *Op. Cit.* 86.

urbanos” en las ciudades de Antequera (actual Oaxaca), Guadalajara, Puebla, México, Querétaro, Zacatecas, etc. En algunas ciudades, a veces, los africanos eran más numerosos que los españoles e inclusive que los nativos o indígenas. Es el caso, por ejemplo, de la Ciudad de México donde, entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del XVIII, los africanos llegaron a un número superior que el de los españoles⁸⁰; y en el censo de 1753, su número era superior a los indígenas⁸¹. Esos africanos – tanto urbanos como rurales – no vivían aislados de los demás grupos (blancos españoles y nativos de Nueva España), pues pese a que la ley de separación de las dos repúblicas (de españoles y de indígenas) quería evitar el contacto y cruzamiento entre las “castas”⁸² y los españoles, en vista de guardar el orden de la colonia o, como han comentado otros estudiosos del tema, en vista de guardar la jerarquía dentro del sistema colonial, que favorecía más al blanco español que a las demás castas, la interacción entre los tres principales grupos de los que constaba la colonia, era inevitable⁸³. Pues, por ejemplo, en el caso de Oaxaca, Chance apunta que

“muchos estudios reconocen correctamente que las líneas de división entre las varias categorías socio-raciales nunca fueron impenetrables y que siempre había existido algo de movimiento, han insistido en que la jerarquía de clases, encuadrada en el sistema de castas, siguió siendo la base de la estructura social hasta el final del periodo colonial”⁸⁴.

En otras palabras, siendo la línea divisoria entre “castas” y españoles muy porosa, muchos sujetos que hacían parte de las “castas”, podían valerse bien de ser español o criollo y evitar ser catalogados o identificados por su apariencia física, asimismo podían bien evadir el pago de impuestos a la Hacienda Real. Casos parecidos se

⁸⁰ Aguirre, Beltrán, *Op. Cit.*, p.234.

⁸¹ Velázquez, G., María Elisa, en De la Serna, H., Juan Manuel (coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, CCyDEL/UNAM, México, 2005, p.337. La autora de este artículo (María Elisa Velázquez Gutiérrez) advierte que los datos arrojados por ese censo debe ser tomado con cautela, porque de los siete cuarteles que componían la capital virreinal, sólo se censaron tres.

⁸² Entiéndase toda la gama de mezcla racial que se dio durante la colonia, y que muchas veces ocupaba el último peldaño de la sociedad colonial.

⁸³ Chance, Keron, John, *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982, p.226.

⁸⁴ *Idem.*

encontraron también en Michoacán (Carbajal, en M. Montiel, 79:1994) y en otras regiones del México colonial. En el ya referido censo de 1753, por ejemplo, es notorio el número de las personas censadas que se ubicaban en la categoría “sin especificación de calidad”. Esto nos está indicando que en ese entonces ya había bastante mezcla o cruzamiento entre los tres principales grupos, de tal forma que ya empezaba a ser difícil determinar bien el origen étnico de las personas censadas, o también se podría pensar en el oscurecimiento del origen étnico, por el simple hecho que, para algunas personas, callarlo era más conveniente que decirlo. Lo cual nos está resaltando la complejidad de la realidad socio-racial en la época colonial, donde el mestizaje se presenta como el punto nodal de la misma.

2.2. El mestizaje mexicano

2.2.1. Antecedentes en la península ibérica

Como ya hemos visto, los primeros africanos que arribaron a las tierras americanas eran africanos hispanizados y cristianizados. Lo cual nos indica que mucho antes del “descubrimiento” de América, ya había africanos que estaban viviendo en la península ibérica. Así lo señala Carmen Bernand: “Desde fines del siglo XIV esclavos negros vivían en Sevilla, donde la mezcla racial era corriente, concentrados mayormente en los barrios de san Bernardo y de Triana. Todos eran cristianos e hispanizados, y constituían la mayor comunidad esclava de España”⁸⁵.

Esos africanos convivían con los ibéricos, por lo que la mezcla entre ellos y los últimos era inevitable. Esto fue evidentemente lo que se repitió en las tierras americanas, como bien lo apunta María Cristina Navarrete:

⁸⁵Bernand, Carmen, “*Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*”, Fundación Histórica Tavera, Madrid, 2001, p.17.

“Los fundamentos de la miscegenación que se dio entre el hombre blanco y la mujer negra en el Nuevo Mundo deben buscarse en territorio español. En Sevilla en momentos del descubrimiento había más población producto de combinaciones con esclavas negras que población blanca. Esto comprueba que españoles y portugueses no fueron reacios a mezclarse con mujeres negras”⁸⁶.

No es nuestra tarea ahora indagar sobre cómo se dieron esas mezclas en España antes que empezaran la conquista y la colonización españolas en América. Pero sí nos parece importante reflexionar sobre ese hecho de mestizaje “pre-americano”, puesto que fue un mismo hecho, pero practicado en dos mundos distintos y en dos situaciones distintas.

Los africanos llegaron “oficialmente” a la península ibérica con la invasión de los mahometanos, en el siglo VII. De ahí empezó el mestizaje no sólo con los árabes quienes los llevaron, sino también con los lugareños (sobre todo sevillanos y andaluces) con los que tuvieron más contacto. En ese contexto, los africanos fueron más siervos que esclavos, hicieron parte de la familia de sus amos. Sería interesante investigar sobre cómo se dieron los contactos físicos, emocionales y sexuales que llevaron al mestizaje. Nuestra curiosidad radica sobre todo en saber si las razones de la mezcla que se gestó en el contexto ibérico, fueron las mismas que las que prevalecieron en el tiempo de esclavitud en el “Nuevo Mundo”. Estas inquietudes rebasan el propósito de esta reflexión, no obstante podemos insinuar algunas hipótesis que nos parecen razonables para el caso del mestizaje “pre-americano”.

- Por su condición de cautivos, los africanos estaban en posición desventajosa, en comparación tanto con quienes los llevaron (mahometanos) como con quienes los recibieron (españoles).
- En dicho contexto, no sería descabellado pensar también en alguna forma de violencia (física o simbólica) de los amos hacia sus esclavas, que pudo haber “promovido” el mestizaje.
- Hubo cierta atracción física previa entre los africanos y los otros con quienes se mezclaron.

⁸⁶ Navarrete, M.C., en De la Serna, *Op. Cit.*, p.311.

- ¿Fue el mestizaje intenso entre los africanos y grupos minoritarios (mahometanos, judíos...) o con grupos mayoritarios (los españoles)?

La reflexión sobre estas hipótesis arrojaría alguna luz sobre el mestizaje que se dio en América, pues los africanos llegaron a este continente, primero en la condición de siervos de españoles, luego como esclavos. El estatus de esclavo cambia drásticamente la situación inicial del de siervo, y hay otro actor que entra en la dinámica: el nativo americano. De todas maneras, la dinámica anterior queda salvaguardada: el amo español se convierte en dueño; mientras el siervo africano, en general, es convertido en esclavo.

2.2.2. Convivencia interracial en la Nueva España

El título de un artículo de María Elisa Velásquez (Juntos y Revueltos...)⁸⁷ es muy sugerente con respecto al punto sobre el cual reflexionaremos ahora, pues la llegada de los españoles a las tierras americanas y, con ellos, la llegada de los africanos como sirvientes y/o esclavos, modificaron la configuración de la población de los pobladores del continente americano. A pesar de la ley de separación de las “repúblicas” de indios y de españoles, la convivencia entre los tres grandes grupos que componían la Nueva España (indígenas, españoles y africanos) era inevitable. De ahí la sugerencia muy atinada de María Elisa Velásquez de “juntos y revueltos” que viene a contradecir la famosa actitud colonial de “juntos pero no revueltos”.

Si pensamos en las razones que impulsaron a las poblaciones a ir en contra, por así decirlo, de esa actitud socio-política, se destaca primero lo que acabamos de reflexionar arriba sobre el mestizaje “pre-americano”. O sea, el que la convivencia interracial en la península, antes del “descubrimiento” de América se repitiera, de una forma u

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 331-346.

otra, en el continente americano. Podemos imaginar que a muchos peninsulares no les era nada extraño vivir juntos con los indios y los africanos. Por otro lado, por ser los últimos sus sirvientes y esclavos, eran considerados como propiedades de los españoles. Pero, aunque eran propiedades, eran humanos. Los dueños-amos españoles no podían relacionarse con ellos como si se relacionaran con un árbol o un animal, porque ellos hablaban, tenían sentimientos, tenían la consciencia de que eran esclavizados y que los españoles eran sus dueños, producían racionalmente, amenazaban, la gran parte de la economía de la colonia dependía de ellos.

Por su parte, los pueblos nativos americanos eran también indispensables en la colonia. Tenían la tierra y producían bienes de consumo; ellos conocían bien el lugar donde vivían y que los españoles codiciaban para dominarlo y colonizarlo. Como bien lo demostró William Taylor⁸⁸, los indios (de México central y de Oaxaca) contribuyeron mucho, a la economía colonial, con sus producciones, sobre todo la del pulque, cuyos impuestos fueron importantes en la construcción de obras públicas. En el plano de las necesidades más legítimas de todo ser humano, los indios jugaron un papel fundamental en lo reproductivo, pues con la escasez de las mujeres españolas, las mujeres indias fueron buscadas para “suplirlas”.

Lo anterior nos muestra que era prácticamente imposible, en ese contexto, que se acatara la ley de separación. Chance lo ilustra bien cuando dice que “se ha reconocido, desde hace mucho tiempo, que la discrepancia entre la teoría y la práctica, la política y la acción, es fundamental para la comprensión de las sociedades coloniales”⁸⁹. Entonces, ¿Cómo evitar la convivencia y la interacción entre estos grupos humanos que se “necesitaban” mutuamente? Era prácticamente un absurdo pretender la separación rigurosa de estos grupos involucrados en la dinámica de la vida colonial. Aunado a esto, las leyes

⁸⁸ Taylor, William Bayard, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, FCE, México, 1987, 296p.

⁸⁹ Chance, p.226.

venían del monarca que vivía en el otro “mundo” y que no tenía contactos con sus súbditos más que a través de sus intermediarios; aparte de esto, debemos tener en cuenta la actitud laxista de muchas de las poblaciones coloniales ante las leyes y prohibiciones. Nos llama la atención, en este punto, encontrar esa anotación en la mayoría de los autores que han trabajado la historia colonial en América Latina.

¿Esa convivencia fue la misma en el campo y en la ciudad? Contestar a esa pregunta implica argüir sobre la problemática de delimitar qué es la ciudad y qué es el campo, durante la época colonial. Se puede entender como campo no sólo el lugar donde hay plantaciones sino también el lugar que es considerado como rural, o sea, el lugar donde vive gente cuyo modo de vida gira principalmente en torno al cultivo y a la crianza del ganado; mientras la ciudad se entendería, en términos generales, como aquel lugar donde el modo de vida se vuelca más hacia la producción de bienes manufacturados o elaborados y de servicios relacionados con la burocracia. Mas estas definiciones quedan muy limitadas cuando pensamos, por ejemplo, en dónde ubicaríamos los lugares donde se trabaja en las minas, o en cómo explicaríamos el modo de vida de aquéllos que se dedican a la crianza de animales en una ciudad o de aquéllos cuyo trabajo consiste en fabricar productos manufacturados en el campo. Así, vemos que no podemos poner límites muy estrictos entre la ciudad y el campo.

Habiendo esclarecido un poco esa problemática, pensamos que la convivencia entre las poblaciones coloniales era distinta según que se tratara de la ciudad o del campo. Por la misma dinámica de la ciudad y por el tipo de trabajo que se hacía, los distintos grupos que vivían en ella tenían más posibilidad de contactos entre sí que sus homólogos del campo. Carmen Bernand habla, por ejemplo, del vagabundaje en las ciudades hispanoamericanas. Da ejemplos de esclavos que se movían mucho por las calles, lo que les brindaba un espacio de libertad, y un

cierto anonimato, limitado por la visibilidad del color⁹⁰. Y no estaban sólo los esclavos, la misma autora habla de africanos libres y mulatos, indios y españoles (sobre todo pobres, los famosos “chapetones”) para quienes esos esclavos significaban una competencia para la contratación en trabajos jornaleros. Es sabido también que en la ciudad había más manumisión y demandas de esclavos contra sus dueños, que en el campo, porque los esclavos sabían más de sus derechos que sus congéneres que vivían en el campo. Sin embargo, esto no significó que no hubiera algunas similitudes de reacciones y actitudes entre los esclavos de la ciudad y los del campo. Los recurrentes casos de los quilombos en Brasil y de las comunidades palenqueras en países como Colombia⁹¹ son ejemplos suficientes para ilustrar la férrea resistencia de los esclavos africanos a su situación deshumanizante.

Pero, siendo la convivencia interracial un punto nodal en la comprensión del proceso del mestizaje, nos llama la atención aquí, lo que plantea María Elisa Velázquez en su ya mencionado artículo. Según la investigación que hizo desde el censo de 1753, en la ciudad de México, la autora constata que, en la segunda mitad del siglo XVIII, hay muchos casos de españoles, negros, mulatos e indios que viven juntos de tal manera que se podía ya hablar de la creación de un nuevo orden familiar. Lo expresa en los siguientes términos:

“En plazas, mercados, cocinas o atrios, indígenas, españoles y africanos, así como los descendientes de la mezcla entre estos grupos convivieron cotidianamente creando una cultura propia y un sistema social que la historiadora Pilar Gonzalbo ha caracterizado como un nuevo orden familiar, heterogéneo y distinto del europeo construido con las aportaciones de la legislación castellana y las normas cristianas”⁹²

⁹⁰ Bernand, *Op. Cit.*, p.15. Es importante subrayar que, según esta autora, era imposible que los africanos, ya sea libertos o esclavos, pasaran desapercibidos en una sociedad donde el color negro tenía el estigma de la esclavitud.

⁹¹ Cfr. Price, Richard, *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, Siglo XXI, México, 1981; Borrego, Plá, María Carmen, *Cimarrones y Palenques en Cartagena de Indias a Finales del siglo XVII*, Escuela de Estudios-Hispanoamericanos, Sevilla, 1973.

⁹² Velázquez, M.E., en De la Serna, *Op. Cit.*, p.332.

La misma autora señala también que el número de mujeres de ascendencia africana era casi el doble de sus semejantes varones⁹³. Lo cual nos lleva a plantear dos reflexiones: cuál era el papel de la mujer africana en el mestizaje, y cómo entender ese papel con la desproporción numérica de las mismas en el campo y en la ciudad. A partir de su posición como mujer y esclava, la mujer de ascendencia africana tuvo un papel determinante, tanto para la supervivencia de la esclavitud como para el desarrollo del mestizaje. En efecto, era muy común, durante la época colonial, encontrar a muchas madres solteras. Esto no era sólo un fenómeno que les pasaba a las mujeres de ascendencia africana. Al contrario era algo generalizado con algunas variantes; sin embargo, como bien lo apunta María Chávez Carbajal, “las diferencias más marcadas se dieron con las mulatas, mestizas e indígenas que conformaban buena parte de la clase social más baja; eran las protagonistas principales en la mayoría de los casos de incestos, violaciones, solicitaciones, ‘malas amistades’ o bigamias”⁹⁴. Lo cual hace pensar en una forma de dominio que imperaba en las relaciones interpersonales, y un cierto relajamiento de las costumbres que había posibilitado también el mestizaje. Autores como Chance y Carroll han demostrado en sus investigaciones que las “castas minoritarias” (negros, mulatos y mestizos) eran más propensas a la exogamia que la población autóctona y los españoles. Hablando del grupo afrodescendiente en general, eran más comunes las uniones con varones y mujeres indios y españoles de “clase” baja. Cuando los varones de la ascendencia africana se casaban fuera de su grupo, lo hacían sobre todo con mujeres indias o mulatas; en cuanto a las mujeres de la ascendencia africana, sus uniones exogámicas ocurrían más con españoles y mulatos que con indios⁹⁵. Ellas tuvieron más hijos

⁹³ *Ibidem*, p.337.

⁹⁴ Carbajal, Chávez, M.G.,(coord.), *El rostro colectivo de la Nación Mexicana*, Instituto de Investigaciones históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997, p.41.

⁹⁵ Patrick Carroll, *Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la “raza cósmica”: una perspectiva regional*. In “Historia Mexicana”, Vol. XLIV, Julio, 1994-Junio, 1995; El Colegio de México, México, 1995, pp. 410-411. Véase también Chance, *Op. Cit.*, p.171.

con españoles que sus semejantes varones con españolas. Y la mayor parte de los casos, eran hijos fuera del matrimonio, o sea hijos ilegítimos. De ahí su importancia capital en el desarrollo del mestizaje en América Latina. Pues, esos hijos (la mayor parte ilegítimos) que eran llamados despectivamente “mulatos”, serán, junto con los mestizos (los hijos e hijas que nacen de la unión entre españoles e indias⁹⁶), los actores principales del mestizaje no sólo en México, sino también en la mayoría de los países hispanoamericanos.

2.2.3. Los mulatos y mestizos como factores clave del mestizaje

Se ha discutido bastante sobre las razones y circunstancias de las uniones entre españoles y las “castas”. Las opiniones divergen según la perspectiva donde se sitúan los investigadores. De las opiniones más difundidas y más simples, se destacan, según nuestro punto de vista, las que versan sobre la escasez de las mujeres blancas y la violación y/o unión ilegítima con las esclavas, por parte de los españoles, o el deseo de blanquearse, por parte de los negros e indios. Es un hecho que eran varones la mayor parte de los peninsulares que cruzaban el Atlántico para establecerse en el “Nuevo Mundo” eran varones. Esos varones no tenían todos un mismo estatus social, había ricos y pobres. Nos podemos imaginar en un ambiente donde las mujeres blancas eran escasas, era normal que se desatara una cierta lucha, entre varones españoles, para conquistarlas; y en esa lucha, los blancos pobres o de estatus más bajo, eran lógicamente los perdedores. Es justamente lo que señala Carroll, en el caso de Jalapa, cuando dice que “las mujeres blancas peninsulares se adscribieron más estrechamente al sistema de castas que los hombres del mismo grupo”. El mismo autor argumenta que ese hecho “provocó que en ese momento del periodo colonial, más

⁹⁶ Aguirre Beltrán (*Op. Cit.*) los llama “euromestizos”.

varones españoles buscaran compañía femenina en otros grupos”⁹⁷. Muchos de los amos que, en términos generales, tenían un estatus más importante, tuvieron también uniones con las mujeres de “castas”, sobre todo con sus esclavas. Esto era muy “lucrativo” para ellos, ya que los niños que nacían de esas uniones eran también sus esclavos, es decir sus propiedades. Esas uniones fueron un poco ambivalentes: por un lado podemos pensar en la violencia que los amos ejercían sobre sus esclavas para tener relaciones sexuales con ellas, por otro lado, se podría entrever que, dado su situación de esclavas, algunas africanas eran más “flexibles” en cuanto a las “solicitaciones sexuales” de sus amos⁹⁸. Pero, ante esa ambivalencia, los que estaban en posición de poder y, por ende, de ventaja, eran los amos. Por lo que no sería tan descabellado hablar de violencia, ya sea física o psicológica, de los amos hacia sus esclavas.

Hubo otros casos de uniones donde el afecto y la ternura prevalecieron a cualquier factor de coerción. Esas uniones, aunque fueron más comunes entre sectores de españoles pobres, se podían encontrar también entre los españoles de estatus altos. Es el caso, por ejemplo de la ciudad de Tunja, en el reino de Nueva Granada. Una esclava de nombre Magdalena que “declaró que Francisco Freile (un portugués vecindado en la ciudad de Tunja) la había comprado como esclava y durante muchos años tuvo con ella ‘trato y cópula carnal’ [...] Mientras sostuvieron su relación Francisco Freile le manifestó mucho amor, la trataba como persona libre y otorgó en su favor carta de ahorría”⁹⁹.

Otro caso donde los españoles se involucraron con las negras e indias sin violencia, es aquel caso de españoles pobres que llegaban al

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ Cfr. Navarrete, P., María Cristina, *De amores y seducciones. El mestizaje en la audiencia del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII*, en De la Serna, H., Juan Manuel (coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*, CCyDEL-UNAM, México, 2005, p. 309ss.

⁹⁹ Navarrete, P., María Cristina, en De la Serna, Op. Cit., p.321.

continente americano sin licencia real, y que se hallaban en condiciones de inferioridad social. Su integración en la sociedad implicó a menudo la pérdida de un estatus fundado en la raza¹⁰⁰. Estos “chapetones”¹⁰¹ que llegaban casi sin nada y enfermos, muchas veces encontraban “asilo” en las casas de negras o mulatas. Y

“el chapetón que recobraba la salud, agradecido, se casaba con su enfermera o con una de sus hijas. Los que permanecían en la ciudad ‘tan mal casados’ integraban la plebe urbana [...] Para las mujeres de color, casarse con un blanco, aunque fuese miserable, representaba la posibilidad de blanquear su descendencia y de obtener para ellos una “salida” hacia arriba; para los españoles era el precio de la supervivencia”¹⁰².

Esa supervivencia, diríamos, era también compartida, porque en un ambiente donde los blancos eran los dueños hasta de la vida de otras personas, y donde los negros eran los esclavos, es decir personas que apenas disponían de ellas mismas, parecerse al blanco no podía ser sino una búsqueda de supervivencia en ese sistema, donde prácticamente los negros, por sus condiciones de vida, se morían en edades más tempranas que los españoles.

Esta realidad, junto con la práctica del “derecho de vientres”¹⁰³, no alentaba mucho las uniones entre esclavos y esclavas, y, según autores como Navarrete y Bernand, llevó a que muchas mujeres africanas y mulatas se “ejercitaran” en el “arte” de seducción de los blancos. Lo que dejó, hasta nuestros días, algunas estereotipias de corte muy eurocentrista que han considerado a las mulatas como seductoras, “provocadoras” y sensuales.

Todo lo anterior nos está hablando de las circunstancias que propulsaron el proceso de mestizaje en la América española en general. Nos gustaría hacer hincapié en dos principales actores que surgen de esas circunstancias: los mulatos y los mestizos. Sabemos que los

¹⁰⁰ Bernand, p.146.

¹⁰¹ Un español o europeo recién llegado al continente americano.

¹⁰² Bernand, p.147.

¹⁰³ La práctica que consistía en considerar como esclavo o esclava, a toda aquella persona que nacía de una madre esclava.

negros eran los “verdaderos intermediarios” entre los indios y los españoles. Pues, por una parte estaban más cerca de los primeros, por su condición de “castas” y de explotados; por otra parte tenían cercanía con los españoles, por ser jurídicamente sus propiedades. En este sentido, jugaron un buen papel de enlaces entre los dos grupos más renuentes a la exogamia. Pero, los descendientes de los africanos y españoles (mulatos), y de los indígenas y españoles (mestizos) fueron los “motores” imprescindibles de la “industria” donde se forjó el mestizaje en la América española, en general y, en México, en particular. El binomio “mulato-mestizo” se encargó de unir y mezclar a los tres grandes grupos de la colonia (españoles, indígenas y negros). A los mestizos les tocó tender un puente vital entre españoles e indígenas. Mientras a los mulatos les tocó hacer lo mismo entre españoles y africanos. Aparte, este “binomio” tiene una importante característica común, que es la permanente práctica exogámica. La aseveración de Chance con respecto a los mestizos es muy llamativa:

“Los mestizos y castizos (quienes se incluían con los mestizos por ser muy pocos) eran los más heterogéneos de todas las categorías [...] En general, los mestizos tendían más a casarse con personas de posición más baja en la escala de prestigio, que con personas de posición alta (el inverso del patrón seguido por los mulatos) ya que 39 por ciento de los hombres tomaron por esposas a mulatas libres, esclavas o indias”¹⁰⁴.

Y a esto le agrega que “en sentido sociológico, los mestizos no constituían un grupo y su alto grado de exogamia indica que no compartían una identidad común”¹⁰⁵. En otros términos, el papel de los mestizos en la mezcla interracial es indiscutible, sobre todo porque están encargados de llegar a los sectores menos penetrados por el “fenómeno mulato”, como son los castizos y los españoles.

Los mulatos, por su lado, “constituían el único grupo cuyo porcentaje de matrimonios exogámicos no varió durante las décadas estudiadas, anteriores y posteriores a la feria de Xalapa [1772-1778] alrededor de la cuarta parte de los mulatos, tanto hombres como

¹⁰⁴ Chance, p.171.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p.174.

mujeres, continuaron casándose con no mulatos”. Lo cual indica que “ni el apretón de género (el autor se está refiriendo a la escasez de las mujeres blancas o negras) ni el sistema legal (la prohibición oficial de “matrimonios mixtos”) explican por completo el relativamente alto porcentaje de matrimonios entre distintos grupos [...] entre finales del siglo XVI y mediados del XVII”¹⁰⁶. Carroll encuentra otra explicación en la teoría de “escotilla de emergencia” que retoma de la observación de Carl Degler en el escenario de Brasil. Pues, según este último, “una ‘escotilla de emergencia’ social permitió que los esclavos afroamericanos circunvinieran en cierto grado la obligación social que les ataba a la esclavitud y al desamparo dentro de las sociedades iberoamericanas”¹⁰⁷. Esta dinámica social de los iberoamericanos en general, posibilitó, en muchos sentidos, las mezclas continuas entre las castas coloniales.

Esas mezclas trajeron consigo algunas consecuencias, como la multitud de apelativos de mezclas y sus compuestos (castizo, mestizo, morisco, mulato, zambaigo, chino, lobo, etc.) y, por ende, una confusión en la adscripción de la gran parte de la población colonial. Aguirre Beltrán lo expresa en las siguientes palabras:

“La clasificación colonial tuvo que ocuparse especialmente de los productos resultantes de las mezclas de estos grandes troncos [caucasoides, negroides y mongoloides]. Ello naturalmente aumentó las posibilidades de error, de donde resulta lógico que en ocasiones no fuera posible distinguir entre una mezcla y otra, confundiéndose como pertenecientes a una misma categoría los resultados de las combinaciones de blanco y negro, de blanco y mulato, de mulato y mulato o de mulato e indio, en no raras veces. Esta confusión permitió el fenómeno del *pase* de una casta a otra; fenómeno que es necesario enfatizar a cada paso, pues lo consideramos indispensable para comprender contradicciones aparentes que se presentarán al fin del período de la dominación española en México, cuando individuos nacidos de mezclas de negro y de indio aparecen catalogados como españoles americanos. Nos referimos en lo particular al caso de don José María Morelos y Pavón, el héroe máximo de la Independencia mexicana, quien no obstante ser un mulato pardo, en el acta de su nacimiento quedó asentado como individuo de la casta [sic.] española”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Carroll, p.412.

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ Aguirre, Beltrán, Op. Cit., 165.

