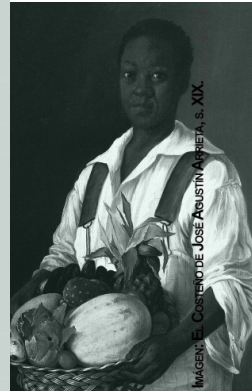


LA ANTROPOLOGÍA LATINOAMERICANISTA Y LOS ESTUDIOS AFROAMERICANOS EN EL CARIBE. CAMPECHE EN ESTE CONTEXTO*

J. Jesús María Serna Moreno**

Historia



Resumen

En este trabajo se parte de un planteamiento que refiere las identidades afro como parte de los componentes identitarios de los costeños en general (por ejemplo, en lo personal, el autor los identifica formando parte de la costa grande de Guerrero, donde él nació) y, en particular, del “Circuncaribe”, componentes afrocaribeños que podemos encontrar también en Campeche. Así, se afirma que Campeche, más allá de no formar parte geográficamente de la región del Caribe –toda vez que se encuentra en las costas del Golfo de México– forma parte del Caribe visto como región cultural. A partir de esta reflexión el autor analiza las diversas denominaciones del Caribe y los estudios desde la antropología con un enfoque latinoamericanista o, mejor aún, “nuestroamericanista” de los componentes etnoculturales y etnoraciales afrocaribeños, en particular los que forman parte del Caribe insular hispano: Cuba, República Dominicana y Puerto Rico, países que para el autor constituyen parte de investigaciones más amplias en las cuales estos países caribeños han sido su objeto de estudio.

Palabras clave: Caribe, Circuncaribe, elementos etnoraciales y etnoculturales afrocaribeños, enfoque antropológico “nuestroamericano”.

—¿Campeche pertenece al Caribe?, me pregunta un estudiante.

—Hasta la duda ofende joven, le contesto.

Una y otra vez he escuchado esta pregunta no sólo sobre Campeche, sino sobre Veracruz, Tampico, e incluso sobre Quintana Roo y Yucatán. Hace unas tres décadas la respuesta no era tan fácil. Aún hoy, en algunas partes del Caribe, sobre todo en el Caribe anglófono, no aceptarían esta afirmación. Para ellos el Caribe son las “Indias Occidentales” o *West Indies*,¹ también conocidas como las Antillas. A esta denominación habría que añadir otras denominaciones como Cuenca del Caribe, Circuncaribe, Gran Caribe, en fin, formulaciones que responden a intereses concretos sobre lo que se quiere destacar, por ejemplo: CARICOM se le llama al proyecto de integración económica de la región que constituye el mercado común caribeño, sustituto de la anterior Asociación de Libre Comercio (CARIFTA) de 1965 a 1972 (Páez y Vázquez, 2008).

* Este texto en su versión original se presentó como ponencia el 25 de octubre de 2019 en el marco del XXII Festival del Libro y las Artes, que se llevó a cabo en la Universidad Autónoma de Campeche del 21 al 27 de octubre de ese año en la Ciudad de Campeche.

** Investigador Titular “C” de Tiempo Completo en el CIALC, UNAM (jubilado con 40 años de servicio). Doctor en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, maestro en Teorías Críticas del Derecho y maestro en Antropología Social. Profesor en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Fue reconocido con la Medalla Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán en 2012. Presidente de la Asociación Mexicana de Estudios del Caribe (AMEC) en el periodo 2018-2020, miembro del CTA de la RedINTEGRA y del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I.

¹ Este nombre surgió en Europa durante el siglo XVI para diferenciarlas de las Indias Orientales, que se encuentran en la región oriental del sur de Asia y del sudeste asiático. Las *West Indies* están constituidas por tres archipiélagos: Antillas Mayores, Antillas Menores y el Archipiélago de Lucaya (en el *arabuaik* hablado en las islas —o “taíno” para algunos investigadores—, *cayo* significaba isla pequeña y el plural: *lucaya*) abarcando a las Bahamas, las islas Turcas y Caicos, todas las islas que bordean el mar Caribe y, actualmente, incluye también a Belice, Guyana, Surinam y la Guayana francesa.

Entonces, ¿cómo justificamos, frente a las negativas, la convicción que ahora tenemos de hablar de Campeche y su pertenencia a la región caribeña? Cuando hablamos de región caribeña la cosa cambia. Pero, aun así, hay quienes no lo aceptan ni cuando se habla, no del Caribe en sí sino de la región caribeña. Claro, como región entendemos un territorio que tiene relativa condición de continuidad y en el cual encontramos un origen y una historia comunes, una cultura compartida, ciertas formas de ser, en fin, identidades compartidas. Pero ya sabemos lo complejo que es hablar de identidad. Hay actualmente multitud de debates con relación a ello. No voy a meterme en semejantes honduras, pero es así. La identidad es algo que cambia constantemente y no se le debe esencializar, aunque mantiene un núcleo duro de elementos que tienen continuidad en el tiempo y en cierto espacio.

Lo que sostengo en este trabajo es que hablar del Caribe únicamente pensando en los territorios integrados por su geografía insular es una visión reduccionista de una región que va más allá de las islas, que en realidad abarca todo lo que se conoce como Circuncaribe (Von Graffenstein, 1997). Es decir, todo el territorio de América Latina que estuvo integrado durante más de cuatro siglos en un intercambio permanente y continuo de una infinidad de mercaderías de toda índole: materiales e inmateriales. Región en la que se creó una intrincada red de puertos mediante los cuales se ha intercambiado esa inconmensurable cantidad de artículos culturales, espirituales, religiosos, concepciones de vida, ideas, formas de ser, de pensar, de hablar, etcétera, etcétera. Es decir, una inmaterialidad que, sin embargo, tenía una materialización en la realidad social compleja y diversa de esta región. El mar Caribe se volvió un espacio en el que se cruzaba una enorme cantidad de rutas comerciales que unían a sus puertos, arribando a sus costas buques procedentes de todas partes del mundo, cargados de lo necesario, en un principio, para el surgimiento y, posteriormente, para el desarrollo del mercado mundial. Se convierte, así, en el Mediterráneo americano como lo calificó Alfred Mahan quien lo deno-

minó así debido al interés de dominio imperial de Estados Unidos de América al considerarlo como *maren nostrum* (Sánchez de Rojas, 2012). De esta manera, se integra una red de puertos con un parecido no sólo arquitectónico (construcción de fortalezas para la defensa frente al continuo acoso de la piratería), sino también en lo que se refiere a lo cultural, lo étnico, lo social, en toda su extensión. Si uno visita Cádiz y Sevilla en España, Porto Bello en Panamá, Cartagena en Colombia, Maracaibo y La Guaira en Venezuela, el Viejo San Juan en Puerto Rico, el Santo Domingo colonial en República Dominicana, La Habana Vieja en Cuba, Nueva Orleans en Estados Unidos, incluso las Guayananas, todos tienen un aire caribeño, aunque sean evidentes ciertas especificidades culturales que tiene que ver con las variantes lingüísticas. Ahora bien, al pasar a nuestro país —que es a donde que quiero llegar— Veracruz, Chetumal, y por supuesto Campeche, son puertos que aún guardan rasgos con un parecido no sólo en su arquitectura, como ya habíamos dicho, sino también en un mismo aire de reconocimiento en lo cultural, lo étnico, lo religioso, las maneras de ser y un enorme etcétera. A mí me ha tocado trabajar como antropólogo en el Caribe insular hispano: Cuba, República Dominicana y Puerto Rico. Mis libros son resultado de investigaciones de temas étnico-culturales, tanto en lo afro como en lo indígena, que he realizado en estos tres países caribeños.

Al final de mi libro sobre República Dominicana, me atreví a hablar del amor que le tengo al Caribe. Allí digo que, personalmente,

(...) con las Antillas de habla española, nos une una enorme cantidad de elementos y sentimientos comunes, nada ajenos, sino compartidos como propios. Al ir conociendo y reconociendo cada uno de ellos, hemos vivido una aventura llena de agradables y bellas sorpresas que confirman lo que siempre hemos pensado: no hay mejor forma de escribir sobre algo que estando enamorado de su objeto de estudio. Yo me enamoré del mío desde el primer instante. Fue un amor a primera vista; y todo lo

que ha venido después reafirma con creces la primera impresión. Principalmente la gente, pero también los lugares, la flora, la fauna, los paisajes en general, con sus problemas que no ignoramos, sus contradicciones de exuberancias y carencias, con todo lo bueno y lo malo imaginable, nos ha atrapado (Serna, 2009:137).

Como antropólogo y latinoamericanista, mi conocimiento sobre el Caribe se ha centrado en dos objetivos estrechamente vinculados en mi formación profesional: conocer su composición etnocultural y proporcionar elementos que fortalezcan la idea de que las Antillas forman parte de América Latina, a pesar de un aparente contrasentido por la connotación del prefijo “latino”. Sin embargo, nosotros seguimos el uso que se le da actualmente en los estudios latinoamericanos, que es, a nuestro parecer, más amplio.

