

Cimarronaje y afrocentricidad: las culturas afroamericanas de resistencia y emancipación

JOSÉ JORGE DE CARVALHO

A la memória de Abdias do Nascimento, uno de los grandes afrodescendientes de la historia, fallecido en 2011 a los 97 años.

El presente Año de los Afrodescendientes, decretado por la ONU, es una ocasión propicia para repensar los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina como un todo. Ese movimiento de reflexión puede permitir que muchos símbolos culturales y estrategias de lucha política de las comunidades negras de las Américas, como el cimarronaje y la afrocentricidad, decantados a lo largo de cinco siglos, sean finalmente incorporados a la gramática general del pensamiento emancipatorio latinoamericano, el cual siempre retiró su principal fuente de inspiración de los movimientos insurgentes ocurridos en los países occidentales, en vez de conectarse con el imaginario de luchas de los pueblos originarios y afrodescendientes. En ensayos anteriores, intenté poner en perspectiva dos frentes de luchas político-culturales que me parecen centrales para la Diáspora afroiberoamericana y caribeña contemporánea: los procesos de expropiación y explotación comercial de las tradiciones culturales afroamericanas por parte de la industria de entretenimiento y de grupos de artistas y productores blancos; y la lucha por las acciones afirmativas para la inclusión de estudiantes negros en las universidades (Carvalho, 2004, 2005 y 2006b).¹

¹ El presente ensayo es una versión revisada, actualizada y en algunas partes, condensada, de una publicación anterior (Carvalho, 2009a). Otra versión, adaptada y reducida, apareció en el periódico *La Uramba*, publicada por el Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos/CEUNA (Carvalho, 2009b).

Para dar continuidad a la discusión sobre las culturas afroamericanas de resistencia y emancipación, dos presupuestos teórico-metodológicos y políticos deben ser enunciados. En primer lugar, aclarar que el campo de la cultura no se separa del campo más amplio del poder capitalista contemporáneo y tiene implicaciones económicas, sociales, ecológicas, jurídicas y también en el orden de la espiritualidad, entendida en sus dimensiones cosmológicas, míticas y religiosas. En segundo lugar (y ello es particularmente relevante para el caso de la Diáspora africana en las Américas y el Caribe), no hay que olvidar la enorme tensión actual entre el Norte y el Sur del mundo. Esa tensión, generada por varios procesos interconectados, como las desigualdades producidas por el capitalismo, el militarismo y el racismo en escala global y las luchas por la descolonización, condiciona las posibilidades de un mayor o menor crecimiento de esas expresiones culturales a la vez que es por ellas reflejada.

El Impacto de la Conferencia de Durban en Afroamérica

Hoy en día, uno de los marcos jurídico-políticos más importantes en la movilización de la militancia y la intelectualidad afrodiáspóricas es, sin duda, la Declaración y el Plan de Acción de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, ocurrida en Durban, Sudáfrica, del 31 de agosto al 8 de setiembre de 2001. Aunque la Conferencia se haya concentrado más en la lucha contra el racismo, su capacidad de llamar la atención para el problema de los afroamericanos en general terminó por impactar también nuevas formas de expresión cultural y nuevos reposicionamientos de los cultores de las tradiciones simbólicas afroamericanas. Llamo acá de proceso de Durban al gran movimiento internacional de la sociedad civil organizada (colectivos, movimientos y organizaciones sociales negras e indígenas, principalmente) que presionaron por la existencia de la Conferencia y que fueron los principales protagonistas en la construcción del Plan de Acción y la Declaración finales de la cumbre. Luego, la exposición pública y política alcanzada por los temas de Durban for-

tales fueron los movimientos negros e indígenas en todos los países de Afroamérica.

Uno de los principales efectos de Durban hasta ahora me parece ser el impulso que propició a la lucha por las acciones afirmativas en prácticamente todos los países de población afrodescendiente en Afroamérica que enviaron delegaciones a la conferencia. En el caso de Brasil, particularmente, la lucha por las cuotas para negros en las universidades creció vertiginosamente desde 2003, resultando en lo que considero la mayor revolución en nuestra enseñanza superior desde la consolidación de las universidades públicas en el inicio del siglo XX.² La conferencia abrió un espacio sin precedentes para el debate público en los medios de comunicación y la polémica sobre las cuotas pudo llegar finalmente al gran público. Procesos similares están en marcha en Colombia, Ecuador, Uruguay y Venezuela, entre otros países, no solamente en la lucha por el acceso a las universidades, pero también por acceso, a través de políticas de acciones afirmativas, de afrodescendientes al mercado de trabajo.