Estas aseveraciones de Aguirre vislumbran bien una de las debilidades del sistema colonial en la América hispana, en general y, en la Nueva España, en particular. Pues es sabido que la mezcla entre los tres grandes grupos empezó desde el siglo XVI; por lo que llegando al siglo XVIII la población novohispana estaba ya muy mezclada. De ahí que sea cada vez más difícil reconocer, a ciencia cierta, a qué calidad tenían muchos moradores de la colonia. Un ejemplo que bien lo ilustra es el caso ya mencionado del censo hecho en 1753, en la ciudad de México. En ese censo, dice María Elisa Velázquez, “es notable el número de casos en los que está ausente la “calidad” u origen étnico de los censados, lo que demuestra no sólo la distracción de los encuestadores, sino los problemas que enfrentaron para determinar el origen racial en una sociedad étnica y culturalmente compleja”¹⁰⁹. Sería interesante preguntarse por el interés que significaba ese censo, porque si hubo omisión de “calidad” de los censados, esto indica que tal vez no era tan relevante tanto para los censores como para los censados. Lo cual demuestra el grado que había alcanzado el mestizaje continuo, que hizo cada vez más flexible la línea divisoria de las castas. Y en un ambiente donde se iba desdibujando esa línea, el estatus económico empezó a tomar más forma en las reivindicaciones de pertenencia y adscripción de los individuos, de tal manera que mucha gente clasificada como “castas” podía adquirir, ya sea por la compra, el soborno¹¹⁰ o de facto, la calidad más codiciada de español o blanco. Según Chance, se podría entender esa práctica desde otro punto de vista, pues

¹⁰⁹ Velázquez, M.E., *Op.Cit.*, p.335. Aquí no es errado pensar también en la posibilidad de que ya fuera relevante determinar la “calidad” de los “vecinos” de la ciudad, puesto que la mezcla racial había hecho posible el que la línea divisoria de las “razas” se fuera desdibujando cada vez más.

¹¹⁰ Encontramos en el ya citado libro de Carmen Bernand lo siguiente: El 10 de febrero de 1795 se promulgó (¿en Guatemala?) la pragmática de gracias al sacar[sic], que estipulaba que, mediante una cierta cantidad de dinero, un individuo podía comprar la dispensa de su calidad y adquirir la condición de blanco. Por otro lado, esta autora señala que la mención de la calidad que tenía un individuo, figuraba en el registro de bautismos, pero era fácil sobornar al párroco y obtener una identidad más prestigiosa que la de “pardo”, por ejemplo (Véase Carmen Bernand, *Op. Cit.*, pp.152-153). Hasta donde sepamos, no hay datos parecidos para la Nueva España, pero esto no nos exime pensar en la posibilidad de la existencia de esas prácticas.

“la pureza racial era una preocupación importante para los que la podían reclamar – tanto indígenas como españoles – pero la gran población mixta, dependía principalmente de su situación económica para definir su lugar en la sociedad. El conocido adagio brasileño, ‘el dinero blanquea’, habría sido algo natural para muchos residentes de Antequera – tanto en el siglo XVII, como en el siglo XVIII”¹¹¹.

Esa situación de anhelar y/o adscribirse a una calidad “superior” a la suya, es un signo muy claro de la estratificación de las castas que tenía más matices de “clases” que de “razas”. Cuanto más se estaba acercando al fin de la colonia, más se iba desmoronando la división factual de castas, pero no necesariamente se iban desapareciendo los derechos y privilegios de los que, desde tiempos atrás, estaban al mando del aparato político, económico y religioso de la colonia. Así, se puede entender, en la Manifiesto del “Sentimientos de la nación” del cura José María Morelos y Pavón, quien en su artículo quince pregona el fin de la esclavitud y de la distinción de castas, “quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un americano de otro el vicio y la virtud”. El “Sentimientos de la nación” tenía un objetivo muy preciso: el de pensar ya a otra nación diferente, una nación independiente de España, por tanto, una nación que debería romper con los “vicios” de la Metrópoli. Sin embargo, en nuestra opinión, la desaparición de la mención de castas – que de hecho se había venido dando antes del “Sentimientos de la nación” – contribuyó, de alguna forma, a crear una idea falsa de una nación mexicana. Esa idea será desarrollada y consolidada por los pensadores mexicanos de la revolución y posrevolución, quienes forjarían la “nación” mexicana moderna. Ésta será presentada como una nación mestiza que surge de la unión entre lo español y lo indígena.

¹¹¹ Chance, pp. 226-227.

III. LA INVISIBILIDAD DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LA CONCEPCIÓN VASCONCELISTA DEL MESTIZAJE

“El color de mi piel muestra que la línea ha sido cruzada. Alguien cogió a quien no debía haber cogido. Cuando la gente pregunta cuál es mi mezcla, están tratando de averiguar quiénes eran esas personas. Mis orígenes no me persiguen. Me persiguen las actitudes hacia ellos” (Paulse, 1994:49)¹¹²

3.1. La invisibilidad de los afrodescendientes antes de Vasconcelos

Los intelectuales de la posrevolución trataron de llevar a sus últimas consecuencias los logros de la revolución mexicana. Ésta fue, en general, una reacción a la política e ideología basadas en el positivismo científico de la época del porfiriato. En esa época había imperado la visión dicotómica de la sociedad mexicana, la cual se expresaba en términos de “lo atrasado” y “lo civilizado”. Se apreciaba sobremanera a lo europeo occidental como modelo de desarrollo y progreso, en detrimento de lo nacional. Se había instalado un cierta “autodivisión” nacional. Pero como dice el maestro Zea, retomando lo que dijo el senegalés Leopoldo Sedar Senghor:

“Para que una civilización sea mestiza, no es necesario que se autodivida’. Fue ésta precisamente la experiencia del hombre en Latinoamérica a partir del siglo XIX al emanciparse políticamente de sus metrópolis en Europa. Se planteó ya entonces el problema de la autodivisión que se expresa en el dilema ¡Civilización o barbarie! De Sarmiento, ¡Progreso o retroceso! Del mexicano José María Luis Mora y ¡Republicanismo o catolicismo! del chileno Francisco Bilbao. Había que renunciar al propio pasado para realizar un futuro que era ajeno, o negar la posibilidad del futuro para afianzar un pasado ya petrificado. Esto es, negación de lo que se había sido para poder ser lo que no se era¹¹³.

Cabe señalar aquí que esa “autodivisión” no significaba estrictamente un rechazo a la mezcla racial, antes bien lo alentaba.

¹¹² Citado por Mónica G. Moreno Figueroa, “Negociando la pertenencia: Familia y Mestizaje en México”, en Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (ed.), Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina, Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Lecturas CES, pp.403-430.

¹¹³ Zea, Leopoldo, *Negritud e indigenismo* (discurso pronunciado en el Coloquio sobre “Negritud e Indigenismo”, en Dakar, Senegal, África), CELA-FFyL/UNAM, México, 1979, p.20.

Algunos intelectuales y políticos lo alentaban en vista de “mejorar la raza”. Fue el caso de Argentina, donde este aspecto se verificó en la política de permitir y facilitar la inmigración blanca, a fin de “blanquear” a toda la población con el sueño de que cuanto más blanca sea ésta, más civilizada se convertirá. En el caso mexicano, aunque se podría encontrar ideas un poco parecidas, algunos intelectuales y políticos enfatizaban más la “raza mestiza”, enalteciendo sus beneficios y apologizando – en caso de Vasconcelos – su “idoneidad” en vista del advenimiento de una última “raza” mejor que todas, porque será la síntesis de todas las bellezas de las “razas” que hay hasta ahora.

Pero, en ese mestizaje visto desde diferentes ángulos, estarán en juego las identidades indígena y negra o afrodescendiente que estuvieron muy implicados en ese “crisol mestizador” de lo mexicano. La primera será muchas veces tomada en cuenta, aunque a veces para rechazarla; la segunda apenas aparecía en las discusiones, y cuando aparecía, a menudo era para descalificarla o para “dicho sea de paso”. Esto acaso con razón o acaso sin ella, primero porque “a partir del siglo XVIII, el término ‘negro’ se vuelve un apelativo discriminatorio, por lo que su aplicación a la sociedad de origen africano tiene serias dificultades”¹¹⁴. Podríamos pensar irónicamente que era entonces lógico hacer caso omiso de los “negros”, para hacerles justicia, esto es para no discriminarlos. Obviamente no fue así, porque aunado a lo arriba dicho, en ese mismo siglo, dice Chance, “las diferencias entre mestizos y mulatos se ahondaron [sobre todo] en la segunda mitad [del XVII] [...], período en que se procedió a una valoración de la mezcla de indio y español en detrimento de las castas mezcladas con descendientes de esclavos negros”¹¹⁵.

Así que el escenario que se va a presentar más tarde, en cuanto a los “negros” se refiere, retomará desgraciadamente esa visión, porque ya más tarde cuando se trataba de definir la identidad nacional, se

¹¹⁴ Guevara, *Op. Cit.*, p.46.

¹¹⁵ *Op. Cit.*, p.131.

hablará del mestizaje mexicano que, según María Guevara, “ha sido utilizado como un arma ideológica fundacional de México como nación moderna, que por un lado es incluyente de indios y europeos, pero excluye a los inmigrantes de otros continentes, en particular a los africanos que se volvieron invisibles, y por otro lado pretende homogenizar la cultura”¹¹⁶.

Pero antes de hablar de estos últimos, es importante mencionar que aunque los indios eran tomados en cuenta en ese mestizaje, sin embargo no dejaban de causar problemas a la élite de ese entonces, pues teniendo esa élite una visión racial basada en las ciencias biológicas de inspiración lamarckiana, veía en la mezcla la degeneración de la “raza”, la condición del atraso latinoamericano y la perennidad de su desgraciada condición¹¹⁷. Es de recordemos que el naturalista francés Jean-Baptiste Lamarck sostenía la teoría según la cual los rasgos adquiridos a lo largo de la vida por un organismo podían ser transmitidos a sus descendientes.

3.1.1. Francisco Bulnes y la concepción dietética de las “razas”

Algunos intelectuales mexicanos de ese entonces (la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX), pusieron de relieve esas ideas. Es el caso de Francisco Bulnes y Justo Sierra. El primero, uno de los “científicos” del periodo del porfiriato, consideraba que se debía aplicar la ciencia a los problemas del buen gobierno. Es en este sentido que desarrolló un análisis político, económico y sociológico de cepa positivista. Tomó entonces las hipótesis de Lamarck y las aplicó a la noción de “raza”. Piensa que ésa es una categoría que se define a partir de verdaderos grupos de rasgos biológicos codificados. Estos rasgos son

¹¹⁶ *Op. Cit.*, p.220.

¹¹⁷ Azuela, Alicia & Palacios Guillermo (Coord.), *La mirada mirada. Transculturalidad e imaginarios del México revolucionario, 1910-1945*, El Colegio de México/UNAM, 2009, p.223.

susceptibles a las diversas influencias ambientales, la más poderosa de las cuales es la dieta. Por tanto, tiene sentido hablar de rasgos diferenciados por las dietas, puesto que tales rasgos configuran la vida y las posibilidades genéticas de diversos grupos. Hablando de las dietas, Bulnes afirma, en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, que existen tres grandes razas humanas, que se distinguen por su correspondiente dieta, a saber, las razas del trigo, del maíz y del arroz¹¹⁸.

Es interesante este planteamiento, porque de ahí Bulnes explica su visión sobre las “razas” que constituyen la humanidad y, en particular, su visión sobre la “raza” mexicana. Por ejemplo apunta que

“quienes se alimentan de trigo obtienen los nutrientes apropiados para el desarrollo óptimo, lo que hace de ellos ‘la única [raza] realmente progresista’, es decir la única que evoluciona para mejor. Las otras dos razas padecen desventajas derivadas de su dieta (por ejemplo, la raza del trigo del arroz es peor que del maíz) y esas diferencias son claramente visibles en su capacidad para hacer la guerra. La historia ha mostrado que sólo la raza del trigo es capaz de matar a sus enemigos en cantidades suficientemente grandes. La capacidad no depende, según Bulnes, del tamaño de la población, sino de las consecuencias de la diferencia racial. La raza del trigo es superior tanto en bienestar como en artes militares precisamente porque sus capacidades intelectuales son nutridas y desarrolladas mediante la dieta adecuada. Los pueblos del maíz y del arroz sólo pueden obtener estos beneficios ingiriendo trigo en una proporción superior o sometiéndose a una dieta de trigo prolongada. La historia muestra esto con claridad, opina Bulnes: desde la conquista de América (el trigo sobre el maíz), pasando por la exitosa lucha independentista (el trigo, i.e., los “criollos” como líderes de los ejércitos del maíz), hasta la posición culturalmente servil de América Latina frente a Europa, todo ello es consecuencia de la dieta”¹¹⁹.

Desde estas ideas, Bulnes fomentó un estereotipo y un racismo ortodoxo, que se manifestaron en sus análisis de los “indios”, los mestizos y los españoles. Siendo del subgrupo racial de la dieta del maíz, los “indios”, serán considerados como aquellos que “aman los ídolos, la tierra, la libertad personal y el alcohol”; mientras los mestizos, siendo una mezcla de maíz y de trigo, tienen “el infortunio de haber

¹¹⁸ BULNES, Francisco, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas. Once mil leguas sobre el hemisferio norte*, Grijalbo, 1998, México, pp. 17-25.

¹¹⁹ *Idem*.

heredado la ‘rapacidad’ del español y de no tener otra aspiración que la de ‘ser muy hombres’. Sin embargo, pese a esas desventajas, el mestizo habría logrado un gran ‘progreso’ (o ‘evolución’) si no hubiera sido tan afectado al alcohol, como los ‘indios’”. Entonces, según este autor,

“el enemigo de los pueblos latinoamericanos no son Europa o los Estados Unidos, con sus ambiciones; ellos no son enemigos más terribles de nuestro bienestar e independencia que nosotros mismos. Nuestros adversarios se llaman nuestra tradición, nuestra historia, nuestra herencia mórbida, nuestro alcoholismo, nuestra educación contraria al desarrollo del carácter”¹²⁰.

Siguiendo toda esta reflexión, el mestizo sería un poco mejor que el “indio”, y por la herencia que tiene de la raza del trigo, el mestizo sería también más inteligente que el “indio”; asimismo sería un poco más apto al “progreso” que el indio. Sin embargo, ese mestizo tenía una falla por tener algo de la “raza” del maíz. De él no se podía esperar mucho en cuanto a la modernización y el “progreso” del país, por lo que era necesario tener más presencia de la gente de la “raza” del trigo, para llevar a cabo ese proyecto. Esto va a llevar a la promoción de la migración extranjera europea al país. No importaba el estatus socio-económico o el rango social de los candidatos europeos; lo que importaba era pertenecer a esa “raza” del trigo. De ahí, la discriminación hacia otras migraciones no europeas. María Guevara lo expresa en el siguiente modo: “en tiempos porfirianos, se promovió la inmigración de campesinos europeos (italianos y franceses) pero se criticó y restringió la inmigración de trabajadores de origen africano, que *de cualquier manera llegaron*”¹²¹.

La aseveración de esta autora nos apremia a regresar al tema que nos ocupa, en particular, en este trabajo. Si los africanos *de cualquier manera llegaron* a México, y algunos estuvieron trabajando en los proyectos de desarrollo de México moderno, como por ejemplo el ferrocarril. Es más, ya estaban aquí desde la conquista. Entonces, es otra vez muy extraño constatar un silencio absoluto sobre ya sea los

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ *Op.Cit.*, p.35. El subrayado es mío.

africanos que llegaron tardíamente, o aquéllos que consideraríamos como descendientes de los antiguos esclavos que habían llegado entre el siglo XVI y principios del XIX, y que ya se habían mezclado mucho con otras poblaciones de la colonia. La justificación de ese “silencio” podría entenderse por el contexto del porfiriato que fue una época muy marcada por las ideas del darwinismo social spenceriano y del positivismo científico¹²², y por lo tanto el “negro”¹²³ no podía sino pasar desapercibido. Pero, esto sí, lo tomaba en cuenta solamente cuando se trataba de trabajos considerados “viles” por la burguesía, pero muy importantes para el progreso. Este doble juego de la élite para nada podía ser benéfico para esos “negros” que, muchas veces, apostaban todo en vista de sobrevivir, recibir un favor de parte de la élite y trascender en la sociedad, o simplemente recibir un reconocimiento como miembros enteros de la sociedad en la que vivían. La mayor parte de veces, muchos “negros” quedaban en el anonimato completo y/o en el olvido orquestado sinuosamente por una élite de “credo” darwinista social y positivista científico.

De esto se trataba: ocultar o invisibilizar a los africanos y sus descendientes. En esa línea, llama mucho la atención el análisis racialista y racista de Bulnes. Pues cuando él afirma que existen tres “razas”: la del trigo, de maíz y de arroz, nos preguntamos dónde ubica a la “raza” negra en esta categorización. ¿Cuál alimento o planta caracterizaría a la “raza” negra? O ¿en cuál de los tres tipos de alimentos podríamos pensar encontrar una mínima presencia de esa “raza”? Bulnes no nos insinúa nada, no hace ninguna remota alusión, no niega ni confirma, solamente se calla y calla a los “negros”, ¡es el silencio total! Como se suele decir en francés, “*c’est le silence de mort*” (es el silencio sepulcral). Es la muerte simbólica (¿y real?) de esos “negros” que, por su trabajo y su ímpetu de supervivencia, han dado

¹²² Cabe señalar que dentro del grupo de los positivistas mexicanos, había varias corrientes. Algunos siguieron con la línea de Comte, como fue el caso de Gabino Barreda, y otros optaron por las ideas de Spencer, como fue el caso de Manuel Ramos. Cfr. Zea, Leopoldo, *El positivismo en México*, Ed. Studium, México, 1953, pp.174-176.

¹²³ Se refiere más a los “negros” que llegaron como trabajadores para la construcción del ferrocarril.

vida a muchos de sus invisibilizadores. Generalizando esa idea, nos atreveríamos a decir que es la muerte a veces deseada, en el sentido edípico del término, del “negro” antecesor, según la ciencia, de las demás “razas” humanas¹²⁴. Es siempre paradójico y, hasta diríamos, anticientífico ese posicionamiento de un autor que ha sido considerado como uno de los cinco primeros científicos del porfiriato. Pues ¿cómo fue posible no hacer alusión a la “raza” negra en su análisis si las mismas corrientes de la época que fueron sus principales fuentes de inspiración (el positivismo, el darwinismo...) daban cuenta de aquélla, aunque fuera negativamente? Siendo un intelectual de renombre en esa época, ¿no habría leído la historia colonial novohispana que está repleta de relatos de africanos que llegaron a estas tierras, algunos de los cuales se destacaron ya sea por estar siempre al lado del conquistador español, como fue el caso de Juan Garrido, ya sea por su rebeldía exitosa que llevó a los acuerdos de paz con las autoridades españolas como fue el caso de Yanga? Aquí es donde se ve nítidamente lo grave del asunto, porque siquiera negativamente se atreve Bulnes a mencionar – principalmente en su análisis que acabamos de ver – a los “negros”. Éstos se quedan teórica y realmente “ninguneados”, ocultados y definitivamente olvidados. Este hecho trasluce ya una práctica racista que, como lo veremos más adelante, hunde sus raíces en Europa occidental.

¹²⁴ Hasta ahora ningún científico serio ha refutado las serias investigaciones que han confirmado la tesis del origen africano de la humanidad. Al parecer, a algunos científicos occidentales les ha dolido esto a tal punto de llegar a inventar algunas hipótesis insostenibles, y afortunadamente refutadas por sus propios coterráneos muy comprometidos con la objetividad científica, sobre el origen europeo o asiático del ser humano. Es el caso del geólogo inglés Downson que, en el 1912, apoyaba la hipótesis según la cual el origen del ser humano es Europa; su connacional Ocklate que trabajaba en el “British Museum”, refutó esa hipótesis en 1954 (véase: <http://video.google.com/videoplay?docid=-4070876504830012202#docid=8038982153755741666>)

3.1.2. **Justo Sierra, ¿el “mestizófilo”?**

La figura de este intelectual mexicano, contemporáneo de Bulnes, nos ofrece otro panorama sobre nuestro tema. Él se distancia un poco del análisis y conclusiones de su correligionario acerca del mestizaje mexicano, menciona a los “negros”, enaltece a los “indios”, aunque, esto sí, mantiene de algún modo el planteamiento dietético bulnesiano acerca de las “razas”, muy especialmente los “indios”.

Como ya vimos, la preocupación por el desarrollo del país era casi un dogma para la élite del porfiriato. Y ese desarrollo pasaba ineluctablemente por la educación, el desenclave del país por el incremento de las vías de comunicación, sobre todo el ferrocarril y el telégrafo, entre otros. Las siguientes palabras de Justo Sierra, en este sentido, son ilustrativas: “hace veinte años había 8,600 escuelas primarias; hoy pueden calcularse 13,000 en datos bajos. Hace veinte años había 280 kilómetros de ferrocarriles, y hoy 8,000 kilómetros, y más de 31,000 de telégrafos”¹²⁵. Esto muestra que el bienestar del país pasaba forzosamente por estos aspectos de “progreso” que privilegiaban la transformación material de la sociedad mexicana.

Esa transformación para ser verdadera y/o duradera, no se debería pasar por alto a los destinatarios de la misma. Entonces ahí se presentaba el problema del hombre y la mujer que componían la sociedad mexicana de ese entonces. Y es ahí donde emergía la “ecuación” de los “otros” que eran diferentes de esa élite, pero que eran también ciudadanos como todos. ¿Había que eliminarlos, para que no estorbaran a los “idóneos” destinatarios de la “civilización”, como lo hicieron en Argentina? ¿Había que integrarlos para legitimar, de alguna manera, los logros de la independencia y la hegemonía de los criollos o “americanos” que a toda costa querían homogenizar la cultura nacional y así cohesionar la nación, tanto en vista de deshacerse de una metrópolis que parecía no haber aceptado o perdonado del todo la

¹²⁵ Sierra, Justo, *Apuntes para un libro. México social y político*, Dirección general de prensa, memoria, bibliotecas y publicaciones, México, 1960, p. 9.

paliza que recibió en sus ex –colonias americanas, como también para prevenirse de toda posible provocación de las grandes potencias de ese entonces, sobre todo del potente vecino del norte que acababa de infligir una espectacular derrota a las tropas nacionales y anexarse más de la mitad del territorio nacional mexicano? En un panorama así, todo nos lleva a postular que muchos de los protagonistas de la escena intelectual y político de ese entonces, entre los cuales Sierra, no podían sino optar por esta segunda postura.

Entonces el mestizaje debería fungir como el falaz elemento aglutinador de todas las identidades culturales del país, en virtud del cual México traza, por decirlo así, la línea de demarcación de su territorio, en el sentido lato del término. Desde entonces es lo que le va a diferenciar de otros países latinoamericanos y del mundo. Dicho esto, había primero que diagnosticar los vicios que acechan a la joven nación y que, por tanto, frenarían su despegue hacia el progreso. En su diagnóstico, Justo Sierra trata de abarcar todo el “pueblo” mexicano en general, pues alude a los descendientes de los peninsulares, a los “indios” y a los negros. Sólo que nos parece ambigua su alusión a los primeros, porque no se sabe a quiénes se está refiriendo específicamente. Lo que queda clarísimo es que esa alusión está lejos de ser dirigida a los indios y negros, ya que en otros lugares lo hace en relación a estos últimos.

Aludiendo al problema de los descendientes de los peninsulares, el intelectual porfirista se cuestiona:

“¿Y el pueblo, en general, capitaliza? ¿Es un pueblo de ahorro como el francés? ¿Es provisor como el inglés? Dice Taine, en sus notas eminentemente sugestivas sobre Inglaterra, que el francés ahorra y el inglés se asegura; nosotros agregaríamos que el español toma un número en la lotería. Esta negligencia ante el porvenir, esta confianza en el azar, en la fatalidad, característica de los islamitas, es la que de los moros heredaron los españoles del mediodía, y que nos transmitieron, por ser ellos, los andaluces, sobre todo, quienes dejaron, en las colonias americanas de España, huellas más hondas”¹²⁶.

¹²⁶ *Ibidem*, p.26.

Algunas reflexiones nos surgen de este cuestionamiento. Primero queda claro otra vez que el marco referencial de la élite de esa época fueron Francia e Inglaterra. Estas dos naciones europeas eran los modelos a seguir si se quería alcanzar la meta que era el progreso del país. Resulta, en este caso, muy sorprendente constatar que aquí se rehúsa hasta de la “madre patria” España. Esto nos recuerda lo que acabamos de reflexionar arriba sobre lo que llamaríamos una “dimensión edípica”¹²⁷ en la práctica de ocultamiento de los “negros” por la élite intelectual y político de ese entonces. Asimismo, hay una similitud entre estas ideas de Sierra y las de Bulnes, respecto de la valoración de la historia del país. Pues, este último, en su análisis de la “raza” mexicana y el progreso, no dudó en considerar (¿irónicamente?) la historia del país como uno de los adversarios de los mexicanos, esto es, algo que se debería combatir, vencer y olvidarlo. Es casi lo mismo lo que dejan interpretar las palabras de Sierra. Pues, para pensar en el desarrollo del país hay que cambiar esa herencia española de “negligencia ante lo porvenir, la confianza en el azar y en la fatalidad”. En otras palabras hay que olvidarse de los españoles en virtud de llegar al cumplimiento del “dogma-fetiché”: el progreso. Podemos considerar este hecho como un espejo revelador de una de las posibles razones profundas de la actitud de élite hacia “indios” y “negros”, pues ¿si los españoles fueron también “tachados”, qué habría de esperar de los otros que estaban siempre al pie de la pirámide de la estratificación social novohispana?

Otra reflexión muy interesante, y que bien atañe a nuestro tema de mestizaje, es en relación a la palabra “pueblo” que usa Sierra en la

¹²⁷ Desde una transposición, *mutatis mutandis*, podemos comparar el mito edípico con el proceso de invisibilización de los afrodescendientes, porque como Edipo mató inconscientemente a su padre (el que le dio la vida), hecho que descubrió después; de la misma forma, la élite decimonónica, tanto en México como en Argentina, tuvieron ideas (véase las ideas de algunos positivistas mexicanos, en Zea Leopoldo, “*El positivismo en México...*”; y para Argentina, basta con recordar las ideas de un José Ingenieros, en su “*Sociología argentina...*”) que traslucían una voluntad de matar simbólica y realmente a los descendientes de esclavos, considerados como la encarnación de la barbarie, de lo atrasado...Pero, paradójicamente, los esclavos y sus descendientes, por el duro trabajo que hacían, dieron vida a sus amos; hicieron posible el enriquecimiento de esa misma élite que ya no quería de ellos.

cita de arriba. Hoy es sabido que esta palabra tiene una connotación muy política, por lo que ha tenido varios matices según las personas que la usan. En este sentido, consideración que debe tener una relevancia cuando contemplamos la problemática del mestizaje mexicano. Según Canclini,

“El pueblo comienza a existir como referente del debate moderno a fines del siglo XVIII y principios del XIX, por la formación en Europa de estados nacionales que trataron de abarcar a todos los niveles de la población. No obstante, la ilustración piensa que este pueblo al que hay que recurrir para legitimar un gobierno secular y democrático es también el portador de lo que la razón quiere abolir: la superstición, la ignorancia y la turbulencia. Por eso, se desarrolla un dispositivo complejo, en palabras de Martín Barbero, de ‘inclusión abstracta y exclusión concreta’. El pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa, pero molesta como lugar de lo in-culto por todo lo que le falta¹²⁸”.