Entendemos por Latinoamérica a la región a la que se refería Martí al hablar de lo que él llamó Nuestra América. En mis libros me he referido en particular a los componentes etnoculturales indígenas, pero en esta ocasión quisiera compartir con ustedes un planteamiento general para abordar los componentes etnoculturales afrocaribeños a partir de mi perspectiva de análisis. Para ello recurro a algunos aspectos de mi formación personal, tanto en el plano académico como en esa inclinación de enorme cariño hacia la región caribeña, ya que considero que hay razones profundas que tienen que ver con una mayor comprensión de mi propia identidad personal cuyas claves se encuentran en el componente afro tanto de mis antepasados familiares como de los pobladores de la región de la costa de Guerrero en la que nací y que encontramos de una manera aún más plena en la población caribeña. Por lo tanto, para mí, el Caribe es parte de Latinoamérica y, como ya dije, muchas partes del continente latinoamericano forman parte del Caribe como región cultural, principalmente, pero también en su origen y desarrollo histórico y en su conformación arquitectónica y paisajística. No sólo en el Golfo sino, incluso, en la costa del Pacífico, encontramos elementos que nos identifican

con el Caribe y uno de ellos es la negritud étnico-cultural.

En mi caso personal, mi bisabuelo y mi tatarabuelo fueron negros. Nací en Atoyac de Álvarez, un pueblo cercano a Acapulco que pertenece a la costa grande de Guerrero. Estos antepasados míos fueron dos personajes muy queridos por quienes los conocieron, según contaba mi abuelo, porque hacían versos que improvisaban y al saludar a alguien en la calle solían hablarle a la gente con versos, lo cual les atraía la simpatía y la admiración de propios y extraños. Claro que no era pura y simple inspiración, pues según cuentan, se preparaban para ello. Mi abuelo solía decir que hacer versos era un don que había que cultivar, y que por eso ellos leían mucho, sobre todo libros de poemas, además de poseer el único diccionario que en ese tiempo había en el pueblo de San Luis San Pedro, un pueblito cercano a Atoyac, de donde eran originarios. Eran herreros² y mi abuelo había aprendido desde chico este oficio en una fragua que todavía conocí, a la edad de seis años, aunque para entonces ya estaba abandonada, pues mi abuelo se dedicó al comercio en Atoyac siendo dueño de una tienda de abarrotes, parecida a la descrita por “Chava” Flores en una de sus más pintorescas canciones.³ Así pues, la obsesión personal por mi identidad me viene desde la infancia, no sólo por mi bisabuelo y mi tatarabuelo pues mi bisabuela por parte de mi madre era indígena. Entonces, ¿qué era yo, nacido en la costa del estado de Guerrero? Era un mestizo, pero más que un mestizo de indio y español, yo me consideraba un costeño. Un negro de la costa, diferente a los niños de la capital, del D.F., a donde me fui a vivir desde los ocho años. A esa edad me decían “jarocho”. Pero en México se les dice jarochos a los que nacieron en Veracruz⁴ y yo no había nacido allí.

² La herrería ha sido considerada una artesanía de “negros”, muy probablemente debido a que fue en África donde se cultivó por primera vez el manejo de los metales.

³ “La tienda de mi pueblo”, en la que se utiliza el albur de forma “vaciladora”.

⁴ “Jarocho”, a decir de algunos, proviene del uso de las jaras o “jarochas” (vara, garrocha o lanza con punta que usaban los arrieros para picar a los animales) que en la zona del Sotavento veracruzano se convirtió en el nombre que se les daba a quienes las usaban y también a pardos o morenos de las milicias. Actualmente es una denominación identitaria de los habitantes del puerto de Veracruz y sus alrededores, incluso se ha vuelto

Por ello, solía decirles a mis amigos que yo no era jarocho, que era costeño de Guerrero. Los niños de la Ciudad de México me veían diferente a ellos: hablaba con un tono distinto, era más moreno que los demás. La tercera raíz, sin embargo, se ocultaba en buena parte de la población mestiza que no era resultado de la unión español-indígena. Con el tiempo, perdí el acento costeño y pronto me empecé a ver como otro más de los mexicanos llamados mestizos aunque un poco más moreno que la media.

¿Qué es el mestizaje?, me preguntaba. De nuevo, el Caribe me regresó al problema de la identidad y los mestizajes. En la academia, Luz María Martínez Montiel me condujo al análisis de un proceso que ella denominó “afroindianidad”, es decir un proceso histórico cuya dialéctica consistía en “la indigenización del africano y la africanización del indígena”. Aprendí que los mestizajes no homogeneizan a la población. De nuevo la pregunta: ¿ya no soy negro costeño? ¿dónde quedaron mis abuelos? Hay que visibilizarlos, me decía. De pronto, apareció un término que parecía resolver el problema: afroestizo. Pero este concepto (propuesto por el antropólogo integracionista Gonzalo Aguirre Beltrán) tiene el defecto de significar implícitamente que algún día vamos a dejar de ser negros o morenos y, por lo tanto, estamos en camino de convertirnos en seres étnicamente indiferenciados. Seremos, igual que todos los demás, sólo mexicanos, mestizos. Y esto ha sido utilizado para invisibilizar las diferencias étnicas en un mestizaje supuestamente homogeneizador.

Más recientemente surgió el término afrodescendientes,⁵ después de que se había ya habla-

un estereotipo con cierto vestuario que se utiliza en los bailables folklóricos del son veracruzano.

⁵ En particular después de la Declaración de Durban (2001), aunque fue en Chile, un año antes, donde organizaciones y militantes “negros” decidieron utilizar esta denominación como un posicionamiento político que fuera incluyente. Nosotros consideramos que la emergencia de afrodescendientes como sujetos políticos en toda la región tuvo una serie de resultados positivos que transformaron la política racial y la cultura política. Todos los países latinoamericanos suscribieron la Declaración y Plan de Acción de Durban, reconociendo la esclavitud como un crimen de *lesa* humanidad y el racismo estructural como un problema endémico. Esto, hasta el día de hoy, es un gran logro simbólico en el ámbito de los discursos gubernamentales. La continua gestión de la sociedad civil afrodescendiente en la región tuvo como consecuencia una serie de políticas públicas contra el racismo, a

do de afroamericanos, afromexicanos, afrocolombianos, etcétera. Sin embargo cuando mis alumnos y yo fuimos a la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, los costeños –personas claramente descendientes de africanos e indígenas, aunque quizá con un poco de rasgos de españoles– nos dijeron que no, que ellos no entendían eso de afroestizos o afrodescendientes o afromexicanos. Que ellos eran “negros” y así se querían seguir diciendo a mucho orgullo. Pero esa denominación fue durante mucho tiempo peyorativa hacia quienes descendían de los esclavos traídos a la fuerza de África, siempre despreciados, marginados y discriminados. Por eso mismo, nos decían los integrantes del movimiento de reivindicación “negra” en la Costa Chica: “Ahora nos sentimos orgullosos de ser negros, somos los negros de la costa y no tenemos por qué avergonzarnos”. Por lo tanto, las denominaciones las tenemos que ubicar en contextos específicos para entender el sentido que se les quiere proporcionar en un lugar y un momento determinados y con una determinada intención.

Lo que cuento aquí como anécdota está relacionado con lo que quiero exponer en esta ocasión. Esto, porque las afinidades etnoculturales me llevaron a advertir una mayor cercanía hacia ciertos elementos identitarios del Caribe, claramente diferentes a las características identitarias del contexto etnocultural propio de la mayoría de los habitantes de la Ciudad de México. Es decir, tuve que pasar de la costa del Pacífico a la costa del Golfo de México para poder encontrar similitudes identitarias que anteriormente no había percibido. Y si estas similitudes las encontraba en Veracruz, ¿qué decir de Campeche? Por supuesto que estando en esta hermosa ciudad-puerto en muchos aspectos me sentía también como en mi casa (a pesar de diferencias importantes que también existen).⁶

Por otra parte, al cursar la carrera de Periodismo y Comunicación Colectiva en la Facul-

favor de la equidad racial y de la representación política de las ciudadanías negras.