Concebida para convertirse en el marco principal de combate al racismo a nivel mundial (y muy particularmente en la Diáspora Afroamericana), la conferencia sufrió un duro golpe con la salida abrupta e intransigente de Estados Unidos e Israel el día 3 de septiembre de 2001, justamente cuando iban a ser discutidas las reparaciones a los descendientes de esclavos del Nuevo Mundo y a los países africanos. La excusa oficial ofrecida por esos dos países para abandonar la Conferencia fueron sus rechazos a la discusión de las reparaciones por la esclavitud y a la denuncia mundial contra el Estado de Israel por sus crímenes contra los palestinos. Peor aún, tres días después de terminada la conferencia, ocurrió el famoso 11 de septiembre, con la caída del World Trade Center, evento que capitalizó toda la atención del mundo y que debilitó considerablemente el impacto que la declaración de Durban hubiera tenido sin los hechos ocurridos en New York y Washington.

² Tuve el honor de formular, en 1999, la primera propuesta de cuotas para negros e indígenas del país, para la Universidad de Brasilia, la cual fue finalmente aprobada en 2003. En una década de lucha, ya son más de cien instituciones superiores públicas de enseñanza que adoptan cuotas u otras formas de acción afirmativa. Cfr. (Carvalho, 2006a).

Contar la historia de esas cumbres contra el racismo nos ayuda a comprender las complejidades de la geopolítica alrededor y en el interior de la Diáspora afroamericana y meditar sobre las consecuencias de su división interna. Recordemos. La I y la II Conferencias tuvieron lugar en Ginebra en 1978 y 1983, y el tema central de ambas fue la condenación mundial del régimen de *apartheid* en Sudáfrica. Por supuesto, con excepción del país condenado, que no envió delegaciones, todos los países africanos y de la Diáspora afroiberoamericana se juntaron en la lucha anti-apartheid. Sin embargo, Estados Unidos influenció a Inglaterra, Canadá y Australia para que se plegaran a ellos, a Sudáfrica e Israel, en el boicot a las dos Conferencias. Precisamente en 1983, cuando ocurrió la II Conferencia, Estados Unidos contaba con dos líderes políticos aparentemente fuera de toda sospecha: su presidente era Jimmy Carter; quien había elegido el respeto a los Derechos Humanos como marca de su mandato; y su Embajador frente a las Naciones Unidas era nada menos que Andrew Young, pastor y político negro que había sido compañero de lucha de Martin Luther King. Mientras todos los activistas e intelectuales africanos, afroamericanos y caribeños peleaban en el interior de sus respectivos países por la oportunidad de ir a Ginebra a condenar el apartheid, ¡uno de los grandes militantes negros norteamericanos de los derechos civiles daba la espalda a la II Conferencia Mundial contra el Racismo!

El ciclo de Durban de hecho todavía no se cerró, pues el poderoso lobby sionista norteamericano presionó a sus países aliados para boicotear Durban II, realizada en Ginebra del 20 al 24 de abril de 2009, por las mismas razones de su boicot en 2001. La amenaza de que Estados Unidos no participaría de Durban II ya era conocida hacía más de año. Sin embargo, se esperaba que, con Barack Obama, el primer presidente negro del país, Estados Unidos cambiase de posición. Desgraciadamente, para gran sorpresa de toda la comunidad negra de África y la Diáspora, Estados Unidos anunció el 29 de febrero de 2009 que no iría a Ginebra (de nuevo, permaneciendo junto a Israel) y pasó a presionar a sus aliados anglo-sajones y los países europeos para que boicotearan la Conferencia, que de hecho quedó vacía-

da políticamente.³ Tan grave cuanto el hecho de que la ONU haya aceptado vaciar una Conferencia Mundial de su contenido fundamental por presión de un único país fue el hecho de que el recién elegido presidente negro de un país blanco de trayectoria notoriamente racista amenazara al mundo entero de retirarse unilateralmente de una Conferencia Mundial de Combate al Racismo!