Esta reflexión nos ayuda a hacer una aproximación crítica de la idea de “pueblo”, en Sierra. ¿Quién es “el pueblo” del que habla Sierra? ¿Se está refiriendo a cualquier mexicano? ¿Está usando esa palabra desde qué acepción: la “populista”, la antropológica, la sociológica o la filosófica? Según nuestro parecer, todas estas acepciones podrían ser aludidas, porque Sierra lo está usando ambigua y sutilmente para, como dice Martín Barbero, “incluir abstractamente y excluir concretamente”. Es más, se pregunta si el pueblo ahorra. ¿Quién podía ahorrar en aquel entonces (¿y hoy?) sino aquel que formaba parte de una clase específica? Esa pregunta-respuesta aún es válida hoy. Pues, no es necesario ser economista o un iniciado en la materia para darse cuenta de qué tipo de personas frecuenta más los bancos; si hubiera manera de consultar todas las cuentas bancarias, sin lugar a dudas, nos percataríamos del tamaño del escándalo de la desigualdad entre “el pueblo”. Por eso, no sería tan descabellado afirmar, como se dice “popularmente”, que “hay pueblo y pueblo” o este otro dicho que se suele decir: “todos somos iguales, pero nosotros somos más iguales que otros”.

¹²⁸ Canclini, G., Nestor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, 1990, p.194.

Ahora bien, supongamos que el maestro mexicano no habla de los “otros” (“indios” y “negros”), porque ellos no podían ahorrar, también porque en una parte de su obra habla específicamente de los “indios” y “negros”. Aquí también surge una interrogación: ¿está hablando de los criollos o de los mestizos que forman la gran mayoría del “pueblo” mexicano? Estas preguntas no demuestran otra vez lo complejo que es el mestizaje del pueblo mexicano. Es un mestizaje que trata de incluir a elementos centrífugas, para el fin de forjar una identidad nacional mexicana que abarca a todos los pueblos que viven en el territorio nacional. Sin embargo, esa inclusión, muchas veces abstracta y voluntarista o humanista, no tardaba de demostrar sus límites cuando la realidad se resistía a ser tratada de esa forma. Entonces, había que buscar cómo incluir realmente a los “otros”. Esto era una de las preocupaciones del maestro Sierra.

En el caso de la “ecuación india”, el maestro proponía “capacitar” al “indio”, para contar con él en todo ese proyecto de nación. ¿Cómo hacerlo? Contesta Sierra: “lo repetimos, el problema es fisiológico y pedagógico: que coman más carne y menos chile, que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia, y los indios se transformarán: he aquí toda la cuestión”¹²⁹. Esta propuesta de Sierra lleva paradójicamente a pensar, como decía el maestro Zea, en un Sierra polifacético, pues aunque aquí no habla de la formación de las “razas” desde las diferentes dietas, no está lejos de la concepción dietética bulnesiana del “atraso” de los “indios”. Nadie tiene dudas sobre el valor nutritivo de la carne, como también los beneficios de la educación, pero ¿no sería una visión reducida pensar que solamente bastaría que los “indios” comieran carne y tuvieran escuelas, para que se transformaran a la imagen de aquéllos que esperaban un cambio de ellos?

En cuanto a la “cuestión negra”, el maestro mexicano la relaciona con la otra preocupación muy importante para el proyecto del desarrollo del país: aumentar la población. No bastaba con promover la

¹²⁹ Sierra, *Op. Cit.*, p.7.

inmigración europea, sino también se debería formar la población local y fomentar su aumento. Escuchemos lo que piensa el maestro: “Sería necesario aumentar esta población [la mexicana]; ¿cómo? La fiebre aleja al indígena y al europeo: Sólo el africano, sólo la planta negra prospera vigorosa allí. He aquí una solución, que es más bien una complicación; el negro oscurece toda cuestión social”¹³⁰. Cabe mencionar que estas palabras vienen antes de las que dijo en relación a la crítica a los españoles. Como ya lo hemos señalado, si trató a los españoles como lo vimos, ¿qué se esperaría de los “negros”? El “negro” prospera en lugares inhóspitos, donde el europeo y el indígena no resisten. Esto es ni más ni menos una visión racista hacia estas poblaciones de origen africano. Y esta visión se ahonda más con una sutileza que no puede ser sino del maestro mexicano, pues presenta al “negro” como una “solución-complicación”, y luego como aquél que “*oscurece*¹³¹ toda cuestión social”.

Dos reflexiones se desprenden de esas aseveraciones de Sierra. Primero se refiere al lugar que atribuye al “negro”. Lo podemos aplaudir, por lo menos, por haber mencionado y reconocer su presencia, y no “ningunarlo” como lo hizo su “émulo” Bulnes. Sin embargo, es menester denunciar el racismo que subyacen en sus palabras. Porque si lo pensamos con detenimiento, no sería una incongruencia sacar una conclusión de que los “negros” no deberían ser una solución a entrever, porque era la complicada. Cuando se trata de proponer pistas de solución a un problema dado, es obvio que, en la mayoría de los casos, se acepta la solución menos complicada – y a veces menos costosa – en detrimento de la más complicada. Dicho lo anterior, era obvio que los “negros” no deberían representar gran cosa en el planteamiento de Sierra. De hecho, la misma mención los excluye, porque el maestro enfatiza bien que “sólo el africano, sólo la planta negra prospera vigorosa allí”. Al parecer, esto equivaldría a decir que el maestro

¹³⁰ *Idem*, p.26.

¹³¹ El subrayado es mío, ya que, según mi parecer, este verbo no está ahí inocentemente.

mexicano no concibe al “negro” en el mestizaje mexicano, ya que lo alejan (el negro prospera *allí*). Este adverbio de lugar traiciona, por así decirlo, una concepción dicotómica que ya hemos visto respecto del mestizaje. Hay unos que son de “aquí” y otros de “allí”, y son estos últimos quienes obstaculizan la marcha de la sociedad.

Llama la atención constatar cómo, con estas argucias, se está invirtiendo los roles: el que hemos considerado como el invisibilizado, ahora es presentado por Sierra como el que oscurece, o sea el que invisibiliza; es irónicamente el “invisibilizado invisibilizador”. Paradójicamente este aspecto va a llevar prácticamente al ocultamiento de aquéllos que *oscurecen* la cuestión social. En un ambiente donde imperaba el “dogma” del progreso de la sociedad, hacer caso omiso de aquél que podía “entorpecer” ese proceso no era sino algo lógicamente aceptable o tolerable. He aquí una posible hipótesis que ha llevado a muchos autores mexicanos, en su concepción del mestizaje mexicano, a la misma práctica invisibilizadora de los afrodescendientes. María Guevara nos hace eco de ello:

“Autores como el doctor Mora, Pimentel, Torres Quintero, Caso, Vasconcelos, Paz, entre otros, hicieron énfasis en el México mestizo (español-indio) y algunos de ellos, como Pimentel en su carta de 1879 y Alfonso Toro (1921:218), se refirieron al negro desde una perspectiva estereotipada al estilo darwinismo social de la época: como flojos, con tendencias criminales y cuyo trabajo sólo sería posible bajo el “sistema de esclavitud”¹³².

Uno de estos autores que desarrolló mucho el tema del mestizaje es sin duda el filósofo oaxaqueño José Vasconcelos. Como su maestro Sierra, Vasconcelos va a “incluir” a los “negros” a su manera, en el proyecto del devenir de la nación mexicana.

¹³² *Op. Cit.*, p. 33.

3.2. Vasconcelos y la invisibilidad de los afrodescendientes

3.2.1. Sobre las huellas del maestro

Justo Sierra podría fungir como un “puente” entre los positivistas y los antipositivistas mexicanos. Su singularidad y su postura polifacética *vis-à-vis* del porfirismo, lo ponen en ese lugar privilegiado como interlocutor de dos épocas muy importantes de la sociedad mexicana: el porfiriato y la revolución. Según el maestro Zea, Sierra se ubica en aquel grupo de intelectuales mexicanos positivistas, pero no tan ortodoxos. Hablando de *su* positivismo, Zea apunta:

“[Es un] positivismo que nada tiene de ortodoxo, como tampoco lo tiene el de los llamados positivistas mexicanos, cuya única preocupación, como la de Sierra, fue *transformar la realidad* que les había tocado en suerte. Positivismo que no era en forma alguna, producto de una imitación, sino expresión de anhelos y sueños de un pueblo que aspiraba a cambiar un ser, que consideraba negativo, desde sus mismas raíces”¹³³.

La preocupación aquí externada es la misma que expresó Marx en su famosa XI tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (citado en Cerutti 2000: 163). En su libro “*Filosofar desde nuestra América...*”¹³⁴, el maestro Cerutti abunda en ese sentido, invitando reiterativamente a la tarea de “pensar la realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente para transformarla”. Para este autor, es la necesidad que ha llevado siempre a pensar para transformar, cambiar o modificar una realidad que en algunas de sus facetas o en su estructura misma aparecía como intolerable, injusta, inadecuada o esterilizante de la creatividad. Los positivistas no ortodoxos, entre los cuales el maestro Sierra, entendieron esto y no

¹³³ Zea, Leopoldo, *Un Sierra singular*, artículo en PDF disponible en la biblioteca de El Colegio de México (consultado el 24 de enero de 2010), p.121. El subrayado es mío.

¹³⁴ Cerutti, Horacio, *Filosofar desde nuestra América Ensayo problematizador de su modus operandi*, Porrúa, México, 2000, pp.157-179.

oscilaron en tomar distancia sutilmente de un régimen cuya base ideológica ya no les convencía mucho.

Entonces, en ese ambiente había que imaginar e inventar otras propuestas para el bien del país. Pero, también había que saber cómo llevar a cabo esto, no sólo porque se vivía en ese régimen, sino que era a ese mismo régimen – cuando menos en el caso del maestro Sierra – a quien había que recurrir para el financiamiento de proyectos que provenían de esas propuestas (en el caso de Sierra, era sobre todo su proyecto de promover la educación en todo el país).

En ese sentido, el maestro Zea cuenta que en algún momento Sierra se alejó de la línea dura del positivismo porfirista, considerándolo como muy dogmático y arbitrario. Así que no dudó de practicar, por ejemplo, el intuicionismo, que era contrario al positivismo. Ya hemos reflexionado sobre sus actitudes ante la realidad indígena y “negra”. Aquí lo que podríamos rescatar es que su preocupación para cambiar la realidad de su país, lo llevó a hacer un diagnóstico de sus habitantes, dándonos así la ocasión de leer entre líneas y criticar su pensamiento acerca de los afrodescendientes de México.

Las palabras de Zea que vimos arriba son importantes para nuestra reflexión. Podemos resaltar tan sólo dos aspectos que se basan en la preocupación del maestro Sierra y otros positivistas no ortodoxos: el primero es “*transformar la realidad*”, y el segundo se inclina a “cambiar un *ser*, que se consideraba *negativo*, desde sus mismas *raíces*”. Es una preocupación socio-ontológica, que debe necesariamente pasar por consideraciones políticas y económicas. Esto es, se trataba entonces de echar las bases sólidas de la identidad nacional, deslindándola del positivismo ortodoxo y su corolario, el racismo científico; se trataba de tomar distancia del darwinismo social, recuperando el pasado glorioso indígena y el beneficio de la mezcla racial, y de esta forma enaltecer el mestizaje mexicano. Uno de los más influyentes expositores del tema es sin lugar a dudas el controversial filósofo antipositivista, alumno del maestro Sierra, José Vasconcelos.

Antes de abordar a este filósofo mexicano, nos gustaría hacer notar rápida y curiosamente que tanto los positivistas como los antipositivistas o positivistas a medio, todos se preocupaban, por así decirlo, de la transformación de la realidad; tenían la misma meta a alcanzar (la transformación del país o su modernización), sin embargo divergían no sólo en los medios a utilizar, sino también en la concepción misma del fin a perseguir.

3.2.2. La concepción teleológica de la “raza” en Vasconcelos

No se puede apreciar mejor todas las ambigüedades que hay en la obra de Vasconcelos en torno de la “raza” y, especialmente, acerca de los negros, si no calamos las ideas de este intelectual mexicano acerca de la finalidad de las “razas”. En las postrimerías de la dictadura porfiriana y la subsiguiente Revolución, muchos de la élite mexicana se distanciaron del racismo científico, pero por otro lado, echaron mano del científicismo, por lo menos en sus teorías y métodos, para dar explicaciones nacionalistas y racializadas de la identidad [mexicana y latinoamericana, en general]¹³⁵. En el largo prólogo de su libro *“La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana”*, es donde el filósofo mexicano va a desplegar toda una argumentación un poco compleja y a menudo ambigua, sobre la “raza cósmica” o la “quinta raza” que, según él, tiene a América Latina como el lugar de predilección para su acontecer, porque piensa que “la ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización, con todos sus defectos, puede ser elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres. En ella se prepara de esta suerte la trama, el múltiple y rico plasma de la

¹³⁵ Vargas, Manuel, en Granados, A. & Marichal, C. (comp.), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual siglos XIX y XX*, El Colegio de México, México, 2004, p.169.

humanidad futura”¹³⁶. Esta humanidad futura será “la quinta y última raza, un raza mixta, la “raza cósmica”, que reunirá las mejores cualidades de todas las otras”. Cada una de las otras cuatro (amarilla, roja, negra y blanca) ha tenido su época y su misión, ahora estamos viviendo, según Vasconcelos, la época de la “raza” blanca que será necesariamente superada y sustituida por la “quinta raza”.

Para llegar a su objetivo de explicar la realización de esa “quinta raza”, Vasconcelos va a entrar de lleno a estudiar las raíces más profundas de la identidad latinoamericana en general, pero sin perder de vista siempre la identidad mexicana. Pues como bien dice Vargas, hablando de otros países latinoamericanos, el maestro Vasconcelos siempre tenía en su mente a México, porque estaba en la búsqueda de la identidad nacional. Así que teórica y metodológicamente, Vasconcelos va a partir, contrariamente a Bulnes, de los trabajos hechos por el naturista austríaco Mendel, cuya teoría genética asienta el hecho que

“la herencia está determinada por factores genéticos, no ambientales y, más importante, [demostró Mendel] que los híbridos son más fuertes que los ‘pura sangre’ [...] así, para este filósofo [Vasconcelos] la concepción mendeliana de la biología ofrecía dos innovaciones: una salida de la trampa del determinismo cultural, racial y geográfico imaginado por la generación anterior de intelectuales latinoamericanos, y las bases para afirmar que incluso si la carga genética de América Latina estuviera empobrecida de manera importante en ese periodo histórico, la mezcla ofrecía un camino para superar el problema, mediante la creación de una raza mejor y más fuertes”¹³⁷.

Pero esto no quiere decir que acepte Vasconcelos la selección natural del darwinismo científico, ya que éste, según el filósofo, comete un error categorial, al aplicar de manera ilegítima una ley del ciclo biológico al ciclo espiritual. Además condena el darwinismo social como una “falsa traducción de las leyes fisiológicas al ámbito del espíritu”. Entonces, para escaparse de esa trampa darwiniana, habría que darle espaldas un poco al cientificismo y aprovechar de la “flexibilidad del conocimiento supracientífico”. Así que será a través de un

¹³⁶ Vasconcelos, J., *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Asociación Nacional de Libreros, A.C., México, 1983, p.24.

¹³⁷ *Ibidem*, p.170.

planteamiento metafísico – que es el punto neurálgico de su teoría racial – que tratará de abordar la “raza cósmica” y su misión. Va a partir de la consideración que

“en cada ‘ciclo’ o nivel de organización ontológica (mineral, biológico, espiritual) había cierta finalidad u objetivo que organizaba las actividades de las cosas en ese nivel. Si bien en el ciclo biológico existen intenciones y deseos, aquí sólo puede hablarse de las finalidades de un organismo o grupos de organismos referidos a la satisfacción de necesidades físicas básicas. Los humanos, los colectivos humanos, como entidades en el ciclo espiritual, tienen ‘fines más altos’, más allá de los meramente biológicos como la satisfacción del hambre”¹³⁸.

Esa dimensión trascendental que caracteriza a los humanos ha hecho posible el advenimiento de la cultura, cuya máxima expresión está más allá de los bienes materiales. La cultura juega entonces un papel preponderante en el pensamiento vasconcelista. Es precisamente con ésa que Vasconcelos va a profundizar más sus reflexiones sobre la “raza”. Puesto que el mestizaje en América Latina se ha inclinado mucho a lo biológico, habría que buscar cómo resolver el conflicto racial que había surgido de ello, esencialmente entre la “raza” blanca y las otras “razas” que componen este subcontinente. De esta forma, se debería imponer un ideal cultural apropiado para Latinoamérica. De ahí, las hipótesis mendelianas le venían a Vasconcelos “como anillo al dedo”. Esto por dos razones que ya hemos visto arriba: Primero, porque ya había demostrado Mendel que lo que heredamos como seres humanos (carácter, personalidad, color de piel...) está determinado por factores genéticos y no del medio ambiente que nos circunda; y segundo, que de la mezcla racial salen personas más fuertes. Es en esa línea que el filósofo mexicano va a argüir que el conflicto racial se evitaría por esa mezcla racial que hará desplazar el debate de lo puramente biológico a lo cultural. Aquí sin dudas, Vasconcelos dio un giro espectacular respecto del planteamiento bulnesiano. Pues, si para éste lo biológico era lo que determinaba el futuro cultural de los

¹³⁸ *Ibidem*, p.171.

pueblos, para aquél era justamente lo contrario: el ideal cultural era el que fijaba el futuro racial¹³⁹.

El binomio “ideal cultural – igualdad racial” llega así a conjugarse en una visión vasconcelista de “cultura racialmente igualitaria”. Esta cultura “si se ubica en América Latina, ofrece la mejor esperanza para una utópica quinta raza capaz de satisfacer sus ideales estéticos”¹⁴⁰. Esto, según Vargas, lo va a llevar a rechazar el “indigenismo” – como proponían algunos intelectuales latinoamericanos – como una vía posible para organizar la identidad latinoamericana, porque para él la conquista cultural de los españoles fue innegablemente un éxito, de tal suerte que los mestizos y los indígenas realmente son “españoles, incluso contra su voluntad y sin saberlo”. Aquí se podría denunciar uno de los puntos que transparentan el “claro-oscuro” del pensamiento vasconcelista. Hablando de las “razas”, primero afirmó que ninguna es superior a la otra, sólo que cada una ha tenido una historia y una misión específicas; sin embargo esto no evitó que cayera rápidamente en las severas amonestaciones hacia el blanco, diciendo ambiguamente, por ejemplo, que “no es una guerra contra el blanco nuestra mira, pero sí una guerra contra toda clase de predominio violento”¹⁴¹. ¿Acaso el predominio – que esencialmente como palabra lleva ya una carga negativa – del blanco tanto en América como en la mayor parte del mundo, fue suave? ¿No es este pronunciamiento un sofisticado subterfugio para confundir más su postura en una cuestión tan delicada donde es muy difícil no tomar una postura clara, y de esta manera reservarse siempre una “puertita de salida”? En otra parte dice el filósofo de la “raza cósmica” que “el conocimiento inferior sólo puede ser complementado por el conocimiento estético”¹⁴². Aquí no hace falta preguntarse qué es considerado como conocimiento inferior y cuál sería el conocimiento estético o superior. Entonces, no sería exagerar pensar que desde esa postura, Vasconcelos cayó en lo que algunos

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 173.

¹⁴⁰ *Idem.*

¹⁴¹ *Op. Cit.*, p. 33.

¹⁴² Citado en Vargas, M., p. 171.

filósofos latinoamericanos, entre los cuales Magallón y Cerutti, han advertido acerca de la aristocratización del quehacer filosófico¹⁴³. Esto es, hay una élite que se adjudica el poder de establecer normas o lineamientos para determinar y sentenciar lo que es considerado como inferior y lo que es apreciado como superior. ¿No recuerda esto el antaño “maniqueísmo” positivista, que dividía el mundo en “progreso-retroceso” o en “civilización-barbarie”, cuyos fundamentos en general el filósofo Vasconcelos se afanaba a recusar?

Una visión como ésta traiciona, a nuestro parecer, los mismos objetivos perseguidos y/o deseados para la “raza cósmica”. Porque, ¿Cómo se resolvería esa tensión entre los que entran en esa mixtura racial tachados desde el principio de inferiores y los que entran (o ¿ya están?) con un “plus”? Además, la “raza” blanca es vista por Vasconcelos como la que ha sido un “puente” para el enlace entre las demás tres “razas”, lo cual ha permitido la emergencia de los latinoamericanos, seres idóneos para llevar la batuta en el quehacer de posibilitar la llegada de la “raza cósmica”. Puesto que ha fungido como ese “puente”, ¿no entraría, la “raza” blanca, a ese mestizaje con un “estatus” privilegiado en relación a las “razas” enlazadas? Todos estos cuestionamientos no están ilustrando cuán complicada de aprehender es la idea vasconcelista del mestizaje. Para volver a nuestra preocupación (la identidad afrodescendiente), veamos esas ambigüedades en relación a los “negros”.

¹⁴³ Cerutti, H. & Magallón, M., *Historia de las ideas latinoamericanas: ¿disciplina fenecida?*, Ed. Casa Juan Pablo/UACM, México, 2003.

3.2.3. La concepción vasconcelista de la “raza” y los “negros”

En un apartado de su libro *“Raza cósmica...”*, Vasconcelos dice lo siguiente: “ninguna raza contemporánea puede presentarse por sí sola como un modelo acabado que todas las otras hayan que imitar. El mestizo y el indio, aun el negro, superan al blanco en una infinidad de capacidades propiamente espirituales”¹⁴⁴. Esto no es sino la consecuencia lógica de una de sus premisas sobre la “raza” que inciden mucho en sus ideas sobre la “raza” venidera que está concibiendo. Porque, como lo hemos visto, para él todas las “razas” son iguales, sólo que cada una ha tenido una historia particular y una misión específica. Aparte de esto, es importante la dimensión metafísica con la que aborda su concepción racial. Esa visión radica en una ontología que valoriza sobremanera al ser humano en detrimento de los demás seres animados e inanimados. Ése supera mucho a los demás seres, por tener necesidades que van más allá de lo fisiológico y lo biológico. Esas necesidades que Vasconcelos califica como espirituales o estéticas se encuentran en todas las “razas” humanas, por eso todas son iguales.

Es entonces en esa línea que el filósofo mexicano va a pensar teleológicamente a la humanidad futura que, por el mestizaje, sería una humanidad más fuerte y más bella que su antecesora, porque habría de reunir las mejores cualidades de todas las “razas”. Para explicar esto metodológicamente, Vasconcelos va a establecer, como en el positivismo, su ley de tres estados (el material o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético): en el estado material, los cruces son por la fuerza, por tanto, se destaca la importancia de lo físico; en el estado intelectual prevalece la razón, se aprovecha las ventajas conquistadas por la fuerza y corrige sus errores, pero aquí la mezcla de razas obedece en parte al capricho de un instinto libre que se ejerce por debajo de los rigores de la norma social, y obedece especialmente a las conveniencias éticas o políticas del momento; finalmente en el estado

¹⁴⁴Vasconcelos, *Op. Cit.*, p. 41.

espiritual, la conducta no se buscará en la razón, que explica, pero que no descubre, se buscará más bien en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema la fantasía [...] se seguirá el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo, consecuentemente se vivirá el júbilo fundado en el amor”¹⁴⁵. El especial énfasis que pone en el tercer estado le quita toda sospecha a cualquier posible consideración racista o discriminadora de sus ideas. Sólo en ese tercer estado se puede entreverse, en todas sus consecuencias, toda la argumentación del filósofo mexicano. Para él, en el tercer estado no tienen cabida ni el racismo ni la discriminación de cualquier índole, porque

“la ley de tercer periodo es la ley de simpatía, refinada por el sentido de belleza [...] Actualmente, en parte por hipocresía y en parte porque las uniones se verifican entre personas miserables dentro de un medio desventurado, vemos con profundo horror el casamiento de una negra con un blanco; no sentiríamos repugnancia alguna si se tratara del enlace de un *Apolo negro* con una *Venus rubia*, lo que prueba que todo lo santifica la belleza”¹⁴⁶.

Si bien este planteamiento tiene toda su originalidad, por tanto, su peso en la búsqueda de cómo llegar a acabar con una práctica que ha sido considerado como un crimen de lesa humanidad, que es la discriminación racial, no cabe duda que estamos todavía lejos de que toda esa teoría se haga realidad. No sólo por la tensión que ha siempre existido entre lo deseable y la realidad que se quiere transformar, sino también porque esas ideas de Vasconcelos son tan ambiguas que se exponen débilmente a las críticas de todas clases. Por ejemplo cuando insiste en la mezcla de las mejores cualidades de todas las “razas”, ¿no es otra forma de discriminar o marginalizar a todas aquellas personas consideradas de “bajas” cualidades? Además, ¿quién sería la persona indicada para cualificar a las demás y quién le atribuiría ese mandato? ¿No se caería otra vez en la aristocracia del saber que contradiría lo que se quiere evitar y/o lo que se quiere construir? Cuando el filósofo mexicano argumenta que “los tipos bajos de la especie serán absorbidos

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 36-37.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 38-39. Las cursivas son mías.

por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas”¹⁴⁷, ¿en qué mestizaje está pensando: un mestizaje de iguales, como bien lo pregonaba, o un mestizaje de los disímiles? Y estas palabras dejan claro el que esa desemejanza no se deriva de la apreciación como la del maestro Zea que consideraba – al ejemplo de Descartes, pero modificándolo – que “todos los hombres son iguales no sólo por tener la razón, sino por ser distintos”¹⁴⁸. Para Vasconcelos, hay entre los hombres los tipos bajos o feos y los tipos superiores o hermosos. Los últimos son los que van a redimir a los primeros, y es sabido que el que es redimido o salvado, siempre será deudor de su “redentor” o “salvador”. Y llama la atención aquí que el filósofo mencione de inmediato al “negro”, como el ejemplo que, por así decirlo, tenía a la mano. Esto viene a traicionar, o más bien a matizar lo que decía antes sobre el Apolo negro y la Venus rubia. Al parecer, en cuanto a los “negros” se refiere, Vasconcelos apostaría solamente por los “negros” con cualidades superiores, pero esto no les quita a los “negros” quedarse en la situación de los que serán “redimidos”. Esta forma gramatical pasiva es muy ilustrativa de una de las visiones vasconcelistas sobre los “negros”.

Nos inclinamos a pensar que esa visión pudo haber sido verosímilmente la que más imperó sobre las demás, en la concepción vasconcelista del mestizaje mexicano. El siguiente ejemplo expresa un poco su concepción del mestizaje *vis-à-vis* de los “negros”:

“Los norteamericanos se sostienen muy firmes en su resolución de mantener pura su estirpe; pero eso depende de que tienen delante al negro, que es como el otro polo, como el contrario de los elementos que pueden mezclarse. En el mundo iberoamericano el problema no se presenta con caracteres tan crudos; tenemos *poquísimos negros* y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas. El indio es buen puente de mestizaje. Además, el clima cálido es propicio al trato y reunión de todas las gentes”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 40.

¹⁴⁸ Discurso a Dakar, Senegal, *Op. Cit.*

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 34. *Cursiva mía.*

Es sorprendente cuando Vasconcelos afirma que quedaron poquísimos negros en el mundo iberoamericano. Es sabido que él fue embajador en algunos países iberoamericanos, entre los cuales Brasil y Argentina. De hecho, en *“La raza cósmica...”*, él mismo cuenta, con lujo de detalles, sus viajes a ambos países, su admiración por ellos... ¿cómo fue posible, por ejemplo, no percatarse tan sólo de la abrumadora presencia negra en Brasil? Quizás a uno le pueden pasar desapercibidos los “negros” de México o de Argentina, pero ¿sería el mismo caso en países iberoamericanos como Brasil, Colombia, Cuba, etc.? O tal vez no estemos entendiendo lo mismo que Vasconcelos, cuando habla de “negros” y “poblaciones mulatas”. Pero, aun así, cuando uno habla de esos países, no puede no darse cuenta de las poblaciones negras que viven en ellos. ¡Si aún siguen existiendo en México, pese a que fue uno de los países latinoamericanos donde se dio muy tempranamente el mestizaje!