⁶ Por ejemplo el componente indígena maya que en Campeche es tan importante.

tad de Ciencias Políticas y Sociales tuve muy buenos maestros; la mayoría eran marxistas, latinoamericanistas y originarios de diversas partes de América Latina. Entre ellos recuerdo con mucho respeto y admiración a los haitianos Gérard Pierre-Charles y Susy Castor, y al dominicano Pablo Maríñez. Sus enseñanzas sobre el Caribe me llevaron a preguntarme cada vez con más insistencia sobre la cercanía en términos identitarios que sentía por esa región. Como decía anteriormente, no era sólo una preocupación de carácter académico sino también personal, pues la simpatía que sentía por todo lo caribeño no se restringía a cuestiones políticas o ideológicas en relación con mis estudios, también porque reconocía acentos similares en el carácter, las formas de hablar, la sensibilidad, cierto gusto por el baile, la música, etcétera. Todo esto, comparado con lo que vivía en la Ciudad de México, me hacía pensar que me identificaba más con las personas caribeñas y los costeños de Guerrero, que con los llamados “chilangos”.⁷

La otra cuestión que me ha inquietado es la que se refiere a la forma en que se podría argumentar de manera plena y convincente la pertenencia íntegra de la región caribeña a América Latina cuando existen naciones como Jamaica, Barbados, etcétera, cuyas lenguas no tienen un origen latino. Lo primero que me queda claro es que no se trata de un asunto puramente lingüístico aunque entiendo la importancia del elemento idiomático, sobre todo porque hay quien dice que en el Caribe anglosajón las personas no se sienten latinoamericanas y no consideran ni siquiera a las personas que habitan en las costas de Latinoamérica como caribeños, exceptuando quizá a Belice y las Guayanas.

Por otra parte, desde la preparatoria me identificaba ideológicamente con las corrientes marxistas que en ese entonces estaban muy en boga. Había vivido el Movimiento del 68 como alumno en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y en las discusiones dentro del marxismo fui adoptando, como militante, un marxismo crítico y poco ortodoxo. Una de las

cuestiones que no me gustaban del marxismo ortodoxo, y de muchas otras corrientes marxistas de la época, era su incompreensión de un fenómeno que entonces yo mismo no sabía cómo denominarlo, pero que después me enteraría que en antropología se le da el nombre de “etnicidad”. Así fue como, desde antes de terminar mi licenciatura en Ciencias Políticas, me fui interesando por la antropología. Años más tarde, tomé varias clases en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y una vez que obtuve el título de licenciado en Ciencias Políticas y después de aprobar un curso propedéutico que completaba mi formación antropológica básica, fui aceptado en la Maestría en Antropología Social de la ENAH. No abandoné mi formación marxista, todo lo contrario, también en ese entonces ideológicamente y en términos epistemológicos y teórico-metodológicos el marxismo era la tendencia hegemónica, aunque yo seguía notando una visión muy eurocéntrica en los planteamientos centrales de los profesores marxistas de la ENAH de ese entonces. Sin embargo, con Gérard Pierre-Charles, tuve acceso a algunos autores haitianos que proporcionaban claves fundamentales para ir abandonando esas visiones eurocéntricas. Terminada mi maestría en Antropología Social yo me encontraba trabajando ya en el CCYDEL, ahora CIALC, e impartía cursos en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras y también en la licenciatura de la ENAH. Un curso que en ese entonces comencé a impartir fue “La recepción del marxismo en América Latina” que me exigió ir adoptando un punto de vista crítico del marxismo ortodoxo, no sólo en cuanto a su carácter dogmático, sino en cuanto a su miopía, si no es que ceguera, ante la etnicidad. Lo anterior sobre todo cuando analizábamos en clase los aportes de José Carlos Mariátegui a quien se le había tenido olvidado durante mucho tiempo, pero que por esos años se le volvió a leer desde perspectivas distintas a las que tradicionalmente se habían adoptado. Por otra parte, en América Latina se venían generando movimientos indígenas y de afrodescendientes que llevaban a revisar las concepciones académicas sobre el carácter étnico de estos movimientos y

⁷ Así se les llama en la provincia mexicana a los capitalinos, o sea a los que viven en la CDMX.

la importancia de considerar la identidad étnica al analizar estos procesos que aparecían como “nuevos” movimientos sociales. Lo anterior a pesar de ser protagonizados por actores sociales, en muchos casos, muy antiguos, pero que históricamente habían sido objeto de un complejo proceso de invisibilización.

En 1987, en un viaje a Belice como práctica de campo con mis alumnos de la UNAM, conocí lo pluriétnico en todo su esplendor. En ese tiempo, una obsesión me llevaba a preguntarme como antropólogo y latinoamericanista: ¿quiénes somos los latinoamericanos? Un país pequeño, pluriétnico, plurilingüe y pluricultural, nos respondía a través de su compleja realidad demográfica: somos una diversidad. Ahí encontré claramente expresadas, además del componente asiático, las tres grandes matrices etnoraciales de las que nos habla Darcy Ribeiro (1969 y 1972): la europea, la africana y la indoamericana. Sí, somos una diversidad, siempre con esos tres componentes. Hasta en el último rincón de América Latina encontramos esas tres grandes matrices combinadas de manera diversa. Para los antropólogos europeos, en un principio, los “negros” e indígenas eran esos “otros”, diferentes racial, étnica y culturalmente, a los que había que estudiar desde una visión de alteridad de distanciamiento y extrañeza. Nosotros pensamos que ya es tiempo de cambiar nuestra forma de ver a ese “otro” —sea indio o sea negro— que para nosotros los antropólogos latinoamericanos no es un “otro” diferente a “nosotros” sino, en todo caso, es otro de los rostros del “nosotros” latinoamericano, de ahí lo de *afroindolatinoamericanos* que algunos autores han propuesto para denominarnos o *afroamerindia* o *Latinoamerindia*, como diría Carlos Lenkersdorf (2006:95-105).

Sin embargo, aunque América Latina siempre ha sido pluriétnica, plurilingüe y pluricultural, no siempre se reconoció —con todas sus implicaciones— esta diversidad, debido a que la utilización ideológica del mestizaje llevó a la falsa idea de considerar que la tendencia era que la región en su conjunto llegaría a ser homogénea y todo era cuestión de tiempo para que ello ocurriera.

En cuanto al latinoamericanismo tiene como objetivos fundamentales la integración de América Latina como una aspiración estratégica de nuestros pueblos por un lado, y por otro lado, la descolonización mental de nuestros intelectuales y académicos que ayude a una mayor conciencia de nuestra propia identidad frente a las visiones eurocéntricas o frente a la disolución o devaluación de lo propio con relación a lo que nos llega de afuera. Estos dos principios latinoamericanistas, entre otros de similar relevancia, los aprendí de mi admirado maestro y durante muchos años querido jefe académico como director del CCYDEL hoy CIALC: me refiero, por supuesto, al eminente filósofo latinoamericanista Leopoldo Zea. Pero la idea básica de la que se partía para lograr la integración era la de una América mestiza, tesis que llevó hasta sus últimas consecuencias José Vasconcelos con su teoría de la “raza cósmica”. Sin embargo desde el siglo XIX había un planteamiento latinoamericanista muy distinto a los planteamientos liberales hegemónicos en ese entonces y que constituía un proyecto pensado a futuro desde el Caribe, precisamente. José Martí, en efecto, fue un intelectual muy diferente a los intelectuales de su época: él decía que no nos conocíamos y eso nos mantenía separados, y que para unirnos teníamos que conocernos, entender y aceptar lo que realmente éramos para no seguir imitando a Europa o a la América sajona. En ese sentido, de conocernos en nuestra realidad étnica y cultural —como diríamos hoy en día— nadie mejor para representar el latinoamericanismo, tal y como nosotros lo entendemos, que el poeta y apóstol cubano.

Algo que no ha sido suficientemente resaltado cuando se dice que José Martí se anticipó, fue un visionario, es lo relacionado con la etnicidad. Efectivamente, la negación del otro se manifiesta —en cierto sentido, como auto alienación y socavamiento del proyecto nacional— cuando el *otro* es nada más y nada menos que el habitante milenario de estas tierras, el indio americano, el oprimido y despojado en las dos Américas, o el “negro” venido de África en calidad de esclavo. La dialéctica de la historia americana sostiene sus movimientos

ascendentes y descendentes, según la relación que se entable, con las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Así, en el caso de los indígenas, mientras los ejércitos de Estados Unidos ahogan “en sangre a sus indios, y [ese país] va de más a menos”, nuestra América “ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más”, plantea Martí en su ensayo “Nuestra América” (Martí, 1891).

Esta última afirmación martiana hace más duro el enjuiciamiento del liberalismo republicano del siglo XIX, por haber silenciado a los propios indios de nuestra América. Al valorar positivamente el laicismo militante del liberalismo criollo mestizo, así como sus proyectos de modernización y desarrollo, José Martí no olvida el carácter pluriétnico de nuestras sociedades:

¿(...) en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, *levantadas entre las masas mudas de indios*, al ruido de pelea del libro contra el cirial sobre los lazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas (Cfr. Del Bosque y Serna, 1993:149. Los subrayados son míos).

La racionalidad política de los criollos adoleció de un fuerte tinte etnocéntrico, al excluir y marginar a los indígenas y a los afrodescendientes.

La negación del otro en las dos Américas se presenta, en su vertiente teórico-práctica, como un funesto legado del liberalismo republicano decimonónico. Sin embargo, Martí es consciente de que la crítica al liberalismo anti-indígena se refuerza en la coyuntura del fin de siglo con las ideologías social-darwinistas y positivistas. Por ello, nuestro autor enfáticamente sostiene:

No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo, y el observador cordial busca en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la

identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la humanidad el que fomenta y propague la oposición y el odio de las razas (Cfr. Del Bosque y Serna, 1993:151).