Esa misma actitud de rechazo y boicot ocurre también con la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO, aprobada en 2005. Mientras el Plan de Durban es solamente una recomendación para los países, la Convención es mucho más contundente, porque pasa a formar parte del ordenamiento jurídico de cada Estado miembro de la ONU que la ratifique. En este sentido, puede tornarse un mecanismo poderoso de protección y promoción de las tradiciones culturales afroamericanas. Obviamente, si todos los países de población y cultura afroamericanas firmaran la Convención, sería posible construir, por primera vez desde el inicio de la esclavitud en el siglo XVI, una red de apoyo mutuo y promoción de las tradiciones culturales africanas en el Nuevo Mundo que fuese capaz de superar su crónica condición de subalternidad y permitir su acceso al espacio público, a los medios de comunicación y a los recursos estatales en pie de igualdad con las expresiones de origen europea o eurocentradas. Desgraciadamente, los Estados Unidos no solamente se niegan a firmar la Convención, sino que también presionan a los países latinoamericanos bajo su mayor influencia (como Colombia, Panamá, República Dominicana, Perú, Chile) para que no la firmen.⁴

Una Diáspora Escindida

Dada la complejidad específica de la Diáspora africana en el Nuevo Mundo, se hace necesario aclarar los términos y las categorías de análisis escogidas. Hasta la primera mitad del siglo XX, toda la

³ Cfr. *New York Times*, 29/02/2009.

⁴ He escrito sobre los temas de la Convención para la Secretaría de Identidad y Diversidad Cultural del Ministerio de Cultura de Brasil (Carvalho, 2007).

Diáspora africana en las Américas y el Caribe estuvo unificada por la experiencia de esclavitud y el posterior cuadro de desigualdad y racismo fenotípico que afectó con igual intensidad a la mayoría de los africanos y afrodescendientes. Cuando nos referimos a este horizonte común, es posible hablar de culturas afroamericanas. Sin embargo, a partir de los años setenta del siglo pasado, una buena parte de los afrodescendientes de los Estados Unidos inició un camino de ascensión social, política y económica considerable, mucho mayor que los demás afrodescendientes y pasaron paulatinamente a formar parte, ya en número considerable, del proceso de reproducción del propio imperio norteamericano. A partir de ese momento, la secular unidad de la Diáspora empezó a escindirse y el término afroamericano ya no puede reflejar las diferencias geopolíticas visibles entre Estados Unidos y todos los demás países del Nuevo Mundo – de allí la necesidad de introducir los términos «afronorteamericanos» (o «afroestadounidenses») y «afroiberoamericanos» y afrocaribeño.

De lo anterior se desprende que la identificación construida hasta el final del siglo XX entre los afroestadounidenses y los afroiberoamericanos y caribeños no podría ser sino una compleja, contradictoria y hasta esquizofrénica relación, por el doble vínculo que implica.⁵ Por un lado, los Estados Unidos proponen, promueven y construyen las bases de la unidad de la Diáspora e invitan a los afrodescendientes de Iberoamérica y el Caribe para que se sientan hermanados con los afrodescendientes norteamericanos. Por otro lado, la nación norteamericana afirma siempre su diferencia y singularidad, reservándose inclusive el derecho de actuar unilateralmente cada vez que siente amenazado su poder. De este modo, los afroestadounidenses (que no pueden dejar de asumirse como parte de la nación norteamericana) se presentan simultáneamente como identificados y como separados de los afroiberoamericanos y caribeños.

Podemos detectar esa ambivalencia y esos conflictos de identificación al percibir los distintos modos como el evento de Durban es narrado y evaluado por la intelectualidad negra iberoamericana.⁶ Ro-

⁵ Empleo el concepto de doble vínculo tal como teorizado por Gregory Bateson (1991).

⁶ De hecho, las publicaciones sobre Durban, sean analíticas o sencillamente informes de

mero Rodríguez, director de Organizaciones Mundo Afro de Uruguay criticó con vehemencia el boicot norteamericano:

«El racismo es muy perverso: por una conferencia con el tema de racismo ... EEUU quedó aislado (...) [y] es la quinta conferencia de la que se levantan. Se levantaron y se fueron. No votaron las acciones para nosotros. Eso significa menos recursos económicos.» citado en (Ferreira, 2003a: 74).