Estas impugnaciones nos llevan a postular que el hecho de considerar que solamente quedaron poquísimos negros, vale decir que éstos ya se están desapareciendo, que casi ya no hay “negros”. Esto no podría ser calificado sino como una intención invisibilizadora de parte del filósofo mexicano. Es más, subraya que es el “indio” el buen puente de mestizaje. Otra vez se oculta al “negro” a favor del “indio”. Un planteamiento así no puede pretender estar muy cerca de la realidad del mestizaje en Iberoamérica en general y en México en particular. Pues como lo reflexionamos en el primer capítulo, los agentes clave en el mestizaje en América Latina en general, fueron, sin lugar a duda, los mulatos y mestizos. Esta hipótesis es más plausible, ya que toma en consideración a los tres grandes grupos (pueblos originarios, africanos y españoles) que estuvieron interactuando en el “crisol mestizador” de este subcontinente y, de forma especial, en México. Nos podrían objetar de practicar el anacronismo, porque estamos “juzgando” los planteamientos de Vasconcelos, a partir de los trabajos actuales en el mismo campo, o que el contexto en el que vivió Vasconcelos ya no es el

mismo de ahora...Es cierto que el contexto ha cambiado, pero a nuestra opinión la realidad de los Afrodescendientes en general es la que menos ha cambiado. Además, investigadores como Manuel Vargas, han señalado los subterfugios y ambigüedades de la que está repleta la obra del intelectual mexicano. Tan sólo los siguientes comentarios de Vargas son ilustrativos al respecto:

“[Vasconcelos] hace *algunas afirmaciones* (sobre los negros, en cierto momento) que *contradicen la teoría del igualitarismo racial que propone* [...] Asimismo, pienso que debemos distinguir entre los problemas con la teoría y *la dificultad de Vasconcelos para ver los compromisos de la teoría*. Un objetivo evidente de la construcción de un sistema filosófico es elaborar una teoría que sea capaz de explicar un conjunto de asuntos que aparentemente tienen necesidad de una explicación intersubjetiva. La presunción básica de un proyecto semejante es que uno está tratando de crear una teoría que quizá tenga una fuente histórica localizable, pero que sin embargo es aplicable independientemente de las virtudes o vicios históricamente contingentes de la fuente histórica (uno mismo). Si aceptamos este punto, *podremos distinguir entre los compromisos de la teoría y el fracaso ocasional de Vasconcelos para reconocer esos compromisos*. Aunque algunos puedan considerar que distinguir entre el autor y su teoría es un error metodológico, los interesantes beneficios que resultan de cometer este error sin duda superan los costos”¹⁵⁰.

Estas aseveraciones de Vargas ponen a la luz el punto de quiebre de la obra de Vasconcelos, sobre todo en cuanto al mestizaje se refiere. Éste va más allá de lo que pensaba el filósofo mexicano, va más allá de lo que muchos de los intelectuales mexicanos revolucionarios y posrevolucionarios han pensado de manera reduccionista, para no decir fanática o nacionalista. Tan sólo los trabajos de uno de ellos, Aguirre Beltrán, nos hacen eco de personas de distintas proveniencias (Europa, África y Asia) que arribaron a lo que hoy es México. De ahí, la interacción entre ellas era inevitable; por tanto, era inevitable también que contribuyeran al mestizaje tanto biológico como cultural de los actuales mexicanos. Como también lo biológico estaba muy relacionado con el racismo, muchos autores pensaron que se debería enfocar más a lo cultural, sin menoscabar lo biológico por supuesto, para apreciar mejor el ser mestizo del mexicano. Uno de los que han planteando esto cabalmente es el mexicano de origen argentino, Nestor García Canclini,

¹⁵⁰ Vargas, *Op. Cit.*, p. 170. Cursivas mías.

cuyo concepto de “hibridez” cuestiona el mestizaje “modernizador”, presentando muchos intersticios que permiten hacer otro tipo de lectura sobre el tema de la modernidad que está muy ligado con la problemática del mestizaje latinoamericano.

3.2.4. *Hibridez y mestizaje: matices diferentes para visibilizar el aporte “afro” en México*

Vimos que tanto los positivistas como los intelectuales posrevolucionarios mexicanos estaban muy preocupados por la modernización del país, solamente que discrepaban en cuanto a los medios y enfoques para la realización de sus objetivos. Los primeros abordaron generalmente “la cuestión indígena” de manera un tanto negativa en beneficio de lo extranjero, sobre todo lo blanco; mientras para los segundos, se trataba de recuperar lo indígena y incorporarlo a la identidad nacional. En ambos casos, los “negros” apenas aparecían. Pero, hoy cualquier estudio serio sobre el mestizaje mexicano, no puede pasar por alto el aporte de los africanos y sus descendientes al mestizaje racial y cultural que representa la identidad mexicana de hoy. Para desentrañar mejor esta afirmación, los trabajos de Canclini sobre la “hibridez” y la modernidad, son insoslayables.

Según este autor, “la *incertidumbre* acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan”¹⁵¹. Los mentores de la modernidad la han postulado casi como antítesis de lo tradicional o lo atrasado. Ya hemos mencionado arriba el dilema en el que se encontraban los propulsores y defensores de la edad moderna respecto del pueblo que consideraban como un obstáculo a su proyecto modernizador, porque seguía viviendo en la “ignorancia” que ellos ideológicamente querían combatir; sin embargo, por otro lado necesitaban a ese pueblo para asentar su

¹⁵¹ *Op. Cit.*, p. 14. Cursivas del autor.

hegemonía. Este dilema podría ser uno de los meollos de la crisis de la modernidad en América Latina. Hoy en día estamos asistiendo, en este subcontinente, a un espectacular resurgimiento de los “pueblos”, lo cual nos está hablando de ese fracaso del proyecto modernizador o dicho de otra manera, la modernización de Latinoamérica¹⁵².

Entonces, ¿cómo entender “la cuestión negra” en ese fracaso de la modernidad latinoamericana? La inter y/o la transdisciplinariedad es inevitable en el abordaje sincero y serio de la problemática “negra” en América Latina en general, y en México en particular. Porque “el trabajo conjunto de estas disciplinas [las ciencias sociales] puede generar otro modo de concebir la modernización latinoamericana: más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución con que diversos sectores se hacen cargo de la *heterogeneidad multitemporal* de cada nación”¹⁵³. En otras palabras, para pensar o llevar a cabo la modernización de América Latina es menester caer en la cuenta de que en ningún país latinoamericano existe una homogeneidad en cuanto a sus poblaciones, antes bien se ha de contar con una heterogeneidad que no es cualquiera, porque es “multitemporal”. Esto es, en Latinoamérica existe toda una gama de poblaciones con sus diferencias y semejanzas; y esas poblaciones “caminan” asimétrica y diacrónicamente hacia la modernización, pensando ésta desde una temporalidad lineal. Es aquí donde ubicaríamos a los “negros”. La mayoría de ellos “entró” en la modernidad desde una condición muy especial: la esclavitud¹⁵⁴. Pero esta condición no impidió del todo que sean también uno de los actores importantes en la reconfiguración de

¹⁵² Según Canclini, hay una diferencia entre los conceptos de “modernidad”, “modernización” y “modernismo”. Lo explica de la siguiente manera: “adoptamos con cierta flexibilidad la distinción hecha por varios autores, desde Jürgen Habermas hasta Marshall Berman, entre la *modernidad* como etapa histórica, la *modernización* como proceso socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad, y los *modernismos*, o sea los proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas con un sentido experimental o crítico (p. 19).

¹⁵³ *Op. Cit.*, p. 15. La cursiva del autor.

¹⁵⁴ Hay debates interesantes sobre el papel de los “negros” en el advenimiento de la modernidad. Cómo por ejemplo, aquella pregunta de saber si la esclavitud fue la que llevó la modernidad a su auge. Cfr. Eric Wolf y Walter Rodney, *Op. Cit.*

las poblaciones y culturas del subcontinente. Pues, como nos lo recuerda María Guevara,

“la integración por vía del mestizaje no fue sólo desde el punto de vista racial; también lo fue de manera cultural. Como sabemos, los esclavos africanos les fue negada toda reproducción de sus culturas. Sin embargo, éstas no pudieron ser eliminadas del todo; algunos de sus elementos consiguieron alimentar a las culturas populares conformadas en las diferentes regiones del país. Para el caso de Guanajuato se establece que la magia, la herbolaria, los cantos, la música, la rítmica y el baile son las principales aportaciones de los africanos a la cultura regional”¹⁵⁵.

En muchos países latinoamericanos se ha abordado el tema de los afrodescendientes sobre todo desde la historia y la antropología, ciencias que han demostrado la relevancia de la noción de “multitemporalidad” en el desenvolvimiento de los afrodescendientes y sus interacciones con las demás poblaciones de la región. Como bien lo señala la investigadora guanajuatense, no fue posible borrar por completo las culturas de los esclavos africanos. Cabe recordar aquí que había varias razones por las que los esclavistas les prohibían a los “negros” a seguir reproduciendo sus culturas. Una de ellas era el temor a que esas culturas se convirtieran en un arma potente en contra de sus dueños; por eso también no permitían que vivieran en el mismo lugar muchos esclavos provenientes de la misma región o cultura africanas. Otro de los motivos es que les prohibían sus manifestaciones culturales, simple y sencillamente por consideraciones políticas, ideológicas o de creencias religiosas. Y casi todas esas consideraciones radicaban en la supuesta inferioridad de las culturas de los pueblos esclavizados, en ese caso, las africanas. Sin embargo, hay que aclarar que muchas veces los amos toleraban que sus esclavos presentaran sus manifestaciones culturales (cantos, bailes, juegos...), aunque eso sí a menudo era paradójicamente por los intereses de los esclavistas, porque

“los dueños de esclavos pronto se dieron cuenta de que si no les daban a sus negros la posibilidad de bailar y de celebrar sus ‘fiestas tradicionales’, estos morían rápidamente o por lo menos trabajaban con menos rendimiento (incluso en los barcos negreros, durante las

¹⁵⁵ *Op. Cit.*, p. 17.

travesías, se les hacía bailar a los pobres cautivos para evitar que muriesen). Así se explica la implantación de los bailes y de las músicas profanas que los acompañan en todo los lugares donde ha existido la esclavitud”¹⁵⁶.

Esto fue muy relevante en la conservación de las culturas africanas y en su divulgación. Pero, aunado a esto, está ese hecho del que hemos hablado en el primer capítulo acerca de la famosa “válvula de escape” que ha caracterizado las sociedades iberoamericanas y la flexibilidad o el incumplimiento en la práctica de la ley. Fueron estos factores que hicieron posible que los “negros” vivieran varias temporalidades a la vez: la modernidad, no sólo porque vivían junto a los impulsores de ella, sino también porque constituían una de las importantes “piezas” del engranaje en la gran maquinaria de la modernidad y, por tanto, de la modernización; pero, como seguían practicando muchos aspectos de sus culturas consideradas como atrasadas, “premodernas”, es lógico decir que vivían entonces en otra temporalidad; y nos atreveríamos a pensar que viviendo simultáneamente en la premodernidad y en la modernidad, tuvieron que crear otra temporalidad que no era ni la una ni la otra, sino todo lo contrario, porque no encajaba en los padrones definitorios de ambas temporalidades. Desde ese ángulo podemos acertar que el acontecer de la modernidad y su corolario que es la modernización, es muy paradójico por el hecho que sus premisas excluyen una masa de gente que, sin embargo, vive dentro de ella. Entonces, para visibilizar el aporte “afro” sería necesario *deconstruir* teórica y metodológicamente los supuestos sobre los cuales fue construido el mestizaje mexicano en particular. Esa *deconstrucción* habría de desembocarse a un planteamiento *posmoderno* o *transmoderno*, *intercultural* y *transdisciplinario*¹⁵⁷, que apuesta más a la apreciación y la

¹⁵⁶ Bastide, R., “*Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*”, Alianza Editorial, Madrid, 1969, p. 160.

¹⁵⁷ Canclini maneja los conceptos de “posmodernidad” y “transdisciplinariedad”, porque la primera remite a una heterogeneidad multitemporal en la que se vive, que denuncia una homogeneidad temporal planteada por la modernidad occidental; y prefiere “transdisciplinariedad” a “interdisciplinariedad”, porque ésta sería como una superposición de saberes o disciplinas que van evolucionando cada una en su campo, teniendo su propio punto de vista; mientras la “transdisciplinariedad” vendría romper

consideración de aportes de otras culturas, y rechaza, por tanto, la hegemonía de una cultura sobre otras, asimismo impugna el que haya una cultura encargada, por así decirlo, de otorgar “credenciales de ciudadanías” a unas culturas y descalificar a otras. Y es en ese marco donde el concepto de Canclini “hibridez” tiene todo su peso, porque [este autor]

“prefiere ‘hibridación’ a los términos ‘sincretismo’ y ‘mestizaje’, porque ése abarca diversas mezclas interculturales – no sólo las raciales a las que suele limitarse ‘mestizaje’ – y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que ‘sincretismo’, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales”¹⁵⁸.

Esto es precisamente lo que el maestro Zea consideraba lúcida y atinadamente como “cultura de síntesis”¹⁵⁹. En esa misma idea, pensamos que se puede apreciar mejor los aportes “afro” a la identidad mexicana, porque los africanos que llegaron al territorio que es hoy México, no se desaparecieron como pensaban (¿ya se dejó de pensar así?) muchos de los intelectuales y políticos mexicanos. Esos africanos están muy visibles en muchas manifestaciones de la cultura nacional mexicana¹⁶⁰, y un poco visibles en algunos rasgos fenotípicos que apenas se pronuncian en muchos de los mexicanos actuales, y casi invisibles, pero muy presentes en los genes de esos mexicanos¹⁶¹. Aunque sería un poco salir del enfoque de este trabajo, consideramos

los límites y limitaciones o “encierro” de las disciplinas, para que cada una pueda ir más allá de ella misma y arriesgándose a tocar temas que no son de su competencia, pero que son muy importantes para aprehender bien los temas “propios”. En cuanto a la “transculturalidad” e “interculturalidad”, en su libro *Filosofía de la cultura y la liberación*, Dussel propone esos conceptos que, según él, dan más cuenta de los aportes de otras culturas y civilizaciones que incluso florecieron muy antes de la modernidad occidental. De allí demuestra que ya había modernidad antes de la modernidad europea. La “interculturalidad” entonces, sería el catalizador, por así decirlo, en el camino de diálogo entre las culturas que, hoy en día, se ha estado presentando cada vez con más agudeza, ante el fracaso de la modernidad euro-occidental.

¹⁵⁸ *Op. Cit.*, pp. 14-15.

¹⁵⁹ Cfr. Zea, Leopoldo, *La cultura y el hombre de nuestros días*, UNAM, México, 1959.

¹⁶⁰ Para un estudio profundo de este tema, véase: Ochoa, S., Álvaro, *Afrodescendientes. Sobre piel canela*, El Colegio de Michoacán, Michoacán, 1997; del mismo autor: *Mitotes, fandango y mariacheros* (4ª edición), Fondo editorial Morevallado, Morelia, 2008; Pérez, Fernández, Rolando Antonio, *La música afro-mestiza mexicana*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1990.

¹⁶¹ Cfr. “Mapa genómico de los mexicanos” en *Ciencia y Desarrollo*, Vol. 32; n°191, México, enero 2006.

que vale la pena insinuar este tema sobre la “genética” o lo biológico, porque fue muy importante en el siglo XIX cuando se elaboraban las categorías “raciales” de los humanos. Tanto en México como en Argentina esas ideas influyeron mucho en el proceso de invisibilización de las personas con ascendencia africana.

IV. LA INVISIBILIZACIÓN DE LOS AFRODESCENDIENTES EN ARGENTINA

“No es que el negro no sea visto, sino que él es visto como no existente, mecanismo que se revela como una de las principales formas en que se manifiesta el racismo” (Ilke B. Leite)¹⁶².

4.1. Sobre los afroargentinos

Durante mucho tiempo – casi todo el siglo XX – no se habló de los descendientes de los africanos que arribaron a las costas argentinas en la época colonial. Como sucedió en el caso de México, sobre el que ya nos tocó reflexionar, los forjadores de la nación moderna argentina se dieron a la tarea de “confeccionar” una historia oficial en la cual se puso en último plano o, incluso, se hizo desaparecer el aporte y la presencia de la raza negra en la constitución biológica y cultural de la identidad nacional argentina. De hecho, hablar oficialmente del “no-lugar” del mestizaje en la sociedad argentina, disipa cualquier tentativa de abordar el tema de la presencia de los/las afrodescendientes en esta región del continente. Y es que “en la Argentina, la política demográfica, así como fue proclamada por los porteños de la llamada Generación de 1837 y se hizo vigente en 1862 cuando sucedió la unificación de la nación, se basó en la idea de que la población-base argentina compuesta de indios y de negros sólo servía de impedimento al progreso

¹⁶² Tomado de la Gaceta virtual, n°73 (número especial): “Los negros en el Río de la Plata. Pasado y presente de una presencia negada, Buenos Aires, año 2, abril 2009.

del país así como éste fue definido por la élite criolla” (retomado de Castro 1988: 11)¹⁶³.

El mito del hombre blanco como “encarnación” del progreso y civilización, fue enarbolado desde esa política demográfica con el fin de sofocar y aniquilar a los “otros” no-blancos (indios y negros), considerados como “razas inferiores”, y como “encarnación” de la barbarie. Pero a pesar de esta política cínica de exterminio y de ocultamiento de las “razas inferiores”, nunca se pudo acabar con la huella de los “otros”,¹⁶⁴ y aquél que fue dado por “desaparecido”, “inexistente”, “invisibilizado”, tarde o temprano, habría de “aparecer”, “existir” y, por ende, visibilizarse o ser visibilizado.

4.2. La presencia de los africanos en la argentina colonial y el contexto del mestizaje

4.2.1. *La llegada de los africanos al Virreinato del Río de La Plata*

La presencia negroafricana en la República Argentina tiene mucho que ver con la misma presencia en otras regiones hispanoamericanas. Históricamente hablando, la vía a través de la cual ingresó en masa la población africana a Argentina fue el infamante tráfico transatlántico – legal o ilegal – de esclavos. Como ya lo hemos visto anteriormente, las zonas de aprovisionamiento de esclavos en la costa de África varían de acuerdo con la época, las compañías, y los países que en distintos momentos ejercen el monopolio del tráfico. Las áreas de mayor importancia en la costa occidental fueron el Sudán Occidental (Senegal,

¹⁶³Cirio, N., Pablo, *En la lucha curtida del camino... Antología de literatura oral y escrita afroargentina*, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Presidencia de la nación – INADI, Buenos Aires, 2007, p.22.

¹⁶⁴ Llama la atención una de las bellas reflexiones que hace el filósofo francés, Emmanuel Lévinas, acerca de la huella del otro, quien señala que la huella del otro nunca puede ser borrada, pues tan sólo el hecho de borrarla se manifiesta como huella de esa huella (cfr. Lévinas, E., *La huella del otro*, Taurus, México, 1998, p. 27ss.)

Ghana, Costa de Marfil, Benín, Togo, Nigeria...), la costa de Guinea y la costa del Congo-Angola, pero también se importaron africanos de Madagascar y de las factorías emplazadas en el extremo sur del continente. Esto se dio con mayor intensidad en los últimos años del siglo XVIII, pues si bien es cierto que la legislación española y los contratos con las fuentes de abastecimiento prohibían el ingreso de los moros y negros mahometanos, debido al temor que inspiraban y a su índole más levantisca, primero el contrabando y luego la exportación directa del Brasil señalan la presencia, en Argentina, de africanos con influencias árabes¹⁶⁵.

El cruce del Atlántico desde las factorías africanas se realizaba en veleros que los portugueses cínicamente denominaron “*tumbeiros*” (de tumbas), sombría calificación que alude a una trágica realidad: Según algunas estimaciones, y considerando las mejores condiciones posibles de sanidad y navegación, durante el siglo XVIII sólo sobrevivían al viaje entre un sesenta y setenta por ciento de los hombres embarcados. En casos extremos, documentados fehacientemente, no arribaba con vida ni un solo negro, como sucedió en el primer viaje que realizó una nave de la Compañía de Guinea a Buenos Aires en 1702¹⁶⁶.

Desde fines del siglo XVI, junto al tráfico legal el contrabando de esclavos era una actividad muy productiva. Uno de los grandes centros de abastecimiento de esclavos, para toda Argentina y otras regiones como el Alto Perú, Chile, Lima..., era el puerto de Buenos Aires. Pero Córdoba también jugó un papel muy importante como centro abastecedor y distribuidor de la “mercancía humana” para el resto del Virreinato del Río de La Plata, porque allí había una presencia abrumadora de los africanos esclavizados¹⁶⁷. Esta situación de Córdoba

¹⁶⁵ Gaceta Virtual, *Op. Cit.*, p.27.

¹⁶⁶ Ídem.

¹⁶⁷ Algunos investigadores hablan de una cifra de más de 60% de africanos que vivían en la ciudad de Córdoba, como es el caso de Diego Buffa y María José Becerra, coordinador del Programa de Estudios Africanos en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), citado por Fernando Agüero, en Gaceta Virtual, n°73, p.40.

nos lleva a pensar que Buenos Aires no era la única vía por donde entraban los africanos esclavizados, sino que había otras más. Según Ricardo Rodríguez Molas¹⁶⁸, se usaban diferentes vías para ingresar la mercadería de contrabando en el siglo XVIII; lo más común era pasar a los negros por la extensa y despoblada frontera entre Brasil y la Banda Oriental, o bien por la Colonia del Sacramento cuando la ocupaban los portugueses; pero también se empleaban pequeñas sumacas (embarcaciones) que arribaban con facilidad a la costa del Plata, y que no pocas veces operaban abiertamente y bajo la complicidad de gobernadores y autoridades locales.

La Colonia del Sacramento, ciudad emplazada por los portugueses frente a la ciudad de Buenos Aires en 1680, fue, como Jamaica en las Antillas, el centro del contrabando rioplatense. La trata legal de los esclavos, aunada al contrabando de los mismos, hizo que rápida y masivamente se dispersaran los africanos por todas las Américas. Como ya lo hemos mencionado en este trabajo, la razón de esta vergonzosa y forzada migración fue cubrir las necesidades de mano de obra de los colonos europeos: hasta el siglo XIX la plantación agrícola y la minería constituyeron las bases de la economía iberoamericana y, a través de ésta, el sustento para las coronas española y portuguesa. Trabajar para sí mismos con sus propias manos era la última posibilidad prevista por los colonizadores. Éstos recurrieron a los esclavos africanos por su experiencia milenaria, tanto en la minería y en el trabajo artesanal con metales, como en la plantación agrícola. Además, a diferencia de los amerindios, los africanos ya habían estado expuestos a las “zonas” epidemiológicas del “Viejo Mundo” y adquirido inmunidad a enfermedades tropicales, como la fiebre amarilla y la malaria, y a enfermedades comunes en Europa, como la viruela. Por otro lado, al no estar protegidos por las tradiciones legales comunes a los europeos – que se consideraban a sí mismos seres humanos pero no al resto– los

¹⁶⁸ Rodríguez, M., Ricardo, “*El negro en el Río de la Plata*”, en *Gaceta Virtual*, Op. Cit., p. 26.

africanos podían ser sujetos, sin apelación moral, a una disciplina brutal y sanguinaria (cfr. Miriam Gomes)¹⁶⁹.

4.2.2. El mestizaje negado

Como ya sabemos, los antecedentes del mestizaje en América Latina se encuentran en la península ibérica donde, ya en el siglo XIII, era una práctica muy común pese a las prohibiciones que insistían en la conservación de la “pureza de sangre” y que rechazaban, oficialmente, todo cruzamiento de sangre con moros o judíos. A este respecto, el estudioso alemán Richard Konetzke habla del gran atractivo de las “moras”, ante quienes los peninsulares no se resistían ¹⁷⁰. Aunado a ello, está el hecho – ya comentado en el primer capítulo (cfr. Cap. 1, punto 2, 2.1) sobre la diferencia existente entre españoles y portugueses por un lado, y los anglosajones, por el otro. Los primeros son católicos y mediterráneos; los segundos son protestantes y nórdicos. Aquéllos mostraron más aceptación y tolerancia a la mezcla de “razas” que los últimos.

Respecto a la existencia de este mestizaje biológico, el Virreinato del Río de La Plata no fue una excepción. Pablo Cirio retoma los trabajos de Lipski, quien muestra que “Casi un 40% de la población rioplatense en los siglos XVIII y principios del XIX era de negros (Lipski 2005: 100), aunque los números varían mucho según los historiadores y los censos, es muy significativo y a la vez contradice la política de la Argentina, que ha tratado de minimizar la Otredad que significa ser americano, para situarse como un territorio europeo, aunque fuera de Europa, paradójicamente”¹⁷¹. Según este mismo autor, en el siglo XVIII y hasta entrando ya la segunda mitad del XIX, era muy común encontrar a

¹⁶⁹ Gomes, Miriam V., “La presencia negroafricana en la Argentina. Pasado y permanencia”, en *Gaceta Virtual*, Op. Cit., p.42.

¹⁷⁰ Konetzke, Richard, “*La legislación española y el mestizaje en América*”, en Coloquio dedicado al “Mestizaje en la historia de Ibero-América”, Estocolmo, 1960, Ed. Cvltvra, T.G., México, 1961, pp. 59-64.

¹⁷¹ *Op. Cit.*, p.22.

esclavos y esclavas africanas que hablaban todavía sus lenguas de origen, sobre todo las del grupo lingüístico bantú (el *kimbundu* de Angola y el *kikongo* de Ex-Zaire). Aunque, por otro lado, era normal que estos africanos imitaran la lengua de sus amos españoles; de ahí que la gente de Montevideo y Buenos Aires se haya acostumbrado a lo que Pablo llama el “español bozal” o el “habla afrohispanica”. Cabe mencionar que los trabajos sobre este “español bozal”, como lo veremos en el último punto de este capítulo, han sido uno de los factores determinantes en lo que llamaríamos “re-visibilización” de los afroargentinos. Culturalmente hablando, todavía es posible encontrar muchas palabras africanas¹⁷² en el español contemporáneo de los argentinos. Tan sólo este hecho podría ser considerado como la punta de iceberg de un largo, rico y complejo proceso de mestizaje que se dio en Argentina, tanto en el plano cultural como en lo biológico.