Para Martí, las señas nativas fueron objeto de un ocioso registro histórico, antropológico y político. Resaltan las preocupaciones de nuestro autor por los indios de Nuestra América, por revalorar sus ascendentes histórico-culturales y vincularlos con el papel que les tocará desempeñar en el futuro. Así, sostiene que “la historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria” (Cfr. Del Bosque y Serna, 1993:147).

La revaloración político-cultural de lo indígena que realiza José Martí sólo tiene parangón en América Latina con la que desarrollará a contracorriente, en Perú, Manuel González Prada. Significativa aproximación de quienes habiendo abrevado en las filas del liberalismo, rompen con sus tesis etnocidas al mismo tiempo que se desligan de las corrientes social-darwinistas en boga.

No obstante, el ensayista cubano va más allá de los planteamientos indigenistas de González Prada al cuestionar el propio modelo de desarrollo civilizatorio de Occidente. El tratamiento crítico de Martí no se agota con la crítica del proceso colonial hispano sino que incluso, impugna igualmente la dinámica etnocida de Estados Unidos. Para nuestro autor, el progreso y la civilización no pueden legitimar la exclusión y el avasallamiento de las identidades étnicas de las poblaciones milenarias ni de los afrodescendientes de las Américas. De esta manera, pueblos indios y comunidades afrolatinoamericanas forman parte de la realidad étnica de Nuestra América.

Como podemos notar, Martí pone mayor atención en los indígenas que en los afrodescendientes, porque está pensando en Nuestra América en su conjunto. En el caso particular del Caribe, su realidad étnica —por tratarse de

un Pueblo Nuevo—, exige poner el acento en la comprensión de la predominancia de su componente afro, ya que el indígena fue extinto casi en su totalidad en el siglo XVI y en otros textos Martí hace más referencia a la población caribeña de origen africano. En la actualidad, son necesarios estudios especializados de acuerdo a las más recientes concepciones de la ciencia social y de la antropología en particular. Los estudios sobre lo afro surgieron en el siglo XIX en Estados Unidos aunque con perspectivas sociológicas para incluir a las masas de negros libertos en la nueva sociedad estadounidense posterior a la Guerra Civil. Los enfoques antropológicos brillaron por su ausencia. Los estudios afroamericanos han requerido del desarrollo de diversas disciplinas, no sólo de la sociología, tales como la historia, la antropología, la demografía y demás ciencias sociales y disciplinas humanísticas. Así nos lo hace notar Gladys Lechini en una visión panorámica sobre los estudios afroamericanos:

(...) a partir de los noventa puede apreciarse el surgimiento de nuevas miradas que apuntan a romper con los esencialismos culturalistas y estudian las identidades de las poblaciones afrodescendientes como procesos históricos, producidos en contextos e interacciones específicas [...] se ampliaron las perspectivas, abordándose nuevas líneas de investigación, en su mayoría interdisciplinarias (Lechini, 2008:11-32).

Desde nuestro particular punto de vista, la antropología ha jugado un papel destacado en la conformación de enfoques desde nuestra propia forma de mirar lo nuestro. Ello obedece a múltiples razones, entre otras: su carácter holístico; su preocupación por criticar el eurocentrismo y todo tipo de etnocentrismo; concepto amplio y desprejuiciado de la cultura; su metodología que la vincula estrechamente con su objeto de estudio, etcétera. Es cierto que en sus orígenes la antropología fue un instrumento del colonialismo, pero desde los años veinte del siglo pasado surgieron antropólogos latinoamericanos —e incluso de Europa y Estados Unidos— que adoptaron enfoques teóricos,

metodológicos y conceptuales más apropiados para el estudio de América Latina desde disciplinas como la etnología, la etnohistoria, la lingüística, la antropología física, la antropología social y demás ciencias antropológicas desarrolladas en América Latina por quienes estudian a esos “otros” que no son sino otros rostros de un mismo “nosotros”.

Antenor Firmin⁸ en el siglo XIX, y durante los años treinta del siglo pasado una pléyade de etnólogos continuadores de la obra de Jaques Roumain, Alfred Metraux, Jean Price Mars, y muchos otros en Haití; Fernando Ortiz, Moreno Fragnals, Jesús Guanche en Cuba; Florestán Fernandes, Darcy Ribeiro y Gilberto Freire entre muchos otros en Brasil; Nina S. de Friedemann, Jaime Arocha y Manuel Zapata Olivella en Colombia; Gonzalo Aguirre Beltrán y Luz María Martínez Montiel en México, etcétera, todos ellos forman parte de un prestigiado grupo de antropólogos que podríamos denominar latinoamericanistas. O, cuando menos, podrían ser vistos como antropólogos cuyos aportes apuntan hacia una antropología de carácter latinoamericano.

Ello es así porque la construcción de conocimiento antropológico se realiza en condiciones donde el Otro es parte constitutiva y problemática del sí mismo, lo cual implica un esfuerzo peculiar de conceptualización. Cada generación de antropólogos latinoamericanos —ejemplificados en este caso por antropólogos mexicanos y brasileños— problematiza a su manera la relación entre los antropólogos y el Otro, y se preocupa por las consecuencias sociales de los estudios realizados. Los conceptos producidos para dar cuenta de la relación entre las sociedades indígenas, las comunidades de afrodescendientes y los Estados nacionales sirven para mostrar esa vena crítica que hoy se actualiza con nuevos temas y nuevos sujetos de estudio. Así, se trata de enfocar la estrecha relación existente en Latinoamérica entre la producción teórica y el compromiso con las sociedades es-

⁸ Su libro *De l'Égalité des Races Humaines (Sobre la Igualdad de las Razas Humanas)* fue publicado como una refutación al famoso libro *Essai sur L'Inégalité des Races Humaines (Ensayo sobre la Desigualdad de las Razas Humanas)* del filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau.

tudiadas, producción teórica en la que dichas sociedades no son entendidas como mundos exóticos, aislados, lejanos o por completo distintos, sino copartícipes en la construcción de proyectos de nación y de democracia.

En cuanto a la vieja aspiración latinoamericanista a la integración, no es lo mismo integración como unidad de lo homogéneo, que integración como unidad de lo diverso. De ahí que la creencia de que una Latinoamérica integrada será una Latinoamérica mestiza porque una sociedad mestiza es una sociedad más homogénea, es una idea equivocada: primero, porque el mestizaje no homogeneiza, porque hay de mestizajes a mestizajes, y segundo, porque el integracionismo homogeneizante ha probado hasta la saciedad que, en la práctica, se convierte en etnocida (Bonfil Batalla, 1988) o etnófago (Díaz Polanco, 2008). Pero, por otra parte, una Latinoamérica diversa no tiene que ser necesariamente una Latinoamérica segmentada.

Un antropólogo latinoamericanista me ha proporcionado las categorías de análisis para una integración latinoamericana que tome en cuenta las diversidades etnoculturales. Me refiero a Darcy Ribeiro, quien ha elaborado una tipología para toda América. Para Latinoamérica está constituida por Pueblos Transplantados, Pueblos Testimonio, Pueblos Nuevos y Pueblos Emergentes. Cada uno de ellos, a su vez, es el resultado de diversas formas de combinación de las tres grandes matrices etnoraciales o etnoculturales: la europea, la africana subsahariana y la indoamericana. Tenemos así, una Latinoamérica diversa y no tenemos por qué atentar contra esa diversidad que nos enriquece en términos étnicos y culturales. Por eso no hablamos de la cultura latinoamericana, así, en singular, sino de las culturas latinoamericanas en plural: culturas hispanoamericanas, culturas indígenas o indoamericanas, culturas afroamericanas, etcétera.

De la tipología propuesta por Darcy Ribeiro, que comprende grandes configuraciones histórico-culturales, destacamos la categoría de Pueblos Nuevos para el análisis de lo etnocultural en el Caribe. Según él mismo señala, estos pueblos son resultado de la combinación de tres

“matrices étnico-raciales”: la europea, la africana y la amerindia. Históricamente los Pueblos Nuevos se formaron por la unión de las poblaciones surgidas del mestizaje de contingentes profundamente dispares en cuanto a sus características raciales y del entrecruzamiento cultural de blancos, negros e indios sobre la base de la dominación ejercida por los blancos como es el caso de los pueblos antillanos. Su característica diferencial es la de pueblos deculturados de su indianidad, de su africanidad y de su europeidad para ser una configuración étnica nueva.