El imaginario diseminado por la industria cultural norteamericana enfatiza el surgimiento de un momento «pos-racial» de la historia de los Estados Unidos. Dicho en otros términos, el establishment blanco se propone construir un momento nuevo en que supuestamente queda resuelto el llamado «problema negro», conflicto racial que se había vuelto dramático en los años sesenta con los grandes enfrentamientos públicos y sobre todo con los asesinatos de varios líderes negros, como Malcolm X y Martin Luther King. Esa gran lucha estaría ahora superada con la elección de Barack Obama y se pretende que la nación pueda marchar ahora unificada, por primera vez en su historia. Tal marcha unificada puede significar que la cuestión racial no deberá ser más invocada como presupuesto de diferencia. Y toda la imaginación creadora –simbólica, estética, política, espiritual, hasta ambiental– de la Diáspora africana en el Nuevo Mundo que embasó la construcción de las comunidades afroiberoamericanas con sus tradiciones culturales específicas ya no coincide con la nueva imagen que el sistema quiere proyectar de los afronorteamericanos, ahora plenamente integrados (por lo menos simbólicamente) al proyecto capitalista occidental de dominación global.

Toda la nueva movilización por ciudadanía y por la afirmación de los valores culturales de las comunidades afrodescendientes pasa por una crítica profunda del mito de la democracia racial y por una

tono periodístico o más personal, son hasta ahora sorprendentemente escasas, tanto en los Estados Unidos como en Iberoamérica. El libro de Erich Mann, extremadamente crítico del gobierno Bush, es prácticamente el único en lengua inglesa que he logrado encontrar. También en Brasil, los relatos son pocos y muy breves: Cfr. (Carneiro, 2000) y (Roland, 2002 y 2007); para Uruguay, Cfr. el informado resumen de (Ferreira, 2003b).

toma de posición firme de que nuestras sociedades son racistas en su constitución; y más aún, que ese racismo todavía está vigente de un modo inequívoco en la Diáspora. Serán justamente aquellos que se oponen a las políticas públicas de acción afirmativa para la población negra que se utilizarán de esa metáfora de una sociedad pos-racial para acusarnos de anacronismo: ¡todavía hablamos de racismo cuando la novedad de Obama es abolir la raza!⁷

Barack Obama es la persona de fenotipo negro que se volvió más poderosa, quizás en todo el mundo, en los últimos cinco siglos. Ese largo y letal período de la historia humana fue marcado por la consolidación del sistema-mundo, como lo teorizó Immanuel Wallerstein; por la consolidación de la propia idea de Occidente y de América, como lo teorizó Aníbal Quijano; por la consolidación del capitalismo y el colonialismo como forma general de organización de la sociedad y la economía, cuyo ensayo social y económico de confinamiento de la fuerza de trabajo en las fábricas fueron, como lo teorizó Eric Williams, las plantaciones, construidas a partir del siniestro régimen de la trata de esclavos africanos; y por la consolidación del racismo característico de la modernidad capitalista, lo que he teorizado bajo el concepto de «racismo fenotípico».⁸

Inserta en esa gran moldura, la figura de Obama está plagada de ambigüedades. En primer lugar, porque su biografía no está conectada ni con la lucha de los descendientes de esclavos en el Nuevo Mundo ni mucho menos con las luchas africanas de liberación del colonialismo y el racismo. En este sentido, él no se asemeja al perfil biográfico de un Nelson Mandela, que sufrió opresión racial, exilio y encarcelamiento y aún así llegó a presidente de Sudáfrica; y ni se compara con la de Toussaint L'Ouverture, quien nació esclavo y llegó a ser el primer jefe de estado negro de un país del Nuevo Mundo (Hai-

⁷ En Brasil, el grupo de académicos que se oponen a las cuotas para negros en las universidades retoman ese modelo de una falsa democracia racial para desmovilizar la lucha por igualdad racial: raza no existe, dicen ellos, luego, nadie es negro; y si no hay negros (por que así lo decretaron los contrarios), no puede haber cuotas para negros! Obviamente, no podrá haber afrocentricidad para los opositores de las acciones afirmativas. Ver el Manifiesto del grupo contrario a las cuotas (2008) y nuestra respuesta en el Manifiesto en Defensa de la Justicia y Constitucionalidad de las Cuotas (2008).