Para vislumbrar en su justo valor el mestizaje biológico, es menester tomar mucho en cuenta los espacios de interacción y de movilidad de las poblaciones africanas, durante y después de la colonia. En el caso

¹⁷² Según una entrevista que tuve con la maestra Natalia Cabanillas (historiadora argentina de la Universidad de La Plata, y maestra en Estudios de Asia y África, con especialidad en África, en el Colegio de México), el vocablo “quilombo”, antes se refería a los prostibulos, y ahora es sinónimo de desorden; “mondongo” significa intestinos y panza de reses o puercos; “tango”, “malambo”, “milonga”, “zamba” son estilos musicales. La “zamba” es un tipo de canción, un ritmo, el más característico del folclore argentino. Estos estilos se utilizan en un sentido bantú: “zamba” es tocar “zamba”, bailar “zamba”, ir a la “zamba”. También se dice “ir a la milonga”, “bailar milonga”, “tocar milonga”, “milonguear”... Al hecho de bailar, cantar y tocar, y al lugar donde se lleva a cabo esa actividad, se le denomina de la misma forma. Así pues, podemos decir que no son sólo las palabras y lo que significan; sino es importante considerar la forma de concebir ese tipo de arte en un sentido de encuentro, algo holístico, indivisible. Se nota la diferencia, por ejemplo, con el rock, algo moderno. En efecto, decimos “voy al concierto”, “toco la guitarra”, “me gusta el rock”... hay una división, una fragmentación cognoscitiva de la misma actividad musical. Otras palabras son, por ejemplo, “bombo” (tipo de tambo); “mandinga” (diablo), la “konga” (estilo de música); “candombe” (ritmo afrorioplatense); “bembe” (una “nación” africana de argentina que ahora significa un tipo de baile); “catonga” y “malembe” existen pero ya no son usuales; “chango” (carrito para cargar, tipo “diablito”, en México); hacer una “changa” es hacer un trabajo menor, por lo tanto un “changanín” es un trabajador temporal, y “changuear” es trabajar temporalmente. Esta última palabra contrasta curiosamente con “laburar” que viene del italiano “lavoro”, y que expresa la idea de trabajar mucho. Aquí llama la atención una valoración del trabajo que puede llevar en sí una actitud ambivalentemente racista e invisibilizador de lo que ha sido el trabajo del “negro”; esa actitud da la impresión de una desvaloración del aporte afro a la vida socio-económica de argentina. Porque es fácil exclamar “¡cómo laburan los italianos! Y pensar que los “negros” no hacen sino una “changa”.

de la República argentina, los esclavos negros, en su mayoría, fueron utilizados para realizar las tareas rurales, la ganadería, las labores artesanales y el trabajo doméstico. Las familias propietarias de esclavos los hacían trabajar como talabarteros, plateros, pasteleros, lavanderas, peones o maestros de música, fuera de la casa; y con lo que éstos percibían la oligarquía mantenía su tren de vida. Si reflexionáramos un poco sobre esto, nos atreveríamos a afirmar que los africanos – ya sea esclavizados o libres – se movían bien dentro de las dos áreas de la sociedad: la ciudad y el campo. Por ende, estaban en contacto permanente tanto con los blancos, sus amos españoles, como con los indígenas, sus “congéneres” en lo que a explotación se refiere.

En cuanto a la complejidad del mestizaje, y aunque oficialmente no se habla del mestizaje argentino, hay muchas similitudes entre Argentina y otros países latinoamericanos. Como lo hemos visto en el primer capítulo, el incumplimiento de la ley que prohibía el concubinato y/o las uniones con las “razas inferiores”, el fenómeno “válvula de escape”, la problemática de “pase” que puso al descubierto la debilidad de la línea divisoria establecida entre las castas y la jerarquía blanca, han sido factores muy importantes en el proceso de mestizaje en toda América Latina.

Argentina no fue un caso aislado en ese sentido. Aunque no se cuenta todavía con estudios más profundos sobre el tema desde una perspectiva de clases, “razas” y castas, como lo hicieron los norteamericanos Chance y Patrick Carroll en México (en Oaxaca precisamente), existen datos muy sugerentes ante los cuales la realidad del mestizaje en Argentina se vuelve insoslayable. Por ejemplo, Guzmán apunta que

“El resumen del Censo General de 1778, publicado por el P. Antonio Larrouy referido al Obispado del Tucumán, parece ser un claro ejemplo de esta situación. Aquí los negros, mulatos, pardos, y zambos representaban el 44.5% del Noroeste (la población indígena el 36.5 y los blancos el 19%). Suman unos 38.085 sobre una población de 85.528 habitantes. Son mayoría en varias de estas ciudades, con un índice aproximado al 64% en Tucumán, 54% en Santiago, 52% en Catamarca y el 46% en Salta. Esta

última tiene la proporción más alta de esclavos y Tucumán la de negros libres. En censos posteriores esta población descende en representación a un 17% en 1789 y al 16% en 1795. Esta declinación presenta marcados contrastes entre las ciudades: descenso significativo en Salta, Santiago del Estero y Tucumán. Cierta estabilidad en los porcentajes en la ciudad de Catamarca y un aumento de los mismos en la ciudad de La Rioja”¹⁷³.

La investigadora caboverdiana, Miriam Gomes, por su lado, presenta datos similares a éstos. Según ella,

“Datos del período colonial revelan lo siguiente: en el censo de 1778 se consigna que en el noroeste argentino, en la zona de Tucumán, el 42% de la población era negra; en Santiago del Estero la proporción era del 54%; en Catamarca, para esa misma época el porcentaje de la población negra era del 52%; en Salta, el 46%; en Córdoba, el 44%; en Mendoza, el 24%; en La Rioja, el 20%; en San Juan, el 16%; en Jujuy, el 13%; en San Luis, el 9%”¹⁷⁴.

Por otro lado, el estudio sobre el mestizaje indígena en el noroeste, realizado por Ana María Lorandi, nos informa que las uniones matrimoniales, legalizadas o no, entre indios y negros fueron comunes desde los comienzos mismos del proceso de colonización¹⁷⁵. Estas uniones se realizaron primero entre los indígenas, y luego entre éstos y los africanos. La causa de esta situación provenía, según Lorandi, de la desnaturalización de los indios, ocurrida luego de las guerras Calchaquies; posteriormente, ese fenómeno se explicó por el hecho que, en la frontera del Chaco, los indígenas fueron trasladados de sus tierras y obligados a vivir con otros grupos, o bien desmembrados de su pueblo y repartidos en distintas encomiendas. Algunos de estos indios fueron repartidos entre grupos de no más de cinco familias entre los vecinos de las ciudades, mientras que otros fueron repartidos, por “piezas”, entre los soldados. La mayor parte de ellos fueron asignados a la realización de labores domésticas o a las chacras del entorno de las ciudades; ahí se encontraron con los africanos, en gran medida en el servicio doméstico, con quienes se relacionaron, se amancebaron y se casaron. Este tipo de uniones iba aumentando, constituyendo así la principal fuente de población afro-mestiza de la región.

¹⁷³ Guzmán, F., en *Gaceta virtual*, *Op. Cit.*, p.48.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Guzmán en *Gaceta virtual*, pp. 45-56.

Los sucesivos mestizajes iban desdibujando el perfil étnico de la población africana del Tucumán y, al mismo tiempo, se iban convirtiendo en un importante vehículo de movilidad social. Por lo general, en esa situación los mulatos y pardos superan numéricamente a los negros, cuya población libre excede a la esclava. Se advierte, además, una preponderancia de población criolla de color, ya que ésta rebasa a la africana y representa una buena parte de la población del noroeste argentino. La existencia de un mayor porcentaje de población criolla de color, nos lleva a pensar que el crecimiento de la población negra se debe más a la reproducción que al ingreso de nuevos esclavos. Esta variable es importante y debemos tomarla en cuenta para el estudio de la familia y del mestizaje, ya que nos da pauta para trabajar las relaciones entre los sexos¹⁷⁶ y el papel que jugaron esas relaciones en el proceso de asimilación de los “negros” a la cultura y vida de sus amos blancos. El grado de aculturación o de “deculturación” y “domesticación” suscitó una mayor propensión hacia el mestizaje. Los negros y afroestizos criollos conocían bien el idioma y tenían cierto conocimiento sobre la sociedad, lo cual les posibilitaba conseguir ciertas cuotas de independencia y de transgresión.

La densa migración aborígen altop Peruana se extendió también a los valles tropicales de Salta y a las tierras altas de Jujuy. La presencia de estos grupos (y más adelante, el ingreso de españoles peninsulares) transformó la composición de la población y tuvo su correlato en las uniones matrimoniales. Algunos trabajos sobre la dinámica matrimonial¹⁷⁷ de estos lugares dieron cuenta de dichos cambios y, al mismo tiempo, de una exogamia formalizada que, aunque menor que la

¹⁷⁶ Al igual que en Nueva España, las mujeres africanas y/o mulatas y las indias van a jugar un papel determinante en el mestizaje argentino. Aparte de ser codiciadas para la “reproducción *in situ*” de la mano de obra, se vieron también forzadas a vivir solas o a ser las presas fáciles del concubinato o de las uniones extramatrimoniales, consecuencias, muchas veces, de las guerras de la independencia, de la Triple Alianza, de la liberación de Perú y Chile, y la de la conquista de la pampa...que mermaron a los varones afrodescendientes e indios. A este respecto, Ricardo Rodríguez Mola, en su artículo “*El negro en el Río de la Plata*”(en Gaceta virtual, p.26), piensa que el alejamiento de los hombres permitió asimismo el mestizaje y detuvo el crecimiento vegetativo de los elementos racialmente considerados africanos puros.

¹⁷⁷ Trabajos de Zacca, citado por Guzmán, en *Gaceta virtual*, Op. Cit.

verificada en Catamarca, indica una tendencia clara entre las ciudades del noroeste (que, como se vio, era todavía mayor entre las uniones informales). En las actas matrimoniales de la región de Salta y Jujuy podemos observar una tendencia a contraer enlace con los del mismo grupo étnico, pero también hay constancia de uniones muy diversas entre negros, mestizos, indios y afro-mestizos. En ellas se observa, además, como los matrimonios entre esclavos son una característica de la ciudad de Salta, esclavos que en su mayoría corresponden al mismo propietario. Dichos documentos también dan testimonio de esclavas/os que contraen matrimonio con un cónyuge libre, principalmente indias. El 66% de estas uniones aseguró una descendencia esclava a sus amos (el resto habría nacido libre). Así pues, de estos comportamientos se infiere un mayor control por parte de propietarios del matrimonio de los esclavos, a la vez que un amplio mestizaje no formalizado, características estas de estructuras sociales fuertemente polarizadas, que en este caso concreto, son además descritas, como nítidamente jerarquizada y señorial.

Jovita Novillo también hace referencia al predominio urbano en Tucumán, de los esclavos, y a un mestizaje extendido en la campaña de los descendientes de africanos libres. De padre negro- mulato y de madre india, los hijos pasan a ser indios o mestizos. Es decir, aquí se presenta además un fenómeno de “pase”, vinculado a la población indígena, que en gran medida contribuyó a la declinación de los afro-mestizos, y al cambio de categoría de esclavos a libres. Según esta autora, el fenómeno de “pase” se realizó, en este caso, en dos direcciones distintas: una corriente irrumpió dentro de los españoles y mestizos (mulatización), la otra dentro de la indígena (indianización), y los individuos que pasaban de una categoría y de una condición a otra eran los africanos y sus descendientes.

Fue la suma de estas circunstancias lo que llevó a una declinación inevitable de esta población y, sobre todo, a la invisibilización de la misma durante el siglo XIX. Se verifica, además, la declinación

temprana de la esclavitud como institución económica viable, aun antes de la abolición formal, como resultado de un extendido mestizaje socioétnico asociado a procesos de movilidad social y a una variada gama de colores, como mulato, pardo, zambo y cholo¹⁷⁸.

Muchos de los aspectos que acabamos de mencionar son pruebas fehacientes del mestizaje que se venía dando desde que los africanos pisaron las tierras del Virreinato del Río de la Plata. Llama la atención el hecho que en la segunda mitad del XVIII, había ya todas las clasificaciones de las castas, fruto del mestizaje, principalmente entre españoles, africanos y pueblos originarios. Sin embargo, nos sorprende constatar la repentina declinación de la población afrodescendiente. Respondiendo a esta preocupación, Guzmán afirma que

“para algunos investigadores, este descenso se debe a un error de base. Los datos publicados por el padre Larrouy, y reproducidos por Jorge Comadrán Ruiz, no deberían tomarse en cuenta debido a que los mestizos no fueron consignados (englobados seguramente entre los afromestizos) y la población indígena tendría un recuento deficiente. El resultado origina un engrosamiento en las castas africanas y un subregistro de los indomestizos. Con este criterio, los censos posteriores, más que indicar una notable declinación de los africanos y descendientes nos presentarían cifras más "reales" de esta población, que rondaría alrededor de un 17% entre negros y mulatos, libres y esclavos. Con la excepción de la ciudad de Catamarca, que aun en los censos posteriores presenta un porcentaje de afromestizos que es el doble de la población promedio del resto de las ciudades mencionadas. En todos los casos, los esclavos no manifiestan mayores problemas ya que éstos generalmente aparecen consignados en las distintas fuentes (con algunas excepciones como en el censo de 1771 de Catamarca en el que unos cien esclavos fueron clasificados como domésticos y criados, sin alusión a su condición de tales)”¹⁷⁹.

Según este autor, y como bien puede verse, es en el sector de las “castas libres” donde se encuentran las mayores desigualdades. También se plantea, en esas castas, el problema de los libertos con varias generaciones de mestizaje, tanto con blancos como con indios. Los juicios por disenso que se encuentran en el Archivo del Arzobispado de Córdoba y que corresponden a estas jurisdicciones, mencionan una y otra vez los continuos problemas derivados de la adscripción y

¹⁷⁸ *Ídem.*

¹⁷⁹ *Ídem.*

autoclasificación étnica. Así también lo expresan los encargados de llevar a cabo los censos y padrones de indios. De ahí algunas interrogantes, por ejemplo: ¿Con qué grado de aproximación se podía clasificar a un pardo, un mestizo o un zambo? ¿Era clara la línea divisoria entre estas categorías?¹⁸⁰

Sea lo que sea, respecto a la discusión sobre la clasificación de las castas nadie puede aún poner en duda esa presencia que, hasta casi bien entrada la segunda mitad del siglo XIX, no podía pasar inadvertida. De hecho durante la gobernación de Juan Manuel de Rosas, pareció verificarse un cierto auge de la comunidad negra de Buenos Aires, la cual representaría aproximadamente un 30% de la población total¹⁸¹. Según Gomes, el Gobernador asistía regularmente con su familia a los "candombes" negros. Se sabe que ésta era una de las escasas manifestaciones culturales permitidas a los afroargentinos. Los actos de resistencia eran cruelmente castigados, pero este permiso, revestido de folklorización, era una manera de control y servía para soslayar la condición de esclavos.

A lo largo del siglo XIX podemos observar un decrecimiento poblacional de los africanos, el cual se sostiene sólo hasta fines de ese mismo siglo, pues el ingreso masivo de la inmigración blanca europea haría bajar drásticamente, en términos relativos, la proporción de población negra e india en todo el país. Esto puede verificarse en los documentos oficiales donde la gama de la población anteriormente denominada negra, parda, morena, "de color", pasó a denominarse "trigueña", vocablo ambiguo que puede aplicarse a diferentes grupos étnicos o a ninguno (cfr. Gomes). Esta relativa declinación (porque también la invisibilización fue parte del proceso) del porcentaje de afrodescendientes ha sido un punto crucial a la hora de investigar sobre el mestizaje en Argentina.

¹⁸⁰ *Ídem.*

¹⁸¹ Gomes, M., *Op. Cit.*, p.42.

4.2.3. La supuesta desaparición de los afrodescendientes

En 1845, en su libro *“Conflictos y armonías de las razas en América”*, Domingo F. Sarmiento se apresura a festejar el “bajísimo” número de miembros de este grupo en la Argentina. Esta tendencia se patentiza y se asume como misión de Estado con la Generación del “80” (integrada por Bartolomé Mitre y Julio A. Roca, entre otros). La idea era “blanquear” a la población como requisito para el desarrollo y el progreso del territorio, recurriendo al fomento, desde la Constitución, de la población blanca y europea, a la restricción de la inmigración africana o asiática, y a la negación de la propia realidad negra dentro del país (Mitre diría curiosa y paradójicamente que en Argentina ya no existen negros porque se abolió la esclavitud en 1813, y afirmaría que era Brasil quien tenía este tipo de problema).

A finales del siglo XIX y casi todo el siglo XX, tres factores influyeron de manera decisiva en la supuesta desaparición de gente con ascendencia africana: el mestizaje, las guerras, y la epidemia de la fiebre amarilla. El fuerte y temprano mestizaje iba desdibujando los rasgos fenotípicos de los africanos que habían arribado al Río de la Plata. Ese mestizaje puede ser abordado desde dos grandes momentos (no estrictamente cronológicos, sino más bien analíticos): el “mestizaje *ad intra*” y el “mestizaje *ad extra*”. El primero consiste en una mezcla entre varios individuos africanos provenientes de distintas regiones de África, los cuales eran obligados a convivir, en las tierras americanas, bajo normas dictadas por el blanco, que no mostraban ninguna consideración respecto a las diferencias y/o distinciones entre esos africanos. En este sentido, el estudioso Andrés M. Carretero arguye que la declinación empieza desde lo que él llama “otra forma de transculturación”. Ésta

“consistió en la extinción de los rasgos culturales fundamentales, al producirse dos o tres migraciones de distintos tipos de negros, al ingresar individuos, no provenientes de los mismos lugares, quienes al tener que convivir, como conjunto, dentro de determinadas condiciones

sociales impuestas por la sociedad blanca, aceleraron la disolución cultural y hasta de la pureza étnica al producirse el mestizaje entre integrantes de distintas tribus, a veces opuestas en lo religioso, musical, idiomático y cultural, pero destinados a vivir en recintos tan acotados que la mezcla resultaba obligada, y la pureza imposible. Dentro de los grandes parámetros de la mestización aceptados y tolerados dentro de la sociedad blanca, se pusieron límites legales, al aceptar el matrimonio entre miembros de distintas parcialidades étnicas y el castigo más severo al concubinato (Código Negro, tanto francés como español)”¹⁸².

Pero en esa interacción hubo un intercambio, ya que “el contacto y la convivencia de las culturas negra y blanca dio por resultado inevitable una suerte de dame y toma. Quiere esto significar que no sólo tomaron elementos del blanco, sino que también le facilitaron muchos de sus propios elementos”¹⁸³.

En el segundo mestizaje “*ad extra*”, se dieron, según Andrés Carretero, varios tipos de “transculturación” (en la religión, la comida, la lengua, la vestimenta, la epidermis...) Este segundo mestizaje fue tal que ya desde las postrimerías del XIX empezaron a surgir algunos discursos oficiales que decretaban la desaparición de los descendientes de africanos. No cabe duda que muchos africanos y afrodescendientes participaron en la guerra de independencia que hizo posible el tan memorable 25 de mayo de 1810; éstos también formaron parte del Ejército de los Andes, dirigido por el prócer San Martín, quien emprendió, en enero de 1817, la guerra de liberación de Chile y Perú; y, asimismo, estuvieron muy presentes en la guerra de la “Triple Alianza” (1864-1870). Por otro lado, se sabe que la epidemia de la fiebre amarilla de 1871 diezmó una buena parte de la población afrodescendiente. Pero, ¿estos sucesos pueden, por sí solos, explicar la supuesta desaparición de los afrodescendientes en Argentina?

Según el antropólogo argentino, Alejandro Frigerio, la supuesta desaparición de los negros de Argentina es un hecho que tiene mucho que ver con una cierta construcción discursiva enarbolada, sobre todo, por los políticos de la generación de la segunda mitad del XIX,

¹⁸² Carretero, A., en *Gaceta virtual*, p. 23.

¹⁸³ *Idem*.

reconocidos como “forjadores” de la nación argentina. Según él, “es necesario considerar la manera en que una determinada imagen ideal de la Argentina -como un país cultural y racialmente homogéneo, blanco y europeo- se ha cristalizado en un sentido común que subyace a los presupuestos de los estudiosos, condicionando su producción intelectual”¹⁸⁴. Frigerio ubica dos importantes condicionantes que han llevado a la invisibilización del aporte “afro” y, por ende, a la consideración pura y simple de la desaparición de los afroargentinos: el primero, es la narrativa dominante de la nación que ha enfatizado sobremanera la blanquedad; y el segundo, la lógica del sistema de clasificación racial.

Este estudioso argumenta que “la existencia de una narrativa dominante de la nación que, al contrario de las vigentes en otros países latinoamericanos, no glorifica el mestizaje (Martínez-Echazábal 1998), sino la blanquedad [...] Esta narrativa dominante se caracteriza por presentar a la sociedad argentina como blanca, europea, moderna, racional y católica”¹⁸⁵. Por lo tanto, invisibiliza otras presencias y costumbres étnicas y raciales; cuando éstas aparecen, las sitúa en la lejanía – ya sea temporal, en el pasado, o geográficamente hablando –. Al decir de Frigerio, esa narrativa se caracteriza por una notable ceguera respecto a los procesos de mestizaje e hibridación cultural, y enfatiza la temprana desaparición y la irrelevancia de las contribuciones de los afroargentinos a la cultura local.

Contra esta narrativa dominante de invisibilización, asevera el antropólogo argentino, es necesario remarcar la continua presencia de afrodescendientes y la influencia de la cultura de origen africana en la cultura argentina – no sólo como un aporte ocurrido una vez en el

¹⁸⁴ Frigerio, A., *De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina*, en *Gaceta virtual*, p.4. También publicado en *“Los estudios afroamericanos y africanos en américa latina: herencia, presencia y visiones del otro”*, Gladys Lechini (comp.), Buenos Aires, Clacso, 2008.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p.5.

pasado, y ahora apenas detectable, sino como una presencia constante y además realimentada por nuevos afluentes que vienen desde distintos lugares del Atlántico Negro¹⁸⁶.

En cuanto a la lógica del sistema de clasificación racial, Frigerio apunta que un sistema de clasificación racial que ha operado, por lo menos durante gran parte del siglo XX, ha causado la desaparición continua de los negros en la sociedad argentina y ha llevado a un predominio cada vez mayor de la blanquedad porteña. Esto ha ocurrido, principalmente, a través de dos formas: la primera de ellas, ha sido la asignación de la categoría “negro” a una cantidad cada vez más reducida de personas, invisibilizando determinados rasgos fenotípicos (y aún a determinados individuos que los poseen, en las historias familiares) y permitiendo, de esta manera, un predominio naturalizado de la blanquedad porteña. Y la segunda, la insistencia en que la categoría “negro” o “cabecita negra”, asignada a buena parte de la población de escasos recursos, no tiene una dimensión racial sino una meramente socio-económica¹⁸⁷. Para Frigerio, ver la realidad de esta forma es, de alguna manera, negarse a abrir los ojos, vivir en una ceguera permanente. Y esta ceguera de los porteños, la que él denomina “cromática”, se debe a que ser considerado “negro” o “no negro” no es un hecho irrelevante sino todo lo contrario: en el caso argentino, apunta el antropólogo argentino, ser ubicado dentro de la primera categoría tiene connotaciones negativas, tanto para el individuo como para la sociedad a la que pertenece, puesto que el primer término es usado de manera peyorativa. La categorización de una persona como “no negro” se produce como resultado de un trabajo constante (en el sentido de construcción social de la realidad) de invisibilización de los rasgos fenotípicos negros a nivel micro. En cuanto a nivel macro, pero en el plano de las interacciones micro sociales, esta invisibilización corresponde a la invisibilización, también constante, de la presencia del negro en la historia Argentina y de su influencias y aportes a la cultura

¹⁸⁶ *Ídem.*

¹⁸⁷ *Ídem.*

argentina¹⁸⁸. Entonces, siguiendo esta reflexión, no sería erróneo hablar aquí de una doble invisibilización de los afrodescendientes: la que se efectúa a nivel de interacción micro social, es decir, a nivel del acontecer cotidiano y de la auto apropiación de las identidades individuales; y la que opera a nivel macro social, lugar ideal de la construcción de mitos, leyendas y otros relatos impulsores y legitimadores de la identidad y cohesión nacional. Pero habría que esperar hasta el advenimiento de las teorías posmodernas (cuyo corolario es la afirmación y defensa de la diversidad y multiculturalidad en detrimento del falso discurso sobre la homogeneidad de los Estados nacionales), para ver las posturas críticas que han posibilitado la emergencia de las identidades que fueron “cooptadas” o simplemente negadas o invisibilizadas. En el caso de Argentina, apenas ha empezado a abrirse ese largo camino “re-visibilizador”, si se nos permite este neologismo. Para aprehender mejor esta cuestión, es pertinente ahondar un poco en el caso de cómo fue invisibilizada la identidad afro en la identidad nacional argentina.

4.3. La invisibilización de los afrodescendientes en la formación de la identidad nacional argentina

Como acabamos de ver, la justa valoración de la presencia negra en el proceso de construcción de la identidad histórica nacional y étnica de Argentina sigue siendo difícil. “Mediante su ocultamiento fenotípico y cultural, se ha ignorado su historia, su actualidad y sus derechos en los procesos socioculturales de la definición de la nacionalidad. Su exclusión contribuyó a la invisibilidad de su protagonismo con indios y europeos en la construcción de la nación”¹⁸⁹. Y el reclamo de una argentinidad sin negros, es parte de esta construcción ideológica y estereotipada de Argentina como “nación de raza blanca y de cultura

¹⁸⁸ *Ídem.*

¹⁸⁹ Yao, Jean-Arsène, *Negros en Argentina: integración e identidad*, Universidad de Alcalá, España, 2002 (artículo publicado en la gaceta virtual, *Op. Cit.*)

européa”. Como pasó también en la mayoría de los países latinoamericanos, algunos intelectuales argentinos decimonónicos contribuyeron mucho a la formación de esa “auto-imagen” de los argentinos en la que es evidente la invisibilización de las minorías pobres y marginadas, como el caso de “negros” e indígenas. Domingo Faustino Sarmiento, Bartolomé Mitre, Juan Bautista Alberdi y José Ingenieros, son algunas de las figuras que sobresalen en el ámbito del quehacer intelectual forjador de la Argentina como nación moderna.

4.3.1. La construcción intelectual de la argentinidad y el ocultamiento del ancestro negro

En el siglo XIX y principios del XX, la necesidad de crear un “nosotros” colectivo llevó a los gobernantes a difundir pautas culturales, mitos de origen y un conjunto de símbolos tendentes a la consolidación de una identidad argentina. Los héroes hacedores de la nacionalidad argentina –Mitre, Alberdi, Echeverría, Sarmiento y otros – forjaron virtudes éticas y las lanzaron al imaginario colectivo como una especie de espejo sobre el cual reflejar las virtudes nacionales. Promovieron la inmigración europea que permitiría forjar a ciudadanos “blanqueados” en color, y “europeizados” en la mentalidad y costumbres¹⁹⁰.