Afrolatinoamérica

Antes de pasar a analizar los rasgos etnoculturales que caracterizan a los afrodescendientes del Caribe habría que señalar algunos aspectos de éstos en América Latina en su conjunto. Es lo que de manera más específica llamamos Afrolatinoamérica (Reid, 2007), es decir, el conjunto de la población considerada como afrolatinoamericana. No se trata de una región. Este planteamiento se diferencia del realizado por Luz María Martínez Montiel, quien retoma el concepto Afroamérica acuñado por el ilustre afroamericanista Roger Bastide (1967), para quien Afroamérica es un conjunto de regiones y comunidades de raíz africana cuyo origen se deriva del comercio transatlántico de esclavos africanos (Martínez Montiel, 2006:52). Pero antes quizás estaría la pregunta: ¿cómo distinguir a un afrodescendiente de quien no lo es?

En primer lugar habría que decir que un afrodescendiente sería una “persona de ascendencia africana conocida”: cualquier individuo descrito, por sí mismo o por otros, como “negro”, “pardo” o “mulato”, pero teniendo en cuenta que el éxito económico y otras formas de movilidad social ascendente pueden “blanquear” a la gente de piel oscura. En cuanto a sus condiciones de existencia, desde un inicio, en su inmensa mayoría, los africanos y sus descendientes vivieron bajo la más severa de las restricciones: la esclavitud, constreñidos por las leyes españolas y portuguesas, por el racismo y por la pobreza.

Ambas historias, la de africanos esclavizados y la de sus descendientes, son el producto de la interacción permanente entre las condiciones estructurales y el pensamiento, voluntad y acción humanas. Así, en una investigación, se trataría de estudiar tanto las influencias de las sociedades latinoamericanas en la trayectoria histórica de la llamada diáspora africana como la forma en que dicha diáspora transformó a Latinoamérica, convirtiendo a vastas áreas de ella en Afrolatinoamérica.

El objeto de estudio es polifacético: abarca esclavos fugados, milicias negras, sociedades de ayuda mutua y congregaciones religiosas de base africana. Incluso, las clases medias afro-latinoamericanas crearon una rica colección de clubes atléticos y sociales, organizaciones cívicas y culturales, periódicos y partidos políticos, todos ellos de carácter racial.

A través de estas organizaciones, instituciones y prácticas, los afrodescendientes han jugado un papel crucial en la transformación de la vida política, social y cultural de la región. No sólo han creado mucho de lo que define a la cultura latinoamericana moderna, sino que también han impulsado un proceso de reforma social y democratización que ha definido el desarrollo político de América Latina durante los últimos doscientos años.

La historia de la diáspora africana en América Latina es, por ello, inseparable de la historia de las sociedades regionales y nacionales de las que forma parte. La historia afrolatinoamericana es parte integral y perfecto reflejo de la lucha de América Latina durante los dos últimos siglos para escapar de los límites impuestos sobre ella por la pobreza, el racismo y la desigualdad extrema.

Afrodescendientes en el Caribe

El Caribe formó parte fundamental en los orígenes de este proceso en su conjunto, por lo tanto, los pueblos caribeños no sólo forman parte de la historia de América Latina compartiendo con los pueblos que la constituyen las mismas raíces identitarias, sino que hoy en día

buena parte de su futuro como pueblos autónomos depende de manera muy significativa del reconocimiento a profundidad de este hecho ahora ya insoslayable.

De los millones de afrodescendientes que hay en América Latina, 60% está en las Antillas, en donde además existe una “república negra”: Haití. La trascendencia de este hecho estriba en que en el Caribe, los afrodescendientes son producto de una herencia económica de pobreza y dependencia, herencia social de raza y de clase, estatus social bajo, cuyas formas de expresión cultural son consideradas como primitivas y bárbaras, pero que han conformado de manera creciente las bases de la cultura popular y de masas en la región. Por otra parte, desde el estudio de su economía, que hace referencia a los modos de producción que la constituyen, se destacan las zonas de plantación. Sobre esto último han dado cuenta detallada varios autores, entre ellos Eric Williams en su libro que ya es un clásico: *Capitalismo y esclavitud* (1975).⁹

Actualmente, para hablar del Caribe resulta mucho más adecuado un enfoque que mire al Circuncaribe y no sólo a las Antillas, como bien lo ha señalado Johanna Von Grafenstein Gareis (1997).¹⁰ Desde este punto de vista, los estudios que se han realizado sobre las etnicidades afro en la región Circuncaribe abarcan a las Antillas, algunas costas mexicanas y países de Centroamérica y Sudamérica. Podríamos señalar algunos esfuerzos que han hecho autores e instituciones de estos países, la mayoría ligados a la antropología.

En Venezuela, por ejemplo, el Departamento de Historia de la Universidad de Zulia, sentó las bases —en el Centro Venezolano para el Estudio de las Culturas del Caribe— para una serie de actividades que han desembocado en la profesionalización de la antropología. En Costa Rica se logró hacer la integración de conocimientos de los campos antropológico

⁹ Ver también Moreno Fraginals (1978); Calvino (1999); Mintz (1977); James Figarola (1995:53-87).

¹⁰ En particular, se puede revisar “Aspectos geográficos del Circuncaribe” (1997:29-40) y “un Circuncaribe como región en el sentido amplio... o multicolonial y restringido o español” (1997:15).

e historiográfico. El Caribe colombiano se ha estudiado con el apoyo de la Universidad del Norte, situada en Barranquilla, Colombia; por su parte, el Banco Central de la República ha promovido la investigación sobre el Caribe colombiano, con énfasis en el norte de Colombia, en la desembocadura del río Magdalena y sus alrededores; asimismo, el ministerio de Cultura y, más recientemente, en Valledupar.

En los países del llamado “Caribe ribereño” —tales como Honduras, Nicaragua y Belice— los estudios antropológicos se han realizado a partir de la organización de ciertos grupos étnicos, destacadamente misquitos y garífunas. El antropólogo guyanés Dennis Williams ha hecho importantes aportes al estudio del Caribe ribereño que se extiende al este de Venezuela. No ha habido un programa claro de acción académica orientado a las Antillas Menores, pero la Universidad de West Indies, con varios ramales en el Caribe de habla inglesa, ha iniciado programas de estudios antropológicos en esa región. En Jamaica hay una larga tradición afrocaribeña en el plano de la política, la religión, la historia, la música y el canto. Haile Selassie y el movimiento rastafari, Marcus Garvey, Bob Marley, Richard Hart (1984), cada uno en su campo, se han vuelto verdaderos íconos en el Caribe y en muchas partes del mundo, así lo señala con detalle Ivonne Elizabeth Williams en uno de sus trabajos (1995:363-381). Por otro lado, en las Antillas de habla holandesa se han estudiado los avatares de los afrodescendientes en esas islas del mar Caribe. También se publicó en México un trabajo de Rose Mary Allen incluido, al igual que el anterior, en la antología *Presencia africana en el Caribe* de Luz María Martínez Montiel (Allen, 1995:481-523).

En Haití, no hay un claro programa de formación antropológica. Aunque desde los años treinta del siglo xx un Buró de Etnología ha funcionado de manera intermitente, éste no posee características formativas; no obstante valoramos los nombres de Antenor Firmin, Jean Price Mars, Jaques Roumain, Jean Casimir, Remy Bastien, Suzy Castor y Gérard Pierre-Charles, entre los más destacados antropólogos y sociólogos del hermano país. En

la década de 1930, con el color de la novela costumbrista y la inspiración de los “*griots*” africanos, Price Mars y Romain fundan el Instituto de Etnología en Haití. Su primer empeño: revalorizar el vudú.

Por todo lo dicho hasta ahora, sería difícil establecer un criterio fundamental, aceptable y más aún que se pudiera rastrear, donde se pueda, por lo menos, estar de acuerdo en que las ciencias antropológicas forman parte del proceso de identificación cultural y que deberán ser hechas en defensa de la identidad.

Se puede afirmar de manera general, que ha habido avances antropológicos en el Caribe, ya que por lo menos en casi todos los planes de estudios universitarios de la región, las materias antropológicas han pasado a considerarse como básicas y se presentan como parte de una formación profesional en la que habrá que tomarse cada vez más en cuenta.

Aunque mis investigaciones estuvieran dirigidas a las supervivencias indígenas, pude documentar una serie de elementos etnoculturales de orden general que incluyen algunos rasgos de la etnicidad afrocaribeña de las Antillas de habla española. Lo que yo llamo el *ethos* del Caribe insular hispano ha tenido su propio desarrollo histórico como Pueblo Nuevo y cuenta, además, con particularidades específicas en cada una de las naciones que integran esta sub-región antillana. Las Antillas de colonización española —Cuba, República Dominicana y Puerto Rico— tienen una historia común caracterizada por complejos procesos de transculturación que, sobre todo durante los primeros dos siglos de dominación hispana, dieron origen a un mestizaje que incluyó a negros y mulatos y se arraigó al medio gracias a los saberes y valores etnoculturales indígenas. La aportación etnocultural africana abarca todas las esferas de la vida de los pueblos del Caribe y no se puede comprender y explicar esta región, en términos etnoculturales, haciendo abstracción de sus raíces africanas (Maríñez, 1997:44). No por ello sin embargo, puede dejarse de lado el aporte etnocultural indígena. Es cierto, también, que ambos aportes han

sido tradicionalmente negados o tergiversados y ello otorga una gran importancia a los estudiosos afroamericanistas que han venido realizando esfuerzos muy valiosos para dar a conocer a profundidad la persistencia etnocultural africana considerándola como uno de los elementos fundamentales de la identidad cultural caribeña. En ese amplio contexto incluiría a Campeche al igual que a otros puertos de lo que hoy se llama el Caribe mexicano.