⁸ Cfr. (Wallerstein, 1975); (Quijano, 1993); (Williams, 1973) y (Carvalho, 2007).

tí). Sin embargo, independientemente de su biografía, Obama está asociado fenotípicamente a los afrodescendientes. O sea, aunque sea descendiente de africanos y no de ex-esclavos de origen africano, Obama es posicionado mediáticamente como un norteamericano de fenotipo negro, y por ello es asimilado a la comunidad afroamericana – y así pasa a participar, por una vía indirecta, de la Diáspora afrodescendiente en el Nuevo Mundo.

En una primera lectura, la imagen de Obama se presenta como extremadamente positiva para los jóvenes negros de la Diáspora: a despecho de las grandes contradicciones encarnadas en su persona, transmite la idea de que todas las posibilidades se abren ahora para los afrodescendientes, por lo menos en el campo del poder. Por otro lado, en la medida en que es presidente del país más poderoso de las Américas y que mantiene una relación claramente opresora con Afroamérica y el Caribe, su presencia, como líder de Estados Unidos, impone de nuevo una relación de subalternidad con los afroamericanos en por lo menos dos planos. En primer lugar, porque el impulso de identificación hacia él significa una reafirmación de la saga norteamericana como la saga dominante de todas las sagas de la Diáspora. En segundo lugar, porque la dialéctica imperialista entre el Norte y el Sur de la Diáspora no será desmontada por Obama: él, un hombre negro, está en la posición de ejercer poder y opresión sobre todos los afrodescendientes.

Desde el punto de vista del pensamiento afroamericano y afrocaribeño, entonces, Obama invirtió el sentido del imaginario negro anti-esclavista y anti-racista. Durante los últimos 500 años, el fenotipo negro estuvo asociado a los oprimidos por el colonialismo y el capitalismo: en líneas generales, ser negro ha significado hasta recientemente posicionarse en el lugar del oprimido. A partir de ahora, ser negro en el espacio diaspórico podrá significar no solamente estar en el lugar de comando, de jefatura, sino también en el lugar del ejercicio de la opresión, del imperialismo, de la violencia militar más intensa. Para dar un ejemplo emblemático de ese nuevo lugar del afrodescendiente en el poder, durante su visita presidencial, en marzo de 2011, a Brasil, país marcado por la población afrodescendiente, Barack Obama ordenó el bombardeo militar a Libia, un país africano.

Resumiendo, la diferencia está en que hasta ahora, la perspectiva de todos los líderes de la Diáspora era la perspectiva anti-hegemónica, anti-opresora, anti-imperialista, descolonizadora. En eso coincidieron los líderes cimarrones que construyeron comunidades, como Zumbí, Benkos Bioho, Makandal; los artistas e intelectuales que formularon el cimarronaje cultural y la perspectiva afrocéntrica, como Abdías do Nascimento y Zapata Olivella; y finalmente los políticos que alcanzaron la condición de jefes de Estado también en la perspectiva descolonizadora y anti-imperialista, como Toussaint L'Ouverture, Kwame Nkrumah y Nelson Mandela. Ahora, la inversión radical de la imagen de los afroamericanos producida por Obama exige una reconceptualización profunda del sentido actual de la Diáspora afrodescendiente. Es un cambio de poder sin precedentes en la historia del capitalismo moderno, construido con base en el régimen de la esclavitud y que generó lo que llamo racismo fenotípico, que una persona con el fenotipo del oprimido ocupe el puesto máximo de poder hasta ahora ocupado exclusivamente por personas con el fenotipo blanco del opresor. Será bajo el telón de fondo de esa coyuntura de conflictos, ambivalencias y expectativas inmensas en las áreas de la política, la economía y las relaciones raciales que deberemos interpretar los aportes específicos y actuales de las culturas afroamericanas en América Latina y el Caribe.⁹

El Cimarronaje como una Marca de las Culturas Africanas en Iberoamérica y el Caribe

Reiterando lo que fue dicho arriba, las tradiciones culturales afroamericanas siempre tuvieron, desde el inicio de la esclavitud en las Américas, una postura contra-hegemónica. El primer ejemplo de ello fue la lucha por romper con el sistema esclavista, conocida desde el siglo XVI como cimarronaje: la fuga constante de las plantaciones,

⁹ Por supuesto, no afirmo que todos los afronorteamericanos estén de acuerdo con la postura imperialista de Obama. Resta esperar que surja, de sus críticos negros, un nuevo movimiento de ruptura explícita con la posición del actual presidente afrodescendiente y de reconexión y solidaridad con los afrodescendientes de Iberoamérica y el Caribe.

de las haciendas, de las urbes o de las minas para reconstruir comunidades en régimen de libertad. Las comunidades de cimarrones empezaron ya en las primeras décadas del tráfico atlántico en el siglo XVI y, lo que es más importante, surgieron simultáneamente en todos los países de las Américas y del Caribe, independientes unas de las otras.