En aquel entonces, los espejismos de igualdad socio-racial congelaron temporalmente las expresiones de etnicidad. Los antiguos esclavos y sus descendientes fueron considerados ante la ley en igualdad de condiciones respecto al blanco y al indio. Pero la élite se opuso a ello enarbolando los conceptos y valores raciales que sostienen que el ancestro europeo es el bien más valioso que puede poseer una persona. Se enorgullecieron de haber conservado su sangre blanca totalmente pura o con poca mezcla de sangre africana. Se fomentó el mito de la Argentina blanca que tiene como antecedente y base

¹⁹⁰ *Idem.*

ideológica la obra de Domingo Fausto Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, cuyo pensamiento es realmente eurocentrista. Alberdi, por ejemplo, sostenía que los argentinos eran europeos adaptados a América, y afirmaba que “en América todo lo que no es europeo, es bárbaro; no hay más división que ésta: primero el indígena, es decir el salvaje; segundo, el europeo, es decir nosotros”¹⁹¹. ¿Y el negro? A éste ni siquiera hace alusión. Aquí aparece una voluntad de ocultar ese componente de la sociedad americana que existía desde los primeros momentos del “descubrimiento” y conquista del Nuevo Mundo. Toda la gravedad del asunto, a nuestro juicio, aparece aquí, pues cuando Alberdi escribió su libro, en 1852, se hablaba todavía mucho de los “negros” (ese año fue la caída de Rosas, en la batalla de Caseros, y el sólo hecho de que Rosas asistiera a los bailes de los “negros” marca una gran diferencia entre él y sus sucesores); aún no había sucedido la guerra de la “Triple alianza” (1864-1870) ni la epidemia de fiebre amarilla (1871) que diezmaron una parte considerable de la población “negra”. Por eso es inconcebible que Alberdi no contemplara a esta población en sus famosas “Bases”. De lo anterior se desprenden dos implicaciones importantes: el indígena existe y el “negro” no. Esto nos lleva a pensar, con Yao, que “se presentó la urgencia de proponer el exterminio del indígena y el ocultamiento del negro, como representantes de la barbarie que componían parte de la realidad argentina”¹⁹². En esta misma idea, las siguientes palabras del maestro argentino son más ilustrativas: “Crucemos con ella [la inmigración de origen británico] nuestro pueblo oriental y poético de origen y le daremos la aptitud del progreso y de la libertad práctica”¹⁹³. Dentro de esa concepción exclusivista de la fusión entre lo británico y lo indígena, a lo negro no le queda más opción que desaparecer.

¹⁹¹ Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1852, p. 49-56.

¹⁹² En *Gaceta virtual*, p.71.

¹⁹³ *Ibid.*, p.110.

Para la élite de ese entonces (¿y de ahora?), progresar significaba salir de América para entrar en Europa, de ahí la insistencia en negar al indio y al “negro” y la ansiedad por ser europeos. Estos ideales contribuyeron a la creación de un método que luego se hizo norma: se sustituyó a los afroargentinos por los inmigrantes europeos, pues Alberdi consideraba que la inmigración era condición previa de la civilización:

“se hace este argumento: educando nuestras masas tendremos orden, teniendo orden, vendrá la población de fuera. Os diré que invertís el verdadero método de progreso. No tendréis orden, ni educación popular, sino por el influjo de masas introducidas con hábitos arraigados de ese orden y buena educación”¹⁹⁴.

El presidente Bartolomé Mitre tuvo la misma visión y postura eurocentrista. Para éste, la inmigración era una evolución de la humanidad, un elemento de progreso, una evolución grandiosa que permitía robustecer la nacionalidad argentina para que templara y regenerara la raza blanca. Él expresa esta idea de la siguiente manera: “...que nuestros hijos y los hijos de los inmigrantes se identifiquen en un solo amor, para que nuestra raza se salve, para que nuestro estado social se mejore, para que nuestra nacionalidad no se debilite...”¹⁹⁵.

En cuanto a Sarmiento, su pensamiento era profundamente racista. Padre del sistema educativo argentino, creía que las ideas y el conocimiento no se aprendía sino que se heredaba genéticamente. Bajo este concepto, sostenía que la instrucción sola no sería suficiente para sacar a la Argentina de la barbarie, y que era necesaria una real infusión de genes blancos, verdaderos representantes de la civilización, de lo urbano¹⁹⁶. Lo bárbaro estaba en el resto, y para conseguir el progreso Argentina debía borrarlo, destruirlo, erradicarlo de su seno. Se trataba de ser o no salvaje, y para no ser salvaje era necesario civilizarse.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.93.

¹⁹⁵ Mitre, Bartolomé, *Discurso sobre la inmigración espontánea en la República Argentina*, Senado Nacional Buenos Aires, 1870, Museo Mitre.

¹⁹⁶ Sarmiento, Domingo Faustino, *Civilización y barbarie*, editorial de Hyspamérica, Buenos Aires, 1982.

La intelectualidad argentina decimonónica estuvo también adscrita a este pensamiento positivista que revaloriza el espíritu naturalista. Adoptaba el método objetivo, experimental y positivo de la ciencia natural cuyo auge entre los intelectuales argentinos coincidió con el gobierno de Roca, que fue la expresión política de esta doctrina. La explosión de prosperidad económica convenció a muchos de la superioridad del positivismo. Así pues, se trató de encasillar todo lo humano dentro de leyes positivas. Se buscó convertir la historia en una ciencia, como la física, sujeta a inamovibles postulados y a fórmulas de precisión matemática. También se fomentó una historiografía científica basada en conceptos “modernos” y “eficientes”. Se debía prever todo, pues toda especulación abstracta carecía de sentido. Bajo estos parámetros se pretendió hacer de la historia en una rama de las ciencias naturales.

José Ingenieros fue tal vez el más influyente de todos los sociólogos argentinos de ese entonces. Tomando mucho del darwinismo social, llegó a afirmar que: “la historia no es un registro de la lucha de clases ni de la lucha institucional sino antes bien de la lucha racial. América Latina es un claro ejemplo de este fenómeno ya que la raza blanca ha ocupado un área previamente dominada por miembros de una raza inferior”¹⁹⁷. Ingenieros forma parte del grupo de pensadores que abogaron por la adaptación de las teorías europeas a la realidad americana y al aniquilamiento de lo que él mismo denominó “raza inferior”. Es más, afirmó que el resultado inevitable de mezclar razas inferiores con otras razas superiores era una descendencia raquítica, simiesca, con todos los defectos de la raza noble acentuados por la sangre villana¹⁹⁸. Asimismo, sostuvo que las razas blancas y no blancas debían desarrollarse separadamente, pues de este modo, los negros y los indios perderían la lucha por el predominio. Considerando a los afroargentinos como seres más próximos a los simios antropoides que a

¹⁹⁷ Ingenieros, José, *Sociología Argentina*, Biblioteca científico-filosófica, Madrid, 1913, pp. 41-42.

¹⁹⁸ Ingenieros, José, *La locura en la Argentina*, Cooperativa editorial, Buenos Aires, 1930, p. 35.

hombres civilizados, José Ingenieros sostuvo también que todo lo que se hacía a favor de las razas inferiores era anticientífico y que, a lo sumo, se los podría proteger para que se extinguieran agradablemente¹⁹⁹. En una oportunidad manifestó lo siguiente:

“La europeización no es en nuestro concepto, un deseo...; es un hecho inevitable, que se produciría aunque todos los hispanoamericanos quisieran impedirlo. Nace de causas determinantes que ya existen ajenas a nuestro deseo. Por una ley sociológica inevitable los agregados sociales más evolucionados se sobreponen a los menos evolucionados... Nos europeizaremos oportunamente, como lo preveía Sarmiento, la sociología puede afirmar esa futura transformación de la América latina.”²⁰⁰

Como hemos podido ver, las ideas sobre las poblaciones de origen africano expuestas por los pensadores argentinos antes mencionados son muy parecidas a las que imperaron en otros países latinoamericanos (un ejemplo es el caso de México, que abordamos en el segundo capítulo cuando nos referimos a los “científicos” del Porfiriato). Dichas ideas fomentaron el racismo científico como máxima expresión del ocultamiento y/o del aniquilamiento de las poblaciones de las llamadas “razas inferiores”, “razas sin cultura”.

4.3.2. Los negros ante el racismo

La segunda mitad del siglo XIX fue un periodo donde el “negro” fue desaparecido, de manera concreta y abstracta, por las guerras y las enfermedades, y por las racistas posturas ideológicas. A pesar de que su libertad total fue decretada abierta y públicamente, en la práctica los negros siguieron sin poder acceder a algunos lugares públicos o, en el mejor de los casos, enfrentaban muchos problemas; por ejemplo, en los salones de baile y en los cafés eran rechazados o se les pedía más de lo que se cobraba a un hombre blanco. Aquí podemos citar el caso de un negro al que por el color de su piel quisieron cobrarle cinco pesos por un café ¡que tan sólo valía uno! Este caso resulta interesante pues

¹⁹⁹ Ingenieros, José, en Magnus Mörner, “*Race mixture in the history of Latin America*”, Ed. Little-Brown, Boston, 1967, p. 141.

²⁰⁰ Ingenieros, José, *sociología Argentina*, *op. cit.*, pp. 228-229.

conmovió a la población afroargentina, la cual reaccionó ante ello calificando al dueño del establecimiento de ser: “Sin duda enemigo de la igualdad de castas, y hace pagar caro a los parroquianos de color que visitan su establecimiento; ésta es una profesión de principios antifusionistas”²⁰¹.

De igual modo, los negros tampoco podían asistir a las mismas escuelas de los blancos; por tal motivo se abrieron escuelas exclusivamente para negros. Estos verdaderos centros segregacionistas contaban un total de 155 alumnos en 1857²⁰². Los hechos señalan nítidamente la diferencia de trato entre los blancos y los negros en aquellos años. Las burlas por parte de los blancos a las leyes de igualdad eran frecuentes. La redacción del periódico negro *La Broma*, se quejó del incumplimiento de esas leyes por parte de los legisladores señalando que:

“Las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, sólo existen en la mente de los legisladores al crear las leyes que deben regir al pueblo, pero no pasan de ahí, como todos los días lo vemos en nuestro país. Nuestra constitución no hace distinción de raza, ni de posición, para acordar las garantías y cargos que tiene todo hijo de este suelo. Y sin embargo, los hombres encargados de hacer respetar y cumplir la constitución son los primeros en violarla”²⁰³.

Las palabras oficiales eran favorables a los afroargentinos, no obstante, en la práctica se les menospreciaba con deliberado interés, imponiéndose con ello la segregación racial. Este mismo diario sostiene lo siguiente:

“Los negros eran excluidos de todo derecho a aspirar a cualquier puesto público, sin acordarse de que para que los blancos gozaran de ese derecho, fueron los primeros en abandonar sus familias y sus hogares para volar a defender la patria. ¿Y cuál ha sido la recompensa? El desprecio, la humillación. La libertad en nuestra patria sólo existe en la forma. Esa es la libertad de que goza ante la ley nuestra clase”²⁰⁴.

²⁰¹ *La Crónica*, 28 de julio de 1855.

²⁰² Rodríguez Molas, Ricardo, *Algunos aspectos del negro en la sociedad rioplatense*, Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas, n° 3, Rosario, 1957, p. 119.

²⁰³ *La Broma* 1, 18 de diciembre de 1879.

²⁰⁴ *Idem*.

En 1880, los negros se quejaron ante el Ayuntamiento de Buenos Aires por las distinciones odiosas e injustificables que se hacían en los teatros “Opera” y “Variedades”. Pidieron que dejaran acceder a las personas que, con garantía suficiente de cultura, deseaban tomar parte en los bailes de máscara. Fue difícil atender a esta solicitud debido a la oposición de los dueños de los salones. Hizo falta la intervención de la policía para conseguir siquiera un intento de aplicación. Influidos por sus aristocráticos concurrentes, las medidas nunca fueron ejecutadas²⁰⁵.

Esta práctica, muy común en el Buenos Aires democrático de aquel entonces, se aplicó también en las iglesias católicas. En los oficios religiosos se separaba a los negros de los blancos. A una pareja de negros se le obligó a casarse en la sacristía y, además, se le calificó de “perros”²⁰⁶. No era raro encontrar actitudes y acciones racistas en el pasado siglo, inclusive entre las propias autoridades oficiales²⁰⁷.

En un país orgullosamente “europeo” y pretendidamente “blanco”, nacer con todos los rasgos y el color de los antepasados esclavos era una carga muy pesada, como si esto fuese una “infamia”. Cualquier indicio de pertenencia a la raza negra, era un estigma de inferioridad que, además, resultaba peligroso, pues cuestionaba y ponía en jaque a esa “blanquitud” de los argentinos mitificada por la historia y consensuada por la sociedad²⁰⁸. Esta pretendida “blanquitud” será por

²⁰⁵ *La Prensa*, jueves 22 de enero de 1880.

²⁰⁶ *La Razón*, abril de 1882.

²⁰⁷ *La Nación*, viernes 26 de noviembre de 1993. El corresponsal del diario en Europa al relatar el viaje del entonces presidente dijo: “En la universidad de Maastricht, ante el anfiteatro repleto de estudiantes, el presidente argentino reiteró, inevitablemente, la narración de los acontecimientos de nuestro país para culminar con las transformaciones impulsadas por su gobierno. Menem explicó a una muchachada atente de estudiantes de Economía y Comercio las raíces esencialmente europeas del hombre argentino debidas, a su juicio, a que a nuestro país no llegaron los barcos de esclavos porque en 1813 abolimos la esclavitud. En Argentina, subrayó, no tenemos negros.”

²⁰⁸ Molina, Dominga Lucía, *Negros en Argentina: racismo y autoestima*, Cuaderno de la Casa Indo-Afro-Americana, n° 5, Santa Fe, 1994, p. 6.

excelencia el factor invisibilizador de la “negritud” en muchos ámbitos de la sociedad argentina, y actúa de tal manera que no sería desacertado hablar aquí de una práctica de “apartheid”.

4.3.3. La “presencia-ausencia” afroargentina en la educación

La educación, en su acepción más amplia, no sólo como transmisora de conocimientos, sino como generadora de valores, actitudes y, en definitiva, de comportamientos, es a todas luces un factor decisivo y fundamental para la adecuada comprensión del mundo. Sin embargo, el sistema educativo argentino no ha sido muy sensible a ello cuando se trata de incorporar el estudio y conocimiento de las realidades sociales y culturales afroargentinas a la historia de la nación; por lo general, aún se sigue conservando el marcado elitismo que caracteriza a las generaciones pasadas. Tanto la escuela, que también cumple un papel muy importante en los procesos de socialización, como los libros de texto son un botón de muestra de la realidad en este ámbito.

Al relatar los acontecimientos históricos, los historiadores oficiales argentinos redujeron a meras alusiones los aportes afroargentinos de orden militar. Apenas y enunciaron los de orden cultural y económico, y ello sólo cuando incidían directamente en lo político. Omitieron dichos aportes viéndolos como digresiones que les fue posible evitar ajustando la historia a sus propósitos e incumpliendo, de tal modo, la labor del historiador que consiste en escribir la historia con el único fin de contar lo que sucedió tal como surge de las fuentes disponibles y más dignas de confianza.

Desgraciadamente, en la Argentina se impuso una interpretación unilateral, es decir, versiones inspiradas todas ellas en el esquema fraguado por los vencedores de Caseros (caída de Rosas), quienes sólo intentaban justificarse. Aún hasta nuestros días hay personas a

quienes les cuesta admitir que se escriba una historia que difiera de estas versiones. Sus experiencias y el contacto permanente con la política, han influido mucho en su visión de la historia.

Todo lo anterior nos lleva a pensar que no sería exagerado afirmar que el drama de la raza negra, ese drama reforzado por la invisibilización de los negros, fue algo planeado, tal y como se puede comprobar en un manual escolar sobre la historia de Argentina:

“El origen de la población en la Argentina es muy variado. Residen habitantes que descienden de los españoles que llegaron a estas tierras en la época colonial, y otros, de inmigrantes provenientes de distintos países europeos, la mayoría llegados a la Argentina entre fines del siglo pasado (XIX) y mediados del siglo actual (XX). Hay personas, en cambio, que proceden de países limítrofes, como Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay. En los últimos años, la Argentina recibió también grupos provenientes del continente asiático”²⁰⁹.

En estas líneas los negros brillan por su ausencia. Esto viene a reforzar lo que los alumnos aprenden en su familia y su entorno, respecto de los negros. Con estas palabras, se nota una intención que expresa los ideales de los próceres de la nación argentina moderna. Siguiendo a éstos, los que elaboraron los manuales de historia, destacaron el proceso socializador e integrador del pueblo argentino, enfatizando más los aportes europeos en detrimento de los aportes africanos. Se sirvieron de la educación para crear el mito de la nación blanca proveniente de la política oficial, una concepción que tendió naturalmente al elitismo y al enciclopedismo.

En los manuales y programas de enseñanza, los negros surgen como una temática apenas importante en el periodo colonial; luego se desvanece y desaparece en la República. Los negros son presentados únicamente como mercancía y mano de obra servil, omitiendo así todos sus aportes socioculturales. Se olvida que desde el principio ellos estuvieron imbricados en la vida familiar argentina. Es como si jamás

²⁰⁹ González, María P. y Massone, Marisa, *Ciencias sociales y formación ética y ciudadana*, Manual del 4° grado de enseñanza primaria, editorial Puerto de Palos, Buenos Aires, 1999, p. 46.

hubieran estado presentes en la cotidianeidad de la vida del pueblo argentino.

Según Oscar Oszlak, es indudable que a partir de 1862, el Estado nacional tuvo un papel preponderante en la creación de oportunidades, la generación de intereses, y la satisfacción de necesidades que beneficiaron a regiones, sectores y grupos sociales²¹⁰. Pero, desde luego, ninguno de estos beneficios fue destinado a los afroargentinos. Los manuales dan por terminada la historia de los negros con la abolición de la esclavitud en la Argentina; tras este acontecimiento los negros desaparecen repentinamente y como por arte de magia. Quizás dentro de la historiografía oficial, los negros sólo valían como mano de obra y carne de cañón en los conflictos bélicos. En este sentido, los argumentos según los cuales los negros “desaparecieron” debido a la declinación del comercio negrero, la alta tasa de mortandad, las guerras y el mestizaje, son un lugar común y recurrente.

Si bien estas explicaciones tienen lógica, no es menos lógico ni verídico que los negros nunca desaparecieron como se ha escrito y como hasta ahora se sigue relatando. Indudablemente, el ocultamiento deliberado de sus aportes en los manuales sólo responde al mito de la nación blanca, elaborado por los llamados héroes nacionales. Los principios de la doctrina nacional de la república liberal configurada por las presidencias de Mitre y de Sarmiento se impusieron en la enseñanza de manera definitiva. La política argentina elevó el culto del héroe blanco al rango de religión nacional relegando al silencio los aportes de los afroargentinos. Se estableció como dogma la inexistencia de los negros en Argentina, y la insistencia en ello, llevó a profesar su desaparición.

La historia que se enseña en la escuela y libros de texto, reduce el ideal nacional a la “civilización” en contraposición con la “barbarie”.

²¹⁰ Oszlak, Oscar, *La formación del Estado Argentino*, editorial Planeta, Buenos Aires, 1997, p. 138.

Honra como benefactores a los próceres, tales como Rivadavia, Mitre o Sarmiento. Rivadavia fue proclamado “el primer hombre civil” de la República; muy pronto Sarmiento y Mitre lo siguieron a los altares destinados a la veneración popular. Estos pensadores se erigieron en paradigma de la virtud cívica excluyendo a los negros, auténticos colaboradores de la independencia y del honor nacional. Según el historiador Jean-Arsène Yao,

“La historia argentina no adolece tanto de lagunas de información, cuanto de fallas de interpretación. No se halla viciada por el desconocimiento de lo ocurrido, sino por su deliberada falsificación. Basta aplicar a los hechos que se conocen con certidumbre un criterio razonable para que revelen sus relaciones causales. Si se agrupan en un orden armónico, coinciden necesariamente con la expresión de la realidad. Negarlos, sería negar la posibilidad misma de la historia”²¹¹.

La contribución de los afroargentinos a la historia argentina fue negada por estar supuestamente al margen de la civilización. En realidad fue porque no cabían en el nuevo orden establecido por los políticos. Este “orden” había hecho del positivismo, y de todas las teorías derivadas de esta corriente, un pilar imprescindible para su proyecto de nación, el cual, como lo ha dicho ya el filósofo mexicano Leopoldo Zea, respondía y servía subrepticamente a los intereses de un cierto grupo bien ubicado y, por lo tanto, excluía a todos aquellos elementos que podían obstruir el progreso, el avance de la civilización, fueran indios o negros. Los mensajes oficiales de Mitre²¹², Sarmiento, Alberdi o Echeverría lo dejan muy claro. En su opinión, todo aquel que era distinto del blanco era una amenazadora realidad, vestigios de una sociedad cuyos vicios se pretendían transformar. Por eso, en el nuevo “orden” está implícita una definición de ciudadanía que diferenciaba los “civilizados” de los “salvajes”.

²¹¹ Yao, Jean-Arsène, *Op. Cit.*

²¹² Mitre, B., *Ibid.* p. 107.

4.3.4. Blanqueamiento y fractura de la comunidad negra

Como en otras partes de América, en Argentina apareció el apelativo “trigueño”²¹³, que se sumaba a la larga lista de vocablos que designaban las variantes de las mezclas entre los distintos componentes raciales de la sociedad. El uso extensivo de este término llevó a una disminución de la población afroargentina oficialmente documentada. Cuando se le llamaba “trigueño” a un individuo, se eludía automáticamente su ancestro africano; con esta denominación se le ubicaba en una categoría intermedia que incluía también a algunos europeos. El término “trigueño” apareció como un eufemismo, con el fin de evitar llamarle “negro” a una persona de respeto. De este modo varios individuos “trigueños” acabaron siendo aceptados como blancos por la sociedad.

Algunos afroargentinos aprovecharon esta oportunidad de escapar de su condición de casta que habían soportado por generaciones, y se apartaron de su pasado negro y africano adoptando la cultura y los refinamientos europeos favorecidos por la sociedad blanca. Tras la caída de Rosas, parte de la comunidad afroargentina quería olvidar los años de dictadura y la herencia de las “*Naciones*”, símbolos del apoyo al gobernador. Dejaron igualmente todas las actividades culturales relacionadas con su origen africano favoreciendo su emblanqueamiento.

La modernización del país también propició el ascenso social de un pequeño sector de los afroargentinos; amplió la posibilidad de su participación en la vida económica y social; y promovió cambios en sus comportamientos, gustos y hábitos. Las principales familias que resultaron favorecidas fueron: los Besares y los Campana, en Seguro y Bermúdez; los Murature, los Nadal y los Obella, en Venancio Flores y

²¹³ Se le dice “trigueño” a la persona que tiene rasgos africanos o indígenas americanos. O sea, que presentan rasgos de mezclas étnicas manifestadas a ojos vistas por el color de piel entre moreno y rubio.

Orán; los Posadas, en Mataderos; los Serantes, en Villa Lugano; los Susviela, los Quirno, los Soler y los Vellota²¹⁴. Sus descendientes se siguen llamando “la clase” para marcar una diferencia de clase con otros afroargentinos. Esta diferencia originó una división dentro de la comunidad negra.

Los empresarios, los músicos, los periodistas y los profesionales afroargentinos, entre los cuales destaca Tomás Braulio Platero²¹⁵, tenían ingresos por encima del nivel medio. Según cuenta su nieto, este último participaba, en su hogar, de una intensa actividad social y cultural, y se contaba entre lo mejor calificado de los representantes de su sangre: “Su hermana Eusebia – concertista de piano –, Eugenio Sar²¹⁶ –viajero infatigable, conocedor de varios idiomas, acaudalado empresario, poseedor de una vasta erudición”²¹⁷. Al mismo tiempo que ascendía socialmente, esta nueva burguesía se alejaba de la gente humilde de color para acercarse a la clase de la alta sociedad blanca. Entre los amigos Tomás Platero, por ejemplo, se encontraban: “Roca, Pellegrini, de Quintana, Hipólito Irigoyen, Dardo Rocha.”²¹⁸

Este separatismo fue criticado por algunos periódicos de la época. *La Juventud* atacó el exclusivismo de un club social “La Esperanza Argentina”, fundado por varias de las más prósperas familias afroargentinas. Este grupo cobraba aranceles demasiado altos para que pudiera pagarlos un trabajador normal²¹⁹. Pero las contradicciones más profundas fueron mantenidas en virtud de problemas inherentes a su

²¹⁴ Binayán Carmona, Narciso, *Pasado y permanencia de la negritud*, Todo es Historia, n° 162, Buenos Aires, 1980, p. 71.

²¹⁵ Platero, Tomás Antonio, *Un escribano de color. Tomás B. Platero (1857-1925)*, en “Figura de la generación del 80 arquetipo de vida”, Instituto de Historia del Notariado, n° 65, La Plata, 1980. De padre africano, logró superar los prejuicios sociales y ejerció como escribano en 1882.

²¹⁶ Sus inversiones en bienes raíces lo convirtieron en uno de los miembros más acomodados de la comunidad negra. Su nombre aparecía regularmente, junto con el del resto de la clase media de color en las listas de suscripción para las frecuentes recaudaciones de fondos realizados por los periódicos.

²¹⁷ Platero, Tomás Antonio, *op. cit.*, p. 12.

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ *La Juventud*, “Nuestro triunfo”, 23 de enero de 1876.

propia raza. *La Juventud* defendía la asociación mutualista y acusaba a *La Broma* de adoptar un discurso burgués para su comunidad.

Según el historiador marfileño, Jean-Arsène, la división fue una de las causas del atraso y de la triste situación de los afroargentinos. Tal como lo relata un periódico de la época:

“Causa pena, inspira tedio; y sobre todo, da vergüenza, el solo hecho de considerar y ver que todas las colonias extranjeras residentes aquí en Sud América, aúnan sus elementos, formando Institutos de Beneficencia, Colegios, Centros Sociales, mientras nosotros somos los únicos que permanecemos aislados, sumidos como en un caos desempeñando a las mil maravillas el rol de parias en nuestra propia casa...”²²⁰

Para acabar con esta situación que ha causado daños a los afrodescendientes, habría que suscitar y consolidar la conciencia de esa realidad, a fin de volverse a ser visibles.

4.4. Hacia la “re-visibilización” de los afroargentinos

Hablar de una “re-visibilización” supone la existencia previa de una “visibilización”, y es, desde luego, un proceso contrario a la invisibilización. En cuanto a la visibilidad del “negro”, sabido es de sobra que, por fuerza y su trabajo, el papel del “negro” era imprescindible en la economía del Virreinato. Por otro lado, su participación en las guerras fue determinante para la estabilidad política de la naciente nación argentina. Asimismo, en el campo de cultura, su aporte no puede ser minimizado; tan sólo el hecho de que el tango sea la autoimagen de la cultura nacional argentina resulta significativo y no puede ser considerado como un hecho fortuito.

Es sumamente importante señalar que si bien la disminución de la población negra es un hecho real que obedece a múltiples causas, no es legítimo hablar de “desaparición de los negros” como lo han venido

²²⁰ *La juventud*, 30 de octubre de 1878, citado por Yao, Jean-Arsène, en Gacetilla, *Op. Cit.*

haciendo las clases dirigentes, y la sociedad argentina en general, desde fines del siglo pasado y durante lo que va del presente. Ya en 1845, en su libro *“Conflictos y armonías de las razas en América”*, Domingo F. Sarmiento se apresuraba a festejar el “bajísimo” número de miembros de este grupo en la Argentina. Esta tendencia se patentiza y se asume como misión de Estado con la Generación del 80 (integrada por Bartolomé Mitre y Julio A. Roca, entre otros): su idea era “blanquear” a la población como requisito para el desarrollo y el progreso del territorio, recurriendo para ello al fomento, desde la Constitución, de la población blanca y europea, a la restricción de la inmigración africana o asiática, y a la negación de la realidad negra dentro del país. Esta negación es un acto de traición y de ingratitud y, asimismo, una forma de ignorar la historia de esa gente que llegó a Argentina a pesar suyo, y que demostró un patriotismo igual al de cualquier criollo blanco²²¹.