Como hemos venido repitiendo, el *etnos* caribeño está constituido por lo que ha sido denominado por Darcy Ribeiro como Pueblo Nuevo, en cuya constitución histórica han participado de manera central las tres grandes matrices etnoculturales: la aborigen, la europea y la africana, aunque en el resultado actual ninguna de estas matrices aparezca por separado. Esto es, lo que actualmente podríamos denominar identidad “indohispanoafrocaribeña” es, en realidad, una totalidad con características nuevas y por demás complejas. Dicha caracterización es compleja en la medida en que este *etnos* se vincula muy estrechamente con otros términos sociológicos y políticos como “pueblo”, “nación”, “nacionalidad”. Cuando hablamos de los derechos colectivos de estos grupos, los criterios utilizados para definirlos, identificarlos y distinguirlos de otros y determinar que se pertenece a ellos, presentan variantes en cada caso específico de los tres países antillanos a los que nos hemos referido más arriba. Pero en general, dichos criterios se relacionan con la lengua, la religión, el territorio, la historia, la organización social y política, los mitos compartidos y, por supuesto, el sentimiento de identidad y pertenencia que Anderson denomina “comunidad imaginada”. Aparte de características internas del grupo, un factor definitivo importantísimo es el elemento relacional, es decir, la forma en que el grupo como tal se relaciona con otros grupos definidos de la misma manera, y en particular la forma en que se relaciona con el Estado (Stavenhagen, 2001:99). Cada uno de estos criterios está sujeto, además, a una situación cambiante al estar expuesto a una diversidad de factores que influyen sobre las etnicidades entendidas como principio de

integración: “las etnias van y vienen y cambian con el tiempo, pero la etnicidad como principio de integración social permanece, si bien ha cambiado en los últimos tiempos” (Stavenhagen, 2001:96-97).

Vistas así las cosas, la situación etnocultural concreta de cada uno de los pueblos de las sociedades antillanas de habla hispana presenta una serie de variantes en la medida en que cada uno de los criterios arriba anotados incide en ellos de una manera distinta. El nivel de dicha incidencia varía considerablemente para cada caso particular originando diversos niveles de identidad según los distintos elementos etnoculturales presentes en su cotidianidad y según el sector social de que se trate. El tratamiento de lo afro, por tanto, lo tenemos que situar dentro de cada uno de estos contextos específicos y concretos.

República Dominicana

En República Dominicana, a pesar de que del 70 al 75% de la población está compuesta por negros y mulatos, el filohispanismo que dominó durante un prolongado periodo de la vida independiente ha tendido a distorsionar la autopercepción que el dominicano tiene de su origen etnocultural negando la parte negra y distorsionando la de origen indígena en el *etnos* nacional dominicano. A ello contribuyó también, de forma destacada, la existencia de instituciones educativas como la Universidad, creada exprofeso para educar a la minoría blanca que conformaba la élite criolla dominicana. Durante la época de la dictadura trujillista los sectores dominantes llegaron, incluso, a promover “una política inmigratoria selectiva con el fin de ‘blanquear’ el país, para lo cual llevó a miles de españoles y europeos de otras nacionalidades” (Maríñez, 1997:63). De esta manera, la identidad dominicana se define frente a un referente constituido por el haitiano: “negro de habla francesa”. En la historia de la “construcción” de la nacionalidad dominicana ha jugado un papel determinante la ocupación del territorio oriental de la isla por parte de los haitianos, lo cual generó un proceso independentista que

para ser consumado tuvo que pasar por una etapa de anexión a España y una guerra restauradora. En este contexto histórico –que se vio agravado con las invasiones estadounidenses y la inmigración de trabajadores haitianos a la República Dominicana en el siglo xx– se entiende que al negro se le asocie más con Haití que con República Dominicana y que el idioma identitario sea el español. De ahí también la utilización de eufemismos como el de “indio” para referirse al color del variado mulataje de la mayoría de la población dominicana y la fuerza que el hispanismo logró alcanzar en ese país.

Por todo ello, en la actualidad se realiza una meritoria labor por parte de intelectuales e instituciones gubernamentales e independientes para desarrollar una conciencia de los aportes fundamentales de la cultura africana al etnos dominicano que se manifiesta en todos los órdenes de la vida diaria: cívico, social, religioso, político, artístico y cultural. Estudios que reivindiquen la existencia de los elementos etnoculturales de origen africano e indígena son fundamentales para desarrollar una identidad popular que venza los complejos históricos y para generar un legítimo orgullo por un pasado en el que se fraguaron los diversos aportes de los sectores históricamente dominados, oprimidos unos y esclavizados otros. Una cultura de origen popular que no se reduzca a los valores de los colonizadores y de las actuales élites dominantes heredadas de los criterios criollistas y ahora también identificados con los valores “globalizadores” promovidos principalmente por Estados Unidos a través de los medios de difusión masiva y de las nuevas tecnologías de la llamada revolución informática y cibernética. Afortunadamente hay indicios claros de que esta labor la han comenzado a hacer diversos estudiosos de distintas instituciones.

Habrá que continuar insistiendo en el estudio de los elementos étnicos y culturales de origen haitiano que ya forman parte de la realidad pluriétnica dominicana. Sólo se podrá remontar el tratamiento prejuicioso y discriminatorio en la medida en que los haitianos sean reconocidos como ciudadanos con plenos dere-

chos, entre ellos el derecho a conservar sus particularidades étnicas y culturales si así lo desean, y en la medida en que se desarrolle una cultura de respeto a la diversidad lingüística, étnica y racial en el pueblo dominicano. Lo mismo podríamos decir de otras “micro-minorías” conformadas por inmigrantes de diversos países caribeños o de otras regiones de América Latina o de regiones aún más alejadas, las cuales no por ser poco numerosas (como la presencia de los “cocolos” en los Macorís) dejan de contar en el enriquecimiento del patrimonio cultural dominicano.

A partir de 1975, con la fundación del Museo del Hombre Dominicano, se empieza a dar importancia al desarrollo de una política que hiciera posible el mejor conocimiento del quehacer antropológico y puede considerarse el punto clave de inicio manteniendo una labor orientada al estudio de la sociedad dominicana. Mediante sus Boletines el Museo del Hombre Dominicano ha puesto en blanco y negro importantes estudios, han rescatado importantes trabajos de investigación, tanto nacionales como extranjeros. Entre los impulsores de los estudios afrodominicanos tendríamos a Fradique Lizardo (1979), Franklyn Franco (1969), Reina Cristina Rosario Fernández,¹¹ Ochi Curiel,¹² Guaroa Ubiñas Renville¹³ y a Carlos Andújar Persival (1995;1999). La Universidad Autónoma de Santo Domingo incluyó entonces, en sus programas de medicina, la antropología como materia básica y creó el Departamento de Historia y Antropología. Se han generado cursos de Antropología Física, Folklore, Arqueología, Historia Nacional y Etnología. La Universidad Autónoma, por su parte, creó la *Revista de Antropología* y apoyó investigaciones en el área etnográfica. La Universidad Central del Este, ubicada en la provincia de San Pedro de Macorís, inició igualmente un programa basado en la antropología.

¹¹ Ha trabajado sobre la migración haitiana a República Dominicana, afrocostarricenses y en una red de mujeres afrocaribeñas.

¹² Feminista afrodominicana, cantante y militante.

¹³ Ha hecho un interesante trabajo de recopilación de leyendas afrodominicanas y muchos otros textos producto de un constante trabajo de campo en las zonas rurales de la República Dominicana.

Cuba

En Cuba se han hecho grandes esfuerzos en el contexto de la situación que abrió el proceso revolucionario cubano, con sus limitaciones y dificultades, pero con un amplio espacio de discusión, investigación y estudio del componente cultural de origen africano. También han sido estudiados los componentes etnoculturales de las migraciones de origen chino, entre otras. Sin embargo, la ya consolidada línea de investigación sobre el componente etnocultural afrocubano iniciada y llevada a tal condición principalmente por Fernando Ortiz ha sido fundamental para el conocimiento del *etnos* cubano.

Para el caso que nos ocupa, los estudios sociales y la antropología han estado prolijados por la Universidad de Oriente y la Casa del Caribe en Santiago, pero últimamente hemos encontrado muchos trabajos que se han desarrollado en Casa de las Américas y en el Centro de Estudios del Caribe, dirigido por la especialista en arte caribeño Yolanda Wood.