De este modo, la historia de América Latina y el Caribe es tanto la historia del régimen de esclavitud cuanto la historia de la lucha contra la esclavitud. Prácticamente en todos nuestros países se rinde culto a la memoria de los grandes líderes cimarrones y de las comunidades que ellos fundaron o en las cuales vivieron.¹⁰ En Brasil, el quilombo de Palmares es la referencia mayor de los afrobrasileños. Precisamente, la fecha nacional afrobrasileña, que hasta hace menos de dos décadas atrás era el día 13 de mayo (en homenaje al día de la abolición de la esclavitud y a la memoria de la Princesa Isabel, autora de la llamada Ley Áurea, de 1888), se desplazó, en los últimos veinte años, como resultado victorioso de la presión del movimiento negro, al día 20 de noviembre, fecha en que se recuerda la muerte del gran líder cimarrón Zumbí, el último y más importante líder de Palmares, asesinado en 1695.¹¹ El 20 de noviembre es ya feriado municipal en decenas de ciudades brasileñas y hay presión política para transformarlo en feriado nacional, reconociéndolo oficialmente como el Día de la Conciencia Negra. En muchas ciudades brasileñas hay grupos de músicos de las periferias urbanas, sea de hip hop, funk, reggae, o inclusive de géneros musicales más tradicionales, que se presentan como parte del concepto político más general definido como «actitud qui-

¹⁰ Las comunidades formadas por esclavos que huyeron del régimen de servidumbre forzada recibieron nombres diversos en el Nuevo Mundo: quilombos en Brasil, palenques en Colombia, cumbes en Venezuela, maroons en Jamaica y demás países de lengua inglesa y cimarrones en el Caribe español. Los términos cimarrón y cimarronaje se impusieron en la literatura de lengua española sobre el tema, incluso por tener sus equivalentes en inglés (maroons) y en francés (marronage). Para los quilombos en Brasil, Cfr. (Carvalho, 1996); para el palenque de San Basilio, Cfr. (Friedeman, 1987).

¹¹ Rindo aquí mi homenaje al muy noble poeta y activista negro Oliveira da Silveira, de Porto Alegre, quien fue el líder del movimiento, en los años setenta, por conmemorar el 20 de noviembre como día nacional de la conciencia negra. Tristemente, Oliveira da Silveira, con quien mantuve relaciones de gran cordialidad, falleció mientras yo escribía la primera versión del presente texto, el 1 de enero de 2009.

lombola» (actitud cimarrona). Hay también una red de poetas y escritores negros que se organiza alrededor de los *Cuadernos Negros*, iniciados en 1978, y que son divulgados ahora por el grupo *Quilomboje* (Cimarronaje Hoy).

De la misma forma, para los afrocolombianos anti-racistas de hoy - artistas, intelectuales y activistas - el símbolo principal de lucha por igualdad y ciudadanía es el Palenque de San Basilio, comunidad cimarrona viva más antigua de toda Afroamérica, fundada, como Palmares, en el siglo XVII. Paralelamente, la principal figura inspiradora para la militancia política y cultural afrocolombiana es la de Benkos Bioho, quien fue el héroe máximo de la resistencia cimarrona representada por el Palenque de San Basilio. En Colombia, el Movimiento Cimarrón (Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de la Población Negra) es, junto con el Proceso de las Comunidades Negras (PCN) uno de los dos grupos más importantes de movilización y presión para el establecimiento de políticas públicas para los afrocolombianos, como la Ley 70, derivada de la Constitución, que trata de los territorios negros, de la formación de profesores para enseñar la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y las acciones afirmativas para negros en las universidades.¹²

En Cuba, en la línea clásica de defensa de los cimarrones y su imaginario de libertad (sea en la poesía negra de Nicolás Guillén o en la famosa *Biografía de un Cimarrón*, de Miguel Barnet, obra que tuvo una gran repercusión internacional), está el movimiento reciente de apertura, crítica y experimentación en las artes visuales, performance, rap y otros géneros similares denominado «cimarronaje cultural», justamente por tocar un tema todavía delicado en Cuba, como es el de las relaciones raciales (Fernandes, 2009).¹³ También en Venezuela, hay