4.4.1. Contribuciones de los descendientes de africanos

Es bien sabido que el hombre negro participó en todas las acciones bélicas de Argentina: llegó a ellas ya sea compulsivamente por la “Ley de rescate”, ya sea por la promesa de obtener su libertad si prestaba cinco años de servicio militar. Su incorporación a la milicia fue paulatina pero, ya sea en tropas regulares o irregulares, siempre ocupó los puestos más peligrosos en el campo de batalla y desempeñó las tareas de mantenimiento más desagradables, sufriendo a menudo la humillación y el escarnio por su condición de esclavo.

²²¹ El símbolo que bien ilustra esto es el “mítico” y polémico negro Falucho, soldado del ejército de los Andes, el regimiento Río de la Plata, nacido en Buenos Aires, y tenía como verdadero nombre Antonio Ruíz. Fue Bartolomé Mitre quien lo hizo conocer cuando publicó, por primera vez, el 14 de mayo de 1857, *“La historia de Falucho”*. Según esta historia, después de una sublevación de la guarnición patriota de Callao, la noche del 04 al 05 de febrero de 1824, hubo un grupo de revolucionarios que, repentinamente, pasó a las filas de sus enemigos (los realistas). Ese grupo quiso disuadir al negro Falucho de seguir luchando del lado de los revolucionarios, a lo que Falucho se negó rotundamente, diciendo que “malo es ser revolucionario, pero peor es ser traidor”, y cuando lo balacearon, se murió gritando “¡Viva Buenos Aires!” (cfr. Gaceta virtual, pp.39-40).

En 1801 se reglamentaron las formaciones milicianas con negros, denominadas Compañías de Granaderos de Pardos y Morenos. En 1806, cuando se produce la primera Invasión Inglesa a Buenos Aires, encontramos ya la participación del negro en la defensa de esta ciudad. En 1812 San Martín regresó de España para servir a su patria y su primera misión fue organizar el Regimiento de Granaderos a Caballo. A fines de ese año, se hizo cargo del Ejército del Norte: sus tropas se componían de 1.200 hombres, de los cuales 800 eran negros libertos; es decir, esclavos rescatados por el Estado para el servicio de las armas. La frase de San Martín, luego de recorrer el campo de batalla de Chacabuco, “¡Pobres negros!”, hace referencia a los innumerables cadáveres de quienes habían pertenecido al Batallón n° 8 compuesto por los libertos “rescatados” de Cuyo.

La muerte masiva de africanos y afroamericanos reclutados para el Ejército de Los Andes fue un hecho muy común durante la campaña de Chile, Perú y Ecuador, entre 1816 y 1823: de los 2500 soldados negros que iniciaron el cruce de Los Andes fueron repatriados con vida sólo 143. Pasada la gesta de la campaña libertadora, se continuó con la costumbre de complementar regimientos de blancos con regimientos de negros, aunque siempre separados de los blancos e incorporados a cuerpos de negros ya existentes.

A los sobrevivientes de la Guerra de Independencia –y otras tantas– no se les dejó libres, a pesar de la promesa hecha de otorgarles su libertad si cumplían cuatro años de servicio militar. Y casi inmediatamente fueron incorporados a las filas en la guerra contra Brasil (1825 a 1828). Los sobrevivientes fueron absorbidos por las guerras civiles entre unitarios y federales. El Brigadier General y Gobernador de Buenos Aires, Don Juan Manuel de Rosas los convocó para formar el Batallón Provincial y el Batallón Restaurador. Años después, las batallas de Caseros, Cepeda y Pavón los enfrentaron en uno y otro bando.

Con el fin de la Guerra de la Triple Alianza contra Paraguay (1865-1870), parecía que concluiría el calvario del hombre negro en las Fuerzas Armadas. Pero otro calvario los esperaba, puesto que años después, con la nación ya pacificada, era muy común encontrar en las calles de Buenos Aires o de otras ciudades del país a los negros viejos, antiguos combatientes, pidiendo limosna para sobrevivir. Muchos de ellos presentaban miembros mutilados, cicatrices o graves impedimentos locomotrices. Sus mujeres negras, vendían mazamorra, pan casero o pasteles; también eran lavanderas. Esta fue la recompensa, por decirlo así, que recibieron por haber combatido por la patria. Aunado a esta situación, las nuevas corrientes migratorias (hacia finales del siglo XIX y durante casi toda la primera mitad del siglo XX) de origen europeo, propiciadas por la Constitución y estimuladas por el Estado, desplazaron lentamente a esos negros, quienes fueron replegándose hacia áreas alejadas de los grandes centros urbanos, olvidados por la sociedad a la que habían contribuido a formar.

Si bien es cierto que la participación de los negros en varias confrontaciones bélicas provocó un gran decrecimiento numérico de los mismos, y si bien a principios de este siglo se veían muy pocos integrantes de los afrodescendientes en los centros urbanos, esto no significa que hayan desaparecido, ni justifica que se hable de “desaparición de los negros en la Argentina”, como lo han hecho muchos propagadores de ideas un tanto racistas, a nivel de la política oficial; y esto, muchas veces de manera superficial y carentes de rigor científico. Porque, a pesar de tanta adversidad, los africanos dejaron una indeleble impronta en todos los ámbitos y estamentos de la sociedad argentina.

Los africanos aportaron infinidad de palabras que enriquecieron el castellano del Río de la Plata: bombo, batuque, bujía, conga, cafúa (lunfardo), candombe, dengue, malambo, mandinga, mucama, tarimba o tarima, etc. (cfr. Jean-Arsène Yao, op. Cit.). La herencia africana está en el origen de géneros musicales populares como la payada

(recordemos aquí al talentoso Gabino Ezeiza), el tango, la milonga y la chacarera. Su huella también está presente en otras formas artísticas, como el teatro y el circo. Durante la época colonial, los negros actuaban frecuentemente, y la historia de este periodo está repleta de nombres de negros y negras que tuvieron un papel destacado en la sociedad de ese entonces. Hubo reconocidos pianistas como, por ejemplo, el maestro Navarro; grandes compositores como Rosendo Mendizábal, autor del tango “El entrerriano”; y escritores como Horacio Mendizábal, poeta del período romántico y reivindicador de los derechos de su comunidad. Asimismo, existen registros de la presencia de los/las negros/as en otros aspectos de la cultura popular como el culinario, donde se destaca la incorporación de las achuras y el mondongo a la alimentación, la mazamorra, el locro, etc.; y lo religioso, con las famosas veneraciones de San Baltasar y San Benito de Palermo.

4.4.2. Los “desaparecidos” vueltos a aparecer

El dictamen de Juan Bautista Alberdi, “Gobernar es poblar”, fue el comienzo de la inmigración masiva de europeos a Argentina y de la sucesiva destrucción de la población-base indígena y mulata/negra, con la creación de una nueva clase trabajadora urbana. Según Lewis (1996: 10-11), parece que ha habido una falta de interés de parte de los negros de investigar su propia historia y su identidad colectiva con respecto a su país (cfr. Cirio, p. 23). Puede o no tener razón este investigador, pero sí es cierto que, con unas honrosísimas excepciones, los afroargentinos en general nunca se pusieron a investigar sobre ellos mismos. Pero, esto puede ser justificado fácilmente por la misma realidad socio-política y económica que los había “eclipsado” por completo dentro de la sociedad. Podemos imaginar que, en tal situación y aunque suene paradójico, les convenía, por cuestiones prácticas, contentarse con esa invisibilidad antes que cuestionarse y ser cuestionados sobre su identidad argentina; de ser así, el resultado sería nefasto ya que serían

considerados como “expatriados” en su propia patria. En otras palabras, no era ni la época ni el momento idóneo para ello.

Como ya hemos dicho anteriormente, tendríamos que esperar el “boom” de las teorías posmodernas que han consagrado los principios de diversidad y de pluri-inter-multi-transculturalismo²²², para que los estudios afroargentinos tomaran vuelo y, por consiguiente, volvieran a hacerse presentes las y los afrodescendientes.

Según un informe del periódico bonaerense, *El Clarín*, del 09 de junio de 2006, “El 5 % de los argentinos reconoce ser descendiente de por lo menos una persona de origen africano y contar con uno o varios parientes de raza negra entre sus ancestros”²²³. Según el primer censo piloto realizado en el país (por censistas del INDEC con apoyo de la Universidad de Tres de Febrero y del Banco Mundial), después de más de cien años, 20 % respondió no saber si tenía ancestros africanos. Cabe señalar que la última vez que se incluyó la pregunta sobre la pertenencia racial fue en 1887, y el 1,8 % de los porteños contestó que era de raza negra. Los negros y mulatos eran más del 25 %, según los censos porteños de 1810, 1822 y 1838. El informe de *El Clarín* viene de las organizaciones de afrodescendientes que realizaron un censo, para contar a la gente afroargentina. La pregunta principal que fue contestada por 1,500 personas de Buenos Aires y Santa Fe, era la siguiente: “¿Existe en este hogar una persona que se considere

²²² Es interesante el siempre inacabado debate que se ha dado sobre cuál es el concepto adecuado a utilizar, para caracterizar y/o abordar la realidad que estamos viviendo actualmente, que ha sido llamada por algunos autores como la posmodernidad, o modernidad tardía, o modernidad alternativa, o la transmodernidad o modernidad mestiza...Por lo complejo de la misma realidad, se puede advertir que nunca habrá un consenso entre todos los intelectuales involucrados, como tampoco habrá consenso en cuanto a qué término expresa mejor la actual realidad cultural: pluriculturalismo, multiculturalismo, interculturalismo o transculturalismo. Para algunos acercamientos a estos debates, véase los trabajos de Enrique Dussel, “*Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006”; Raúl Fonet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Ed. Trotta, Madrid, 2004; Nestor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, 1990; Jean-Claude Guillebaud, *Le commencement d’un monde. Vers une modernité métisse*, Seuil, Paris, 2008, entre otros.

²²³ En Gaceta virtual, *Op. Cit.*, p.2.

afrodescendiente o descendiente de africanos negros?". A partir de esta pregunta se arrojó esa cifra récord de 5%; y como un espaldarazo a ese censo y a las organizaciones de afrodescendientes, una investigación del Centro de Genética de Filosofía y Letras de la UBA (Universidad de Buenos Aires) arrojó cifras parecidas. Un 4,3 % de los habitantes de Buenos Aires y del conurbano tiene marcadores genéticos africanos, según el análisis de 500 muestras de bancos de sangre en el hospital Italiano, en las clínicas, y en el Centro Regional de La Plata.

"Los negros fuimos invisibilizados, ocultados y negados, pero el 5 % sobre 38 millones de argentinos, indica que **hay casi dos millones de afroargentinos**", dijo a "El Clarín" Miriam Gomes, de la Asociación Caboverdeana de Buenos Aires. Agregó: "Fue un éxito, porque, por estudios propios y de la Universidad de Oxford, anticipamos un 4 %; una cifra prudente, para no escandalizar", señaló la afroargentina de origen caboverdeano.

Lucía Molina, de la Casa Afroamericana de Santa Fe y Miriam Gomes, fueron las que redactaron el cuestionario en representación de las organizaciones negras argentinas. Aún falta procesar datos culturales, educativos y socioeconómicos, "las condiciones de vida de nuestra gente son precarias", dijo Gomes. "¿Existe en este hogar una persona que se considere afrodescendiente o descendiente de africanos negros?". Esta fue la pregunta, contestada por 1.500 personas de Buenos Aires y Santa Fe, con la que se abrió el fuego en esta inédita encuesta. Gomes explicó que la prueba piloto fue exitosa y la pregunta volverá al próximo censo nacional —por primera vez en más de un siglo—. "Se tuvo en cuenta nuestra opinión porque la pregunta apuntó a la autopercepción o autoidentificación: lo que la persona piensa de sí misma y no la opinión del encuestador".

¿Por qué uno de cada tres porteños era negro en 1810 y al finalizar el siglo XIX sólo se contaban unos 8.000? La explicación, según Gomes, es sencilla: "Insistimos en la pregunta del antepasado negro, porque en décadas de mestizaje, además del proceso de

invisibilización, mucha gente no conservó los rasgos fenotípicos o físicos".

Por su parte, Francisco Raúl Carnese, titular del equipo de Antropología Biológica de la UBA, explicó que "los marcadores nucleares de los grupos sanguíneos arrojaron un 15 % de composición indígena amerindia". ¿La Argentina, entonces, no es tan blanca como la mayoría cree? "Si bien no vemos en el argentino un fenotipo africano preponderante, esos ancestros están en los genes", dijo Carnese. Y, además del estudio genético, el equipo analizó el ADN mitocondrial, que permite rastrear los genes transmitidos por vía materna, en el árbol genealógico. Y de ahí surgió algo más sorprendente. "Un 10 % de la gente de Buenos Aires y del conurbano tiene algún ancestro africano, al menos. Se detectó más de un 46 % de linajes maternos amerindios".

A la cuestión de saber el porqué de ese cambio, cuando a mitad del XX las frecuencias génicas en las muestras sanguíneas no diferían de las registradas en Italia y España, Carnese apuntó que se debe a la mayor participación de mujeres aborígenes y africanas en el mestizaje. También señaló que, luego de la oleada inmigratoria europea, "a mediados de los '40 aumentó la migración interna y de países con elevado componente hispano-indígena, como Bolivia, Chile y Perú. La población de Buenos Aires modificó sustancialmente su composición genética"²²⁴.

Para Miriam Gomes, tal realidad continúa siendo "invisible" para el argentino.

"Entre una serie de mitos, como que aquí se abolió la esclavitud con la libertad de vientres, también se impuso el de una Argentina blanca y europea. Se fue perdiendo en la conciencia de la gente esta presencia negra que era tan palpable. Por otro lado se creó otra conciencia: la de la ausencia del negro". Y Carnese acotó que "hay un componente ideológico, porque Buenos Aires se siente de origen europeo; y aunque es elevada la proporción de europeos, hay ocultamiento y negación de la

²²⁴ *Ibidem*, p.3.

presencia del negro, muy importante en el siglo XIX. Si bien no se observa a nivel fenotípico, lo demuestran los genes"²²⁵.

Hoy en día existen cada vez más organizaciones de los/las afroargentinos/as que trabajan para volver a hacer visible a esa población, reivindicando su memoria y su aporte a la sociedad argentina actual; la lucha es también por la transformación de su realidad de exclusión y, muchas veces, de pobreza. El auge que están teniendo – sobre todo entre los jóvenes argentinos – las manifestaciones culturales “afro”, como el candombe y otros ritmos afrocaribeñas, así como la presencia cada vez más advertida de los nuevos inmigrantes africanos (en su mayoría refugiados), sudamericanos y caribeños, etc. han despertado más interés en los estudiosos de las ciencias sociales y humanidades, quienes han empezado a lanzarse de lleno a investigar seriamente y publicar sobre esta parte de la población argentina. Esto resulta alentador, pues vaticina más logros a favor de la “re-visibilización” reparadora de las/los afroargentinas/os.

La “re-visibilización” de la que hablamos debe suscitar una nueva conciencia nacional sobre la historicidad de los/las afroargentinos/as, la cual debe volcarse urgente y necesariamente a la transformación de su realidad cotidiana. También esa “re-visibilización” debe llevar a la nación argentina, como bien lo expresó el hispanista marfileño, Jean-Arsène Yao, a hacer “una revisión profunda y honesta de su historia y un análisis rigurosamente crítico de los fundamentos ideológicos que dieron forma a su idea del ‘país deseado’. Asimismo, La Nación Argentina debe una reparación histórica, moral, social y económica a todos aquellos negros y negras, y a los millares de descendientes actuales”²²⁶. Pero, para lograr esto, es menester seguir con el camino “re-visibilizador”, que ya se anuncia largo y no exento de dificultades.

²²⁵ *Ídem.*

²²⁶ *Op. Cit.*, p.70.

V. REFLEXIONES FINALES

El interés principal de este trabajo consistió en intentar de hacer una indagación acerca del proceso de invisibilización de la identidad africana y/o afrodescendiente, en la concepción del mestizaje que aconteció en prácticamente toda América Latina. Nuestra reflexión se limitó precisamente a México y Argentina, dos países hispanoamericanos con discursos nacionalistas invisibilizadores, por excelencia, de la población afrodescendiente. El “pecado” de esta población ha sido el de tener en su historia y en sus genes un antepasado africano. Efectivamente, es este aspecto que evoca toda la trama de la tragedia del “hombre negro”. Una tragedia cuya explicación se encuentra en algunas prácticas del “hombre blanco occidental”, mismas que provienen de un pensamiento y una mirada que han tenido los occidentales respecto de los demás pueblos no occidentales. Esto es, un problema con la alteridad del otro que no se deja aprehender, y que tampoco puede ser supeditado o reducido a su mínima expresión de ser. Ese otro es un ente que no es, primero, objeto de comprensión y, después, un interlocutor, sino que exige ser invocado para ser comprendido; lo cual significa que no puede haber una disolución, en el proceso cognoscitivo, entre la comprensión y la invocación del otro. Y el lugar de enunciación de ese otro, no puede ser sino su rostro – en sentido levinasiano –, porque es una palabra, un discurso antes de toda palabra y todo discurso; el rostro del otro llama, *pro-vo-ca* a la compasión y responsabilidad²²⁷.

Ahora bien, si para los occidentales “lo negro” ha fungido como la acabada expresión de “lo otro”, es sencillo inferir que la alteridad de los “negros” era o ha sido, por decirlo en términos cerrutianos, la “contra-imagen” de “lo blanco”. Los blancos tuvieron que proyectar en aquéllos, todo lo negativo que no eran o que no querían que fueran. De tal

²²⁷ Lévinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros*, Pre-Textos, Valencia, 2001, p.18ss.

manera que se dio una dicotomía casi insuperable entre lo positivo, representado por el hombre blanco, y lo negativo transferido al hombre negro. Ya hemos visto, en este trabajo, varias circunstancias que influyeron en la creación de las “auto-imagen” y “contra-imagen” de los eurooccidentales, como son las teorías aristotélicas sobre las “razas” y la ética, las creencias religiosas judeo-cristianas, el advenimiento del imperio otomán y su consecutivo cierre de la ruta oriental, la cercanía entre Europa y África, etc. Pero, más allá de esas circunstancias, inclusive dentro de las mismas, se podría vislumbrar, como bien lo dijo el maestro Zea, un problema del hombre.

En efecto, el hombre blanco – conquistador y el colonizador – “parte de una supuesta superioridad racial o cultural por el hecho de no ser negros o indígenas. Lo negro y lo indígena vienen a ser expresión de lo subhumano. Y por serlo, un simple y puro instrumento de quienes se consideraban a sí mismos la máxima expresión del hombre”²²⁸. Esta fue una ideología subyacente en toda la empresa colonizadora que, cínicamente, el hombre occidental llamó “misión civilizatoria”. Se trataba de justificar, con subterfugios bien elaborados, el derecho casi divino que tenía el hombre occidental, para subyugar al otro y sacarle provecho. Había que considerar al otro como más cercano a la bestia que al ser humano²²⁹, así tener una conciencia tranquila y exculparse de todos los estragos acometidos hacia ese otro. Es precisamente ese problema del hombre que se vio reflejado en los grandes pensadores europeos que tuvieron en Hegel su máxima expresión, en cuanto a lo que pensaban de los negroafricanos.

En esta línea, a pesar de la distancia temporal que nos separa de los pensadores que fundamentaron teóricamente el sometimiento del africano al blanco europeo, no es de extrañar encontrar estos tipos de

²²⁸ Zea, Leopoldo, *Negritud e indigenismo*, CELA-FFyL/UNAM, México, 1979, p.5.

²²⁹ Es importante señalar que si bien, en términos generales, hubo crueldad y explotación en todo el “Nuevo Mundo”, la situación no fue la misma en América anglosajona, francesa, lusófona y española. En esta última, aunado a una cultura católica, había una visión colonizadora que favorecía la integración y/o la asimilación rápida de los esclavos e indígenas a la cultura hispana.

pensamientos y actitudes, después de las independencias latinoamericanas, y aún hoy en día. Hablamos profusamente de los intelectuales y políticos cuyos pensamientos y visiones hacia los “negros” e indígenas no eran distintos de pensadores europeos que fundamentaron la superioridad de la “raza” blanca. Esto lo vamos a retomar más abajo. Ahora es interesante – aunque nos desviemos un poco del marco espacio-temporal de nuestro trabajo – reflexionar sobre algo muy reciente, relacionado a nuestro tema.

Una de las últimas ilustraciones del pensamiento “tipo hegeliano”, que alentó también la práctica de la esclavitud y del racismo, podrían ser algunas palabras del discurso del actual presidente francés, en su primera gira por África subsahariana. Fue justamente en Dakar, la capital senegalesa, donde Nicolas Sarkozy pronunció un discurso, diciendo que el drama del África es que el hombre africano no había entrado lo suficiente en la historia²³⁰. Aunque el discurso en su integralidad no tenía ese tono, esa frase echó a perder todo, y las fuertes críticas, tanto en Francia como en África, no se hicieron esperar. Y fue en ese mismo ambiente, menos de tres años más tarde (febrero de 2010), que el ex-jugador de la selección francesa, Lilian Thuram²³¹, presentó su libro que puede ser apreciado como un “contra-ataque” del “Discurso de Dakar”. Pues, en ese libro, el francés originario de la isla antillana de Guadalupe, pone en escena a las grandes personalidades (vivas y muertas) de la “raza” negra, que la historia de la humanidad ha conocido. El cometido de su obra fue el de reivindicar a las grandes figuras de su “raza” que a él nunca le enseñaron en el colegio. En ese colegio, él era el único negro de su clase y el alumno a quien más sorprendía la ausencia de filósofos, escritores y políticos de piel oscura. No porque no existieran, sino porque a juicio de Thuram, predominaba

²³⁰ Allocution de M. Nicolas SARKOZY, Président de la République, prononcée à l'Université de Dakar, Dakar, Sénégal, le 26 juillet 2007(fuente: http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais/interventions/2007/juillet/allocution_a_l_universite_de_dakar.79184.html [consultado el 10 de mayo de 2010]).

²³¹ Thuram, Lilian, *Mes étoiles noires. De Lucy à Barack Obama*, éditions Philippe Rey Documents, Paris, 2010.

la doctrina de la superioridad blanca y se consideraba, incluso, que los negros eran el eslabón entre el mono y el “sapiens sapiens”.

Semejantes aberraciones y otras agresiones más sutiles han revuelto la pluma y la conciencia de Thuram. Hasta el extremo de que su libro no responde únicamente a glosar los méritos de Malcolm X, Luhter King o Mohamed Ali. También pretende aportar evidencias académicas y didácticas al problema del racismo latente y a la voracidad discriminadora. Thuram evoca a Lucy²³² como la gran madre de la especie humana. Menciona la ejemplaridad del faraón Kefrén con su piel de caoba. Y recuerda que hubo en Mali, en 1222, algo parecido a la declaración de los Derechos del Hombre. De hecho ese libro va a consagrar, desde entonces, su compromiso en la lucha en contra del racismo, cuya sublime expresión ha sido la “Fundación Thuram, Educación contra el racismo”. “Hay que salir de la prisión de los colores”, escribe Thuram. “Hay que descolonizar los espíritus. Únicamente lo conseguiremos cambiando los imaginarios colectivos y destronando los apriorismos”, escribe Thuram a propósito de su galería de ídolos.

Esa “prisión de los colores” de la que habla Thuram, ha sido un verdadero problema en América Latina, a tal punto que en muchos países del subcontinente se había formado lo que María Guevara Sanginés llamó, en el caso mexicano, “la colorcracia”²³³. Esto era un sistema político de una sociedad discriminatoria en términos de “raza”, donde, por consiguiente, el proceso de blanqueamiento se presentaba como un camino obligado para todo aquel que no era de “raza” blanca y que quería cambiar su estatus económico, subiendo los peldaños de la escala social. El color de la piel se volvió entonces un determinante muy importante de las cualidades y las “calidades” del ser humano que

²³² Es el esqueleto de un homínido perteneciente a la especie *Australopithecus afarensis*, de 3,2 millones de años de antigüedad, descubierto por el estadounidense Donald Johanson el 24 de noviembre de 1974, a 150 km de Adís Abeba, Etiopía (fuente: <http://es.wikipedia.org/wiki/Lucy>)

²³³ Guevara, Sanginés, M., *Op. Cit.*, p.29. Hay que reconocer que este aspecto fue complejo, pues, tan sólo pensar en el hecho de la resistencia tanto de los esclavos como de los pueblos nativos, nos permite ser cautelosos con esta afirmación.

moraba en el subcontinente. Además se convirtió en un relevante aspecto de la distinción del mismo ser humano. Pero, partiendo de la consideración de lo humano y, por ende, de la condición de posibilidad de la transformación de la realidad del nuevo hombre latinoamericano que debe reconocer todos los aportes de la abigarrada mezcla de “razas” que lo ha construido, el maestro mexicano Zea arguye que

“el hombre de África y el hombre de América Latina [...], harán de lo que les distingue racial y culturalmente de otros hombres, el punto de partida de su semejanza con ellos. Porque ser hombre es tener piel con un determinado color, como ser hombre es formar parte de una determinada situación o circunstancia social y cultural [...] No se puede aceptar la idea de que se es más hombre o se es menos hombre en la medida en que se posee un determinado color de piel o una determinada situación social y cultural”²³⁴.

La concepción del ser humano así entendido, rompe esa “prisión de los colores” que, de hecho, no puede sino ir desdibujándose en un mundo de mestizaje por excelencia, como lo ha sido América Latina. Como lo hemos recalcado en este trabajo, el mestizaje que aconteció y sigue aconteciendo en esta parte del continente americano, tiene su génesis en la península ibérica, lugar de afluencia y de mezcla de distintos pueblos y culturas del llamado “antiguo mundo”. El mestizaje latinoamericano, entonces, va más allá de lo “latino”, lo cual nos ha de alertar sobre algunas visiones reduccionistas o negacionistas del mismo. Asimismo, en ese mestizaje, a nuestro juicio, no tiene cabida el planteamiento “numerista” de las principales “razas” que se mezclaron. Según toda verosimilitud, el proceso de mestizaje que se dio en América Latina, fue tan complejo que no es posible de suponer que primero se mezcló una raza con la otra, luego ésta se cruzó con la siguiente y así sucesivamente.