De los tres países caribeños que hemos estudiado, el que más se ha preocupado por el análisis de la formación de su etnos nacional es, sin lugar a dudas, Cuba. Desde comienzos del siglo xx hasta nuestros días, se han llevado a cabo muchos, muy importantes y valiosos esfuerzos por parte de diversos investigadores, entre los que destacan personalidades como Fernando Ortiz, el más destacado científico social cubano de la primera mitad del siglo xx, precursor y promotor de la etnografía en su país quien dio inicio a los estudios sobre la cultura y la historia de la nación cubana. Actualmente, una gran cantidad de investigadores siguen de alguna manera sus enseñanzas. Tal es el caso de Jesús Guancho Pérez, especialista en antropología cultural y autor de múltiples obras sobre la cultura cubana y sus características etnohistóricas (1983; 1988; 1992; 1993 y 1996). Entre estos dos extremos temporales se ubican muchos otros especialistas en la materia, además del historiador Manuel Moreno Fraginals (1978), el antropólogo José Luciano Franco (1975) y el lingüista Sergio Valdés Bernal (1994). A ellos se suman los esfuerzos

colectivos e institucionales que se han venido realizando a partir del triunfo de la Revolución en 1959 que se han traducido en una enorme cantidad de productos de investigación difundidos a través de diversos y originales medios. Por un lado, los dos *Atlas: el etnográfico*, y el *de los instrumentos de la música folclórico-popular de Cuba* (los cuales representan, actualmente, las dos obras probablemente con los mayores avances en este campo respecto del conocimiento de la cultura tradicional cubana por su carácter global ya que abarca hasta los más recónditos lugares de la isla con actualizados enfoques teóricos y metodológicos), y los numerosos estudios monográficos que se han venido publicando durante los últimos treinta años sobre diferentes temas relacionados con la cultura cubana y sus características etnohistóricas. Ambos esfuerzos fueron auspiciados por varias instituciones entre las que se encuentran el Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente, el Centro Cultural Juan Marinello, el Ministerio de Cultura, la Fundación Núñez Acosta, la Universidad de La Habana, la Fundación Fernando Ortiz, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana y varias más, tanto a nivel regional como nacional. De esta manera, en el legado que nos ha dejado una pléyade de expertos encabezada por etnólogos, etnógrafos, arqueólogos, historiadores, antropólogos culturales, antropólogos sociales, etcétera, encontramos diversas informaciones que nos dan cuenta pormenorizada de la abigarrada composición étnica de la población cubana, desde sus orígenes hasta la formación etnocultural de hoy en día, en constante cambio y transformación. Como decía Fernando Ortiz:

(...) cubanidad es “la calidad de lo cubano”, o sea su manera de ser, su carácter, su índole, su condición distintiva, su individuación dentro de lo universal... Cuba es un ajiaco. ¿Qué es el ajiaco? Es el guiso más típico y más complejo hecho de varias especies de legumbres, que aquí decimos “vian-das”, y de trozos de carnes diversas; todo lo cual se cocina con agua en hervor hasta producirse un caldo muy grueso y succulento y se sazona con el cubanísimo ají que le da el nombre (Ortiz, 1993:1 y 5).

Puerto Rico

Puerto Rico, una nación con un pequeño pero ancestralmente codiciado y asediado territorio, sin soberanía por su estatus de Estado Libre Asociado, con un pasado de dominación colonial que pareciera no terminar de extinguirse debido a una especie de neocolonialismo en su relación con Estados Unidos. Esa impronta de dependencia política y social amenaza con volverse ideológica y cultural. Y decimos “amenaza”, porque la resistencia en el campo de las ideas y de la cultura por parte de amplios sectores —sobre todo los populares— ha impedido hasta ahora que dicha dependencia en los terrenos de la conciencia y de la vida espiritual se lleve a cabo. Aquí también, al igual que en República Dominicana, ha arraigado el hispanismo, aunque de diferente signo, en la medida en que el contexto en el que se inscribe tiene que ver con la contradicción entre la defensa del español frente a los intentos imperiales por imponerles a los habitantes de la isla la lengua inglesa, otorgándole un carácter oficial y promoviendo por diversos medios con fines claramente asimilacionistas. Sin embargo, el pueblo puertorriqueño ha podido, hasta ahora, salir airoso ante la presión ideológica y cultural que les llega del Norte. No ha sido fácil y no podemos decir que se haya logrado un triunfo definitivo en este terreno. Sobre todo cuando las élites políticas, económicas e incluso intelectuales han errado, a nuestro juicio, la estrategia, como quedó demostrado durante la coyuntura de 1992 cuando se revivió un anacrónico hispanismo por parte de quienes enarbolaban proyectos que le disputaban el poder a los anexionistas, sea desde el autonomismo o desde las diversas corrientes independentistas. El “país de cuatro pisos”, como le llamaba José Luis González (1989), requiere de una revisión de sus componentes etnoculturales, porque a esos “pisos” señalados por este acucioso y crítico autor habría que agregar la necesidad de una conciencia de las más profundas raíces etnoculturales. Pero, tiene razón en lo fundamental: el hispanismo deja de lado el aporte de los afropuertorriqueños. Después de varios siglos de dominación por parte de España y de más

de un siglo por parte de la potencia estadounidense, con toda su fuerza imperial, el pueblo puertorriqueño sigue defendiendo su pertenencia a la esfera de la latinoamericanidad, conservando su lengua y sus valores culturales más preciados.

En Puerto Rico, el proceso de homogeneización étnica y cultural se ha logrado en gran medida; aun así, la influencia de la cultura estadounidense de origen sajón genera una disputa ideológica en el campo de lo nacional. Si las bases etnoculturales puertorriqueñas han de servir para construir e imaginar diversos proyectos que tengan como objetivo legítimo un destino colectivo en el que dichas bases se conviertan, en los hechos, en un medio cotidiano para la convivencia, no debiera menospreciarse ninguno de sus referentes de lo nacional. El de carácter afro tiene raigambre y una viva expresión no sólo en la música, el baile y en los rasgos etnoraciales, sino también en la espiritualidad, la culinaria, las formas de hablar (el léxico de origen africano en el español que se habla en la isla así lo demuestra) y en muchos otros aspectos que abren nuevas líneas de investigación para los estudios afroamericanos.

En sus aspectos antropológicos este país ha sido estudiado tanto por investigadores nacionales como por integrantes de las escuelas estadounidenses, y aunque estas escuelas dan por sentado que Puerto Rico es un “Estado Libre Asociado”, un apéndice de Estados Unidos de América, aunque con cultura hispánica, los programas de acción federal que han intentado borrar los orígenes y la identidad puertorriqueña han redundado en numerosas medidas fallidas. En mi viaje a la isla pude percatarme de que son muy importantes las investigaciones llevadas a cabo en el Centro de Altos Estudios de Puerto Rico y el Caribe, fundado por Ricardo Alegría ya fallecido. Asimismo, Jalil Sued Badillo, Ramón Nenadich y Edwin Crespo —entre otros autores que conocí en la Universidad de Puerto Rico recinto Río Piedras— han realizado interesantes estudios sobre los afropuertorriqueños. En el plano de la lingüística, son relevantes los eruditos trabajos realizados por Manuel López Nazario (1990).

Reflexiones finales

La concepción no esencialista de lo étnico es un aspecto que ha sido seriamente debatido. En el caso de la identidad caribeña, que tiene su particular expresión en cada una de las diversas naciones que constituyen esta región, dicha etnicidad es una etnicidad “dándose”, es decir, un proceso en constante transformación, como sucede con cualquier otro tipo de etnicidad, y no una identidad etnocultural detenida en el tiempo.

Ello implica repensar, entre otros, el concepto de tradición, que debe ser entendido como traspaso y reconfiguración de saberes y valores de una generación a otra y no como algo detenido o cristalizado en el tiempo.

De esta manera, además de lo valioso que a todas luces resulta la categoría de Pueblos Nuevos para los fines del presente trabajo, concebimos el aporte de Darcy Ribeiro sobre todo en dos sentidos. El primero de ellos consiste en tomar en cuenta las claves que nos proporciona “para entender, desde la perspectiva étnica, la formación del Estado-nación en América Latina”. En segundo lugar, desechamos las visiones estáticas y esencialistas de la etnicidad pues como Ribeiro nos muestra en su vasta obra,

(...) la etnia aparece como una entidad dinámica, extremadamente sensible a las transformaciones históricas y en movimiento de génesis, transfiguración y muerte o desaparición, lo que permite recuperar la riqueza y complejidad del fenómeno étnico lo cual, a su vez, contrasta notablemente con la rigidez y el preterismo, tanto del marxismo ortodoxo como de la antropología cultural, respectivamente.

Un pasado común a estos pueblos el que contó con mayores elementos de profunda raigambre en los sectores populares de estos países para representar lo más genuino y lo más propio es aquello que constituyó el generador del fundamento de la nacionalidad.

Por otra parte, hacer este estudio exige distinguir entre los diferentes contenidos que se les

adjudican a conceptos que están siendo redefinidos a partir del resultado que arrojan diversos y recientes estudios.