Lo más complejo aún es cuando ampliamos la visión del mestizaje, abarcando otros aspectos. Tan sólo lo cultural y lo religioso, aspectos inherentes a cualquier ser humano, ilustran realmente nuestra problemática. En efecto, durante la colonia, la convivencia y el

²³⁴ Zea, L., *Op. Cit.*, p.6.

cruce interracial, y la movilidad social, fueron tal que no sólo se dio una mezcla biológica, sino que hubo efectivamente una suerte de “vaivén” en préstamos culturales sobre todo. Hoy en día ya no hay necesidad de demostrar la influencia africana en muchas manifestaciones culturales de la región, como tampoco nadie negaría la influencia cultural y, a veces, religiosa de los indígenas, sobre todo en las regiones donde se ubican hoy México y de Centroamérica. Y ¿qué hablar de los españoles? Pues perteneciendo, en su mayoría, a la clase dominante, su cultura y su religión no podían sino ser asimiladas, a fuerza o por convencimiento o conveniencia, por los dominados. Empero, ante todas las circunstancias de la vida colonial, los dominadores españoles no podían quedarse como un bloque monolítico, sino que fueron “afectados” también por las culturas de sus dominados. De ahí, hoy en día pensar el mestizaje debe necesariamente llevar a considerar todos estos aspectos imbricados dentro de un mismo proceso. Por eso, en esa perspectiva, nos parece que la propuesta de Canclini – que vimos en el segundo capítulo (punto 2.4) – acerca de la hibridez es más abarcadora y, por ende, mejor indicada para contemplar, en su justo valor, el tema del mestizaje latinoamericano. Es en esta misma idea que el sociólogo francés, Jean-Claude Guillebaud, recusa lo “inter”, abogando por lo “trans”. Así lo señala:

“Del punto de vista lingüístico, recusamos las corrientes expresiones – aun bien intencionadas – que se fundan sobre el prefijo “inter” (intercultural, interreligioso, interdisciplinario, internacional). Razonar de esta forma, es dar de entender que cada componente de ese “inter” no está transformado por la relación con el otro, o lo es de manera superficial. Con la palabra “inter”, se sugiere que las identidades aceptan de acercarse, pero cada una queda lo que es. El prefijo “trans” sugiere, al contrario, la idea de una fecundación recíproca, de una alteración consentida, de una nueva emergencia [...] Moviendo las fronteras, dicho pensamiento [el pensamiento postcolonial] privilegia la hibridez, la traducción, la transculturación. Las identidades que promueve son compuestas, es decir doble, triple o cuádruple”²³⁵ (mi traducción).

²³⁵ Guillebaud, Jean-Claude, *Le commencement d'un monde. Vers une modernité métisse*, Seuil, Paris, 2008, p.149.

Esto significa que, desde una mirada “postcolonial”, la problemática de la invisibilidad de los afrodescendientes no debería existir, ya que si analizamos bien la marcha del mundo, advierte Guillebaud, está dictada por los hombres y mujeres quienes encarnan una modernidad del “entre-dos”, esto es, una modernidad mezclada, mestiza, radicalmente nueva en su expresión²³⁶. Esa modernidad habría de conciliar los extremos opuestos, lo que llevaría a contemplar una cierta homogeneidad – en el sentido de armonía – de los elementos dispares. Es de esta forma que lo pudo también apreciar el hispanista sueco, Magnus Mörner, cuando se preguntó: “*But as soon as the population becomes more homogenous, gradually absorbing the extremes will not mestizaje itself dissolve?*”²³⁷. Y más adelante, retomando a José Martí, apuntó que “*José Martí of Cuba [...] expressed a much more profound vision of human reality when he wrote in 1894: “There are no races. There are only a number of variations in Man, with reference to customs and forms, imposed by the climatic and historical conditions under which he lives, which do not change that which is identical and essential...”*”²³⁸ En otras circunstancias, Carlos Pelligrini, en el prólogo al libro fundamental de Juan Bautista Alberdi, expresó algo semejante cuando dijo que “como los azares de la vida, en el curso de los siglos, dispersan a la raza primitiva por toda la tierra, ésta ha estado creando bajo la influencia del medio nuevos tipos, que, con el andar del tiempo, se han encontrado y se han mezclado para formar, a su vez, nuevos cruzamientos de sangre, que, en realidad, no son más que modalidades de una misma raza primitiva”²³⁹.

Sin embargo, estamos todavía lejos de esas visiones, porque los discursos nacionalistas fundacionales de los Estados nacionales modernos, en casi toda América Latina, se basaron en los ideales racistas, por ende, invisibilizadores del componente “negro” en la

²³⁶ *Ibidem*, p.141.

²³⁷ Mörner, *Op. Cit.*, p.149.

²³⁸ *Ibidem*, p.150.

²³⁹ “Juicio de Carlos Pelligrini, en Juan Bautista Alberdi, *Bases. Puntos de partida para la organización política de la república de argentina*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1852, p.VII.

conformación de las identidades nacionales. Esos discursos crearon imaginarios y representaciones nacionales que siguen siendo vigentes y bien arraigados en las poblaciones de la región, con mayor intensidad en unas partes y menor en otras.

En el caso de México, según el sociólogo y economista Juan de Dios González Ibarra, apenas a finales del siglo XX, con los cambios institucionales que se dieron y las nuevas directrices de la educación junto con la equidad, fue como los “negros” empezaron a recuperar su identidad²⁴⁰. Pero, aun así, el panorama no es del todo optimista, prosigue el intelectual mexicano, porque “la presencia de ciertas discriminaciones de raza identificadas con el color de piel están presentes en todas las latitudes del país, y lo que resulta peor, es que no se dan precisamente en las ciudades o los núcleos industriales, sino en la muy extensa geografía rural”²⁴¹. Es lo que precisamente acertó la socióloga Mónica G. Moreno Figueroa, cuando vislumbró, en su investigación sobre familia y mestizaje en México, que en este país, la idea de “mejorar la raza” continúa siendo prominente, que “el término ‘raza’ es entendido no como un conjunto de características físicas distinguibles y fijas, sino como un proceso que tiene el potencial de la maleabilidad, la transformación y la negociación”, de tal forma que

“tanto raza como transformación son posibles a través de estrategias específicas, sobre todo matrimoniales. [porque] si hay una idea de mejoramiento, también hay una idea de que hay algo defectuoso, algo corrompido, que ha sido arruinado, y que, tal vez, podría ser “mejor”, “refinado”, “blanco”, “puro”, “hermoso”, “bello”. En este contexto, no es difícil percibir las implicaciones de la percepción negativa que tiene el ser mestizo, y al mismo tiempo, también es posible reconocer la fluidez del proceso de mestizaje, el cual puede pensarse como una considerable “mejor” opción que el quedarse en el “otro lado” del *continuum*: el lado del indígena y el negro”²⁴².

Para calar esto es imprescindible pensar en las nociones de “raza” y nación, donde, desde la conquista y la colonia, se venían ya operando las negociaciones de pertenencia a una y a otra. Puesto que en ese

²⁴⁰ González, I., Juan de Dios, *La negritud tercera raíz mexicana*, Fontamara – Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2007, p.124.

²⁴¹ *Ídem*.

²⁴² Moreno, F, *Op. Cit.*, p. 404.

período, “la intersección entre nociones de raza y nación inauguraron un complejo proceso de formación de México. Dicho proceso, a su vez, ha facilitado el fortalecimiento de una “lógica del mestizaje” que se encuentra *incrustada* (cursiva de la autora) en el interior de las relaciones sociales contemporáneas en México como una configuración social y cultural racista”²⁴³. Entonces, según nuestra autora, la promesa del mestizaje que proclama que la “raza será mejorada”, se ha convertido en un basamento de las prácticas racistas en México; y, retomando a Knight (1990), asegura que la clave para entender esas prácticas no ha sido sino el concepto de mestizaje, su dimensión histórica y cultural “omnipresente”²⁴⁴.

Lo anterior nos ilustra sobre los alcances racistas del mestizaje mexicano, donde, los indígenas y, sobre todo, los afrodescendientes, siguen siendo estigmatizados e invisibilizados. Y esto pese a los cambios institucionales que se dieron a finales del siglo XX, y que inauguraron un proceso que llamaríamos “re-visibilizador” de los afrodescendientes del país, revalorizando el principio de igualdad, celebrado en la Constitución política de 1917; y consagrando el principio corolario de equidad – uno de los reclamos de la era posmoderna. El problema es que “en un sentido legalista, la igualdad ha quedado asentada como una *igualdad jurídica* (cursiva del autor) que, aunque abstracta y general, no reúne elementos plenos para que con su sola existencia, en el cuerpo legal, solucione los problemas tan arraigados en la conciencia del mexicano”²⁴⁵.

En el caso de Argentina, como lo hemos visto en el tercer capítulo, no existe ningún discurso oficial sobre el mestizaje, por lo tanto ha sido casi imposible evocar la presencia de los y las afrodescendientes argentinos. Sin embargo, son las asociaciones y movimientos extraoficiales quienes se han involucrado en recuperar la identidad afroargentina, y buscar a darle su lugar en la sociedad que los y las

²⁴³ *Ídem.*

²⁴⁴ *Ídem.*

²⁴⁵ González, I., Juan de Dios, *Op. Cit.*, p.124.

afroargentinos/as contribuyeron a formar; de esta forma acabar con la invisibilización en la que los/las afroargentinos/as fueron obligados a permanecer. En este sentido, han sido muy importantes las nuevas organizaciones afroargentinas surgidas en el siglo XX, entre las cuales destacamos *La Juvencia*, *Los Aparecidos*, nombre muy significativo y *El Martín Fierro*. Cabe mencionar que “hasta la década de 1970, el *Shimmy Club* era la cita obligada para año nuevo y carnavales de toda la comunidad negra en Buenos Aires. Como lugar de encuentro de la población negra, favoreció una movilidad hacia la búsqueda de una identidad africana”²⁴⁶.

En la actualidad existen dos asociaciones de afroargentinos a escala nacional que defienden sus raíces africanas. La primera es *África Vive*, con sede en Buenos Aires, fundada por María Magdalena Lamadrid. A través de su asociación, *lucha contra los escasos recursos de la gente de su grupo* (cursivas mías), tanto en la Argentina como en el exterior. La segunda es el Centro Indo-Afro-Americano con sede en Santa Fe, fundado por Lucía Molina. Ésta ha organizado y participado en numerosos congresos y encuentros internacionales sobre los afroamericanos en Argentina y en el exterior. El centro tiene publicaciones a través de las cuales divulga el tema de la negritud en Argentina²⁴⁷. Estas dos organizaciones son representativas, por decirlo así, de otras organizaciones o grupos pequeños que, desde actividades diversas, ya sean las investigaciones académicas o las prácticas religiosas afrocaribeñas o afrobrasileñas, la danza “afro”, etc., han realmente inaugurado el proceso “re-visibilizador” de la identidad afroargentina.

Por otro lado, el activismo de algunas organizaciones afroargentinas, como “*África vive*”, pone al descubierto el problema de fondo, inherente a lo que ha sido la práctica invisibilizadora de los afrodescendientes en América Latina, en general. Pues, los escasos

²⁴⁶ Yao, Jean-Arsène, *Op. Cit.*, p.80.

²⁴⁷ *Ídem* (cursivas mías).

recursos que, a menudo, caracterizan a las comunidades afrodescendientes de este subcontinente, hacen parte de una realidad que nadie puede negar. Lo cual significa que el ocultamiento de los afrodescendientes – ya sea desde el mestizaje, como en el caso mexicano, o desde la afirmación de la blanquitud en detrimento del mestizaje, como en el caso argentino, les cerró, en gran medida, las posibilidades de trascender de su desventajosa y precaria situación, agudizándola aún más. Como bien lo ha reconocido José Martí, la invisibilización ha rimado tanto con la injusticia social como con la injusticia “racial”. Ambas injusticias, puntualiza el pensador cubano, “son productos históricos gemelos de un mismo sistema de opresión y de egoísmo de clase y de ‘raza’”²⁴⁸. Para Martí – motivado por su patriotismo y su antiimperialismo antillano y continental –, “el racismo latinoamericano, además de su carácter teratógeno, contra natura, [es para Cuba] una ideología antinacional, anticubana, es decir, parricida, [y para toda Latinoamérica] un factor *americanicida*, ¡un crimen de *lesa-Madre-América!*”²⁴⁹.

Si hubo crimen, urge la justicia. Ésta no tiene cabida en donde todavía no hay siquiera la conciencia de la magnitud del mismo crimen; lo cual, a nuestro juicio, lleva a pensar en la importancia de la educación, tanto en lugares públicos (escuelas, iglesias, foros, seminarios...) como en lugares privados (familias, empresas...). Esto significa que necesariamente los gobiernos deben implicarse, elaborando una política educativa que coadyuve a eliminar los prejuicios raciales, y cambiar algunos imaginarios y representaciones nacionales que han estigmatizado a los pueblos originarios y afrodescendientes. En esa empresa, los académicos y los centros generadores del conocimiento deben jugar un papel muy preponderante; y siendo un tema sensible y complejo, retomando al mexicano Juan de Dios, es imprescindible trabajarlo desde diferentes

²⁴⁸René Dépestre, “Buenos días y adiós a la negritud”, en Cuadernos Casa, núm.29, Casa de las Américas, La Habana, 1985 (trad. de Olga Germa González), en López, M., Laura, Literatura francófona: II. América, FCE, México, 1996, pp.102-103.

²⁴⁹ *Ídem* (cursivas del autor).

disciplinas y desde una perspectiva incluyente y reivindicativa de los muchos siglos de opresión y discriminación que los mismos [afrodescendientes] han vivido y que, salvo un cambio en la actitud educativa y vivencial de todos nosotros, seguirán marcando las diferencias sociales muy perjudiciales para la población afrodescendiente²⁵⁰.

Toda la esperanza radica, pues, en la posibilidad de cambio radical, desde la conciencia, de actitudes y maneras de ver y abordar la problemática “afro”. La garantía de esa posibilidad de cambio no puede ser otra cosa sino esa capacidad que ha caracterizado al ser humano: trascenderse, ir más allá de lo que ha sido siempre; esa capacidad de cuestionar siempre lo establecido.

²⁵⁰ Cfr. González, I., Juan de Dios, *Op. Cit.*, p. 125.

VI. BIBLIOGRAFÍA

1. “ACTES du colloque national: La traite négrière, l’esclavage et leur abolition: mémoire et histoire” Paris, le 10 mai 2006. Disponible en el sitio web: www.eduscol.education.fr/forensactes
2. AGUIRRE, Beltrán, *La población negra de México. Estudios etnohistóricos*, FCE, México, 1989.
3. ALBERDI, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1852.
4. RISTÓTELES, *Política*, Ciencias Sociales, La Habana, 1916.
5. AZUELA, Alicia & PALACIOS Guillermo (Coord.), *La mirada mirada. Transculturalidad e imaginarios del México revolucionario, 1910-1945*, El Colegio de México/UNAM, 2009.
6. BASTIDE, R., “*Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*”, Alianza Editorial, Madrid, 1969.
7. BENEDICT, Anderson, *Las comunidades imaginadas : Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993.
8. BERNAND, Carmen, *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Fundación Histórica Tavera, Madrid, 2001.
9. BINAYÁN CARMONA, Narciso, *Pasado y permanencia de la negritud*, Todo es Historia, n° 162, Buenos Aires, 1980.
10. BLANCK-CEREIJIDO y YANKELEVICH, Pablo (comp.), *El otro, el extranjero*, Zorzal, Buenos Aires, 2003.
11. BOLÍVAR, Simón, *Carta de Jamaica*, Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas, 1965.
12. BONFIL, Batalla, G., *El México profundo. Una civilización negada*, FCE, México, 1990.
13. BORREGO, Plá, María Carmen, *Cimarrones y Palenques en Cartagena de Indias a Finales del siglo XVII*, Escuela de Estudios-Hispanoamericanos, Sevilla, 1973.

14. BULNES, Franciso, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, Grijalbo, México, 1998.
15. _____, *Los grandes problemas de México*, Ediciones de "El Universal", México, 1927, pp. 321-326.
16. BRUCE G. Trigger, *A history of archaeological thought*, Cambridge University, New York, 1989.
17. BUNGE, Carlos Octavio, *Nuestra América. Ensayo de psicología social*, Casa Vaccaro, Buenos Aires, 1918.
18. CAMBA, L., Úrsula, *Imaginario ambiguo, Realidades contradictorias. Conductas y Representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos XVI y XVII*, El Colegio de México, México, 2008.
19. CANCLINI, G., Nestor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México, 1990, p.194.
20. CARDOSO, F.H. y FALETTO, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Ed. Siglo veintiuno, México, 1978.
21. CARROLL, Patrick, *Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la "raza cósmica": una perspectiva regional*. En "Historia Mexicana", Vol. XLIV, Julio, 1994-Junio, 1995; El Colegio de México, México, 1995.
22. CCyDEL, *América Latina: las caras de la diversidad*, UNAM, México, 2006.
23. CERUTTI, H. & MAGALLÓN, M., *Historia de las ideas latinoamericanas: ¿disciplina fenecida?*, Ed. Casa Juan Pablo/UACM, México, 2003.
24. CERUTTI, Horacio, *Filosofar desde nuestra América Ensayo problematizador de su modus operandi*, Porrúa, México, 2000.
25. CHANCE, Keron, John, *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.

26. CHÁVEZ, Carbajal, M.G.,(coord.), *El rostro colectivo de la Nación Mexicana*, Instituto de Investigaciones históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.
27. CIRIO, Norberto Pablo, *En la lucha curtida del camino... Antología de literatura oral y escrita afroargentina*, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Presidencia de la nación – INADI, Buenos Aires, 2007.
28. COLOQUIO dedicado al “*Mestizaje en la historia de Ibero-América*”, Estocolmo, 1960, Ed. Cvltvra, T.G., México, 1961.
29. CURTIN, Philip, *The rise and fall of the plantation complex: essays in Atlantic history*, Cambridge University, New York, 1990.
30. DE CARVALHO, Platão Eugênio, *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*, Grupo Editorial Scortecci, Sao Paolo, 2007.
31. DE LA SERNA HERRERA, Juan Manuel, *Pautas de convivencia étnica en la América latina colonial* (Indios, negros, mulatos, pardos y esclavos), CCyDEL, UNAM, 2005.
32. _____, *Los afronorteamericanos*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1994.
33. DE LAS CASAS, Bartolomé, *Historia de las Indias*, ed. André Saint-Lu, Caracas, 1986.
34. DEL VAL, José, *México. Identidad y Nación*, UNAM, México, 2006.
35. DIOP, Anta, Cheikh, *Nations nègres et culture: de l’antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l’Afrique Noire d’aujourd’hui*,
36. DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006.
37. FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1961.
38. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica de la filosofía latinoamericana actual*, Ed. Trotta, Madrid, 2004.
39. _____, *Estudios de filosofía latinoamericana*, UNAM, México, 1992.

40. GALL, Olivia (coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad Visiones desde latitudes diversas*, UNAM, México, 2007.
41. GOLDBERG, Martha B., *Los negros de Buenos Aires*, en Martínez, M., Luz María (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, Conaculta, México, 1995, pp.529-608.
42. GONZÁLEZ, I., Juan de Dios, *La negritud tercera raíz mexicana*, Distribuciones Fontamara – Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2007.
43. GONZÁLEZ, María P. y MASSONE, Marisa, *Ciencias sociales y formación ética y ciudadana*, Manual del 4º grado de enseñanza primaria, editorial Puerto de Palos, Buenos Aires, 1999.
44. GUEVARA, Sanginés, M., *Guanajuato diverso: Sabores y sin sabores de su ser mestizo (siglos XVI a XVII)*, Ed. La Rana, Guanajuato, 2000.
45. GUILLEBAUD, Jean-Claude, *Le commencement d'un monde. Vers une modernité métisse*, Seuil, Paris, 2008,
46. HANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo; Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Mexico : SEP., 1974.
47. HERNÁNDEZ, C., Marco Polo, *África en el carnaval mexicano*, Plaza y Valdés, México, 2005.
48. INGENIEROS, José, *Sociología Argentina*, Biblioteca científico-filosófica, Madrid, 1913.
49. _____, *La locura en la Argentina*, Cooperativa editorial, Buenos Aires, 1930.
50. KONETZKE, Richard, “*La legislación española y el mestizaje en América*”, en Coloquio dedicado al “Mestizaje en la historia de Ibero-América”, Estocolmo, 1960, Ed. Cvltvra, T.G., México, 1961.
51. LEÓN-PORTILLA, Miguel, *El reverso de la conquista*, 7ª ed., México, Joaquín Mortiz, 1980.
52. LÉVINAS, E., *La huella del otro*, Taurus, México, 1998.
53. LEWIS, Rupert, *Marcus Garvey, El paladín anticolonialista*, Casa de las Américas, La Habana, 1988.

54. LÓPEZ, M., Laura, *Literatura francófona II. América*, FCE, México, 1996.
55. LOVEJOY, Paul E., *Slavery and the Slave Trade in West Africa: Current Research*. Discurso magistral pronunciado en el primer congreso internacional en Veracruz, sobre “Diáspora, nación y diferencia. Poblaciones de origen africano en México y Centroamérica”, del 10 al 14 de junio de 2008.
56. MAGALLÓN, A., Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, CCyDEL-UNAM, México, 1991
57. MARTÍNEZ, L., Omar (Ed.), *Africa Latin America seminar Cairo, 1982*, El Colegio de México, México, 1984.
58. MARTÍNEZ, MONTIEL, Luz María, *Afroamérica I. La ruta del esclavo*, UNAM, México, 2006.
59. _____ (coord.), *Negros en América*, MAPFRE, Madrid, 1992.
60. _____ (coord.), *La presencia africana en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.
61. _____ (coord.), *La presencia africana en Sudamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995.
62. MAURO, M., Ruy, *Dialéctica de la dependencia*, Ed. Era, México, 1979.
63. MELGAR, B., R. & GONZÁLEZ M., J.L, *Los combates por la identidad. Resistencia cultural afroperuana*, Ed. Dabar, México, 2007.
64. MITRE, Bartolomé, *Discurso sobre la inmigración espontánea en la República Argentina*, Senado Nacional Buenos Aires, 1870, Museo Mitre.
65. MOLINA, Dominga Lucía, *Negros en Argentina: racismo y autoestima*, Cuaderno de la Casa Indo-Afro-Americana, n° 5, Santa Fe, 1994.

66. MÖRNER, Magnus, *“Race mixture in the history of Latin America”*, Ed. Little-Brown, Boston, 1967.
67. MUNANGA, Kabengele, *Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*, Ed. Global, Sao Paulo, 2009.
68. NGOU-MVE, Nicolás, *el África bantú en la colonización de México (1595-1640)*, csic, madrid, 1994.
69. OCHOA, SERRANO, Álvaro, *Afrodendientes. Sobre piel canela*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1997.
70. _____, *Mitotes, fandango y mariacheros* (4ª edición), Fondo editorial Morevallado, Morelia, 2008.
71. OSZLAK, Oscar, *La formación del Estado Argentino*, editorial Planeta, Buenos Aires, 1997.
72. OYENIYI Okunoye, *“Dramatizing postcoloniality: nationalism and the rewriting of history in Ngugi and Mugo’s ‘The Trial of Dedan Kimathi’”*, History in Africa, 28, 2001.
73. PATTERSON, Orlando, *Slavery and social death. A comparative study*, Cambridge, Mass, and London. Harvard University Press, 1982, p.264.
74. PÉREZ, FERNÁNDEZ, Rolando Antonio, *La música afromestiza mexicana*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1990.
75. PÉREZ, VEJO, Tomás, *España en el debate público mexicano, 1836-1867: Aportaciones para una historia de la nación*, Colmex, ENAH, INAH, México, 2008,
76. _____, *La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico*, en “Historia mexicana”, México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos. v. 53, no. 2 (210) (oct.-dic. 2003), p. 275.
77. PETER Wade, URREA, Fernando y VIVEROS, Mara (ed.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Facultad de Ciencias Humanas, Lecturas CES, Bogotá, 2006.

78. PHILIPS, William D., *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico*, Siglo XXI, Madrid, 1989.
79. PLATERO, Tomás Antonio, *Un escribano de color. Tomás B. Platero (1857-1925)*, en "Figura de la generación del 80 arquetipo de vida", Instituto de Historia del Notariado, n° 65, La Plata, 1980.
80. PRICE, Richard, *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, Siglo XXI, México, 1981.
81. RODNEY, Walter, *De cómo Europa subdesarrolló a Africa*, Ed. Siglo XXI, México, 1982.
82. RODRÍGUEZ MOLAS, Ricardo, *Algunos aspectos del negro en la sociedad rioplatense*, Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas, n° 3, Rosario, 1957.
83. ROIG, A. Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México, 1981.
84. RUFER, Mario, *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África Occidental*, El Colegio de México, México, 2006.
85. SALAZAR Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1975.
86. SARMIENTO, Domingo Faustino, *Civilización y barbarie*, editorial de Hyspamérica, Buenos Aires, 1982.
87. TAYLOR, William Bayard, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, FCE, México, 1987.
88. THURAM, Lilian, *Mes étoiles noires. De Lucy à Barack Obama*, éditions Philippe Rey, Paris, 2010.
89. VV.AA., *Nueva historia mínima de México*, El Colegio de México, 2008.
90. _____, *Historia general de México*, 9ª reimpresión, El colegio de México, México, 2008.
91. VAN, D., TEUN, A. (coord.), *Racismo y Discurso en América latina*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2007.

92. VARGAS, A., Paola, *La adopción del catolicismo en el Reino del Kongo, 1483-1568: respuestas locales ante la empresa evangelizadora europea*, El Colegio de México, México, 2006 (Tesis de maestría en Estudios de Asia y África, Especialidad África).
93. VARGAS, Manuel, en GRANADOS, A. & MARICHAL, C. (comp.), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual siglos XIX y XX*, El Colegio de México, México, 2004, pp. 163-168.
94. VASCONCELOS, J., *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Asociación Nacional de Libreros, A.C., México, 1983.
95. _____, *Ulises criollo*, Botas, México, 1939.
96. VINSON III, Ben & VAUGHN, Bobby, *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, FCE-CIDE, México, 2004.
97. YAO, Jean-Arsène, *Negros en Argentina: integración e identidad*, Universidad de Alcalá, España, 2002 (artículo publicado en la gaceta virtual, *Op. Cit.*)
98. ZEA, Leopoldo, *La cultura y el hombre de nuestros días*, UNAM, México, 1959.
99. _____, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México.
100. _____, *El pensamiento Latinoamericano*, Colección Demos, Ed. Ariel, Barcelona, 1976.
101. _____, "Identidad y cultura latinoamericana", en *Nuestra América* N°8, CCyDEL/UNAM, México, Mayo-Agosto 1983.
102. _____, *Filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo xxi editores, México, 2001.

Revistas:

1. “*Ciencia y Desarrollo*”, Vol. 32; n°191, México, enero 2006.
2. *Figura de la generación del 80 arquetipo de vida*, Instituto de Historia del Notariado, n° 65, La Plata, 1980.
3. *La Broma 1*, 18 de diciembre de 1879.
4. *La Crónica*, Buenos Aires, 28 de julio de 1855.
5. *La Prensa*, jueves 22 de enero de 1880.
6. *La Razón*, abril de 1882.
7. “*Nuestra América Negra*”, en “*Humania del Sur*”, Revista de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, Universidad de los Andes, Venezuela, Núm. 3, Año 2, Junio-Diciembre de 2007.
8. La Gaceta virtual “*Revista de Historia y Ciencias Sociales*”, número especial: “*Los negros en el Río de La Plata*”, núm. 73, Año 2, Buenos Aires, Abril de 2009.
9. *Revista trimestral latinoamericana y caribeña de desarrollo sustentable*, Núm. 5, Vol.2, Santiago de Chile, 2004.

Páginas electrónicas:

1. Ateneo de la Juventud Mexicana, Recuperado el... (la fecha) de: http://www.es.wikipedia.org/wiki/Ateneo_de_México
2. http://www.elysee.fr/elysee/elysee.fr/francais/interventions/2007/juillet/allocution_a_l_universite_de_dakar.79184.html (consultado el 10 de mayo de 2010).
3. <http://www.fmujeresprogresistas.org/visibili1.htm> (consultado el 27 de julio de 2010)