El hecho de que para nuestro planteamiento teórico partamos de una perspectiva latinoamericana, de un contexto en el que se debaten diferentes posturas, y de un proceso de reflexión acerca de la forma específica en que se llevó a cabo el desarrollo etnocultural nos ha llevado a repensar conceptos tales como etnicidad, identidad nacional, identidad étnica, comunidad, transculturación, afroestizos, afrodescendientes y, desde la perspectiva de Darcy Ribeiro, conceptos que él desarrolla como el ya señalado de Pueblos Nuevos.

Por último diríamos que nuestro enfoque teórico-metodológico, basado en los estudios latinoamericanos, es un enfoque interdisciplinario en el que convergen los estudios sobre la cultura contemporánea apoyados principalmente en la antropología, la historia, la sociología, la ciencia política, la economía y otras disciplinas pertenecientes a las ciencias sociales y a las humanidades. Con relación al aporte etnocultural de los afrodescendientes en América Latina nos basamos, como ya hemos dicho, en los trabajos de Darcy Ribeiro, en particular en su planteamiento acerca de los Pueblos Nuevos “cimentados en la mano de obra esclava traída de África”.

Para terminar podríamos decir que urge una estrategia de afianzamiento de los valores identitarios en donde lo hispano críticamente asimilado, lo indígena y lo africano como herencias culturales así como los elementos aportados por las recientes inmigraciones asiáticas hacia la región del Caribe, sirvan de apoyo consciente a los nuevos proyectos políticos democráticos con un elevado sentido de lo nacional, desde una perspectiva progresista que no ignore las singularidades de la caribeñidad. Para estructurar estrategias a futuro, la afinidad cultural de los países latinoamericanos, su origen histórico común, ha sido hasta ahora el impulso más vigoroso en la búsqueda de un destino también común que resista los embates en contra de los pueblos de la región que caracterizan los pro-

yectos imperiales de dominación basados en concepciones que elevan a condición de dogma las leyes “invisibles” del mercado.

Por otra parte, aunque tradicionalmente se ha considerado contradictorio un sistema de igualdad jurídica con la diversidad étnica, los nuevos planteamientos de democracia étnica y cultural consideran que estos dos términos no tienen por qué ser incompatibles ya que son directamente interdependientes. Es decir, la etnia y la cultura mayoritaria de una nación no tiene por qué asumirse como las “mejores” y por lo tanto considerar como inferiores, en el orden jurídico, a las culturas o etnias minoritarias. Como se ha visto, la diversidad étnica y cultural –e incluso racial– no es algo ajeno a las sociedades de las Antillas de habla española a las que nos hemos referido en nuestro trabajo. Por más que podamos hablar de Pueblos Nuevos, bastante homogéneos, esto no quiere decir que no existan ciertas variantes imperceptibles a primera vista, pero que un análisis más cuidadoso pone, indiscutiblemente, de manifiesto. De esta manera, para la elaboración de proyectos democráticos más incluyentes dentro de estas naciones, se abren varias líneas de investigación. Entre otras propuestas, es indispensable profundizar más en los estudios sobre la diversidad étnica realmente existente en las Antillas españolas para un mayor reconocimiento de esa heterogeneidad relativa, pero real.

Bibliografía

- ALLEN, Rose Mary (1995), “La presencia africana en las Antillas neerlandesas”, en Luz María MARTÍNEZ MONTIEL (coordinadora), *Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA, Colección Claves de América Latina. Nuestra Tercera Raíz.
- ANDÚJAR PERSIVAL, Carlos (1995), “La presencia negra en Santo Domingo”, en Luz María MARTÍNEZ MONTIEL (coordinadora), *Presencia africana en el Caribe*, México,
- CONACULTA, Colección Claves de América Latina. Nuestra Tercera Raíz.
- ANDÚJAR PERSIVAL, Carlos (1999), *Identidad cultural y religiosidad popular*, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Cole.
- BASTIDE, Roger (1967), *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, España, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo).
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1988), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen.
- CALVINO, Italo (1999), *La gran bonanza de las Antillas*, Barcelona, Tusquets.
- DEL BOSQUE LASTRA, Ma. Teresa y J. Jesús María SERNA MORENO (coordinadores) (1993), *José Martí, a cien años de Nuestra América*, CCYDEL, UNAM, Serie Panoramas de Nuestra América, núm. 1.
- DÍAZ POLANCO, Héctor (2008), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores.
- FRANCO, Franklyn J. (1969), *Los negros, los mulatos y la nación dominicana*, Santo Domingo, Editora Nacional.
- FRANCO, José Luciano (1975), *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
- GONZÁLEZ, José Luis (1989), *El país de cuatro pisos y otros ensayos*, Puerto Rico, Ediciones Huracán.
- GUANCHE PÉREZ, Jesús (1983), *Procesos etnoculturales de Cuba*, La Habana.

- GUANCHE PÉREZ, Jesús (1988), *Caldije, estudio de una comunidad haitiano-cubana*, Santiago de Cuba.
- GUANCHE PÉREZ, Jesús (1992), *Significación canaria en el poblamiento hispánico de Cuba*, Santa Cruz de Tenerife.
- GUANCHE PÉREZ, Jesús (1993), *Valentín Sanz Carta en Cuba: un itinerario vital*, Las Palmas.
- GUANCHE PÉREZ, Jesús (1996), *Componentes étnicos de la nación cubana*, La Habana, Ediciones Unión de la Fundación Fernando Ortiz.
- HART, Richard (1984), *Esclavos que abolieron la esclavitud*, Cuba, Casa de las Américas, Colección Nuestros Países.
- JAMES FIGAROLA, Joel (1995), “De la sentina al crisol”, en Luz María MARTÍNEZ MONTIEL (coordinadora), *Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA, Colección Claves de América Latina. Nuestra Tercera Raíz.
- LECHINI, Gladys (2008), “Los estudios sobre África y Afroamérica en América Latina. El estado del arte”, en Gladys LECHINI (compiladora), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visión del otro*, Argentina, CLACSO/Programa de Estudios Africanos/Centro de Estudios Avanzados.
- LENKERSDORF, Carlos (2006), “Latinoamerindia”, en Norma DE LOS RÍOS MÉNDEZ e Irene SÁNCHEZ RAMOS (coordinadoras), *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM.
- LIZARDO, Fradique (1979), *Cultura africana en Santo Domingo*, Santo Domingo, República Dominicana, Taller.
- LÓPEZ NAZARIO, Manuel (1990), *El habla campesina del país: orígenes y desarrollo del español en Puerto Rico*, Río Piedras, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- MARÍÑEZ, Pablo A. (1997), “Persistencia cultural africana en el Caribe. Diferentes niveles de identidad”, en *Revista Mexicana del Caribe*, México, Universidad de Quintana Roo, núm. 3.
- MARTÍ, José (1891), *Nuestra América*. Dirección URL: <<https://ciudadseva.com/texto/nuestra-america/>>.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (2006), *Afroamérica I. La ruta del Esclavo*, México, Programa Universitario México Nación Multicultural, UNAM.
- MINTZ, Sydney (1977), “África en América Latina: una reflexión desprevenida”, en Manuel MORENO FRAGINALS, *África en América Latina*, México, Siglo XXI.
- MORENO FRAGINALS, Manuel (1978), *El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*, La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 3 tomos.
- PÁEZ MONTALBÁN, Rodrigo y Mario VÁZQUEZ OLIVERA (coordinadores) (2008), *Integración latinoamericana. Organismos y acuerdos (1994-2008)*, México, CIALC, UNAM/Ediciones Eón.
- REID ANDREWS, George (2007), *Afrolatinoamérica 1800-2000*, Madrid, Iberoamérica.
- RIBEIRO, Darcy (1969), *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho [1992].
- RIBEIRO, Darcy (1972), *Configuraciones*, México, Sep-Setentas.

SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, Emilio (2012), *Sobre el denominado 'Mediterráneo Americano'*. Dirección URL: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00876896/document>>.

SERNA MORENO, J. Jesús María (2009), *República Dominicana. Identidad y herencias etnoculturales indígenas*, Santo Domingo, Archivo General de la Nación.

STAVENHAGEN, Rodolfo (2001), *La cuestión étnica*, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.

VALDÉS Bernal, Sergio (1994), *Inmigración y lengua nacional*, La Habana, Editorial Academia.

VON GRAFENSTEIN GAREIS, Johanna (1997), *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808: revolución, competencia imperial y vínculos intercoloniales*, México, CCYDEL, UNAM.

WILLIAMS, Eric (1975), *Capitalismo y Esclavitud*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

WILLIAMS, Ivonne Elizabeth (1995), “Jamaica, ayer, hoy y mañana. La influencia de África en el desarrollo de Jamaica”, en Luz María MARTÍNEZ MONTIEL (coordinadora), *Presencia africana en el Caribe*, México, CONACULTA, Colección Claves de América Latina. Nuestra Tercera Raíz.