¹² Sobre la Ley 70 y todo el movimiento de reivindicaciones políticas y culturales para los afrocolombianos, Cfr. (Arocha, 2004) y (Mosquera, Pardo & Hoffman, 2002). Para una propuesta de cuotas para afrocolombianos en la Universidad Nacional de Colombia, Cfr. (González, 2009) y en la Universidad Tecnológica del Chocó (Ramírez, 2009); para una crítica afrocéntrica a las universidades colombianas (Martínez, 2011). Para reparaciones para los afrovenezolanos (García, 2007).

¹³ Para una concepción del camuflaje como estrategia de cimarronaje cultural, Cfr. (RIVERA, 1998).

actualmente una fuerte rehabilitación de la figura de José Leonardo Chirino, el cimarrón líder de la gran insurrección de esclavos de Coro, en 1795, ahora celebrado como el primer movimiento independentista del país y precursor del actual socialismo bolivariano propuesto por Hugo Chávez. Así, la identidad diaspórica en las Américas y el Caribe ha sido constituída, en gran medida, por la experiencia, entre otras, del cimarronaje como una actitud de desafío e insurgencia de los oprimidos y esclavizados afrodescendientes (a los cuales se juntaron también indígenas y los demás oprimidos de varios tipos) frente al poder blanco esclavista y pos-esclavista. En Bolivia, ocurre un reconocimiento cultural y político de la población afroboliviana, con sus tradiciones musicales y coreográficas de la saya y el carnaval. Recientemente el Estado boliviano coronó el Rey Negro de Bolivia, Julio Pinedo, quien es descendiente de un Rey senegalés y heredero de la historia de las luchas de los africanos esclavizados en el país. También en Ecuador y Perú hay una fuerte retomada de la cultura y los derechos de las comunidades afroecuatorianas y afroperuanas.¹⁴

Una importante formulación teórica de la actitud cimarrona como una postura permanente de la comunidad negra de la Diáspora mediante su acción insurgente es el Manifiesto Quilombismo (Cimarronaje), de Abdias do Nascimento. Más que eso, la postura cimarrona de Abdias y otros se conecta con el gran movimiento pan-africanista, que une los dos lados del Atlántico: se trata de una lucha por la emancipación de los negros en África y en Afroamérica. El Manifiesto Quilombista de Abdias ha sido incluido, en versión inglesa, en dos importantes antologías pan-africanistas¹⁵ organizadas por Molefi Asante y Kariamu Asante (1987 y 1996).

El manifiesto de Abdias está anclado simbólicamente e históricamente en la experiencia de Palmares y considera Zumbi el fundador del quilombismo. Allí vivieron africanos y sus descendientes nacidos en Brasil que huían de la esclavitud; indios que igualmente huían del

¹⁴ Cfr. el artículo de la BBC, Bolivia ya tiene su Rey Negro (4 dic. 2007); sobre la movilización actual de los afroecuatorianos (Sanchez Antón, 2007); y sobre Perú y el área andina en general (UNESCO, 2004) y la síntesis actual de Catherine Walsh (2007).

¹⁵ Para el Manifiesto Quilombismo de Abdias do Nascimento, Cfr. (Nascimento, 1980); para las versiones en inglés (Asante & Asante, 1987 y 1996).

trabajo esclavo; y blancos y mestizos pobres que también rechazaban el régimen de opresión y explotación a que eran sometidos. De ese modo, Palmares significó la posibilidad y vivencia de una democracia racial y étnica concreta, construida desde las bases por los discriminados y explotados. Más aún, Abdías celebra Palmares como un modelo propio de desarrollo cultural, en que la religión católica no impedía las religiones africanas; en que las artes y ciencias africanas e indígenas eran practicadas y desarrolladas en paralelo con las artes y ciencias europeas; en que el control de la posesión de la tierra y la reproducción material de la vida eran bienes y decisiones colectivos; y en que la relación con el medio ambiente era de armonía y no de producción y destrucción, como lo era ya la economía esclavista basada en el monocultivo, en la tala ilimitada de árboles y en la mineración contaminadora de los ríos y demás fuentes de agua.

He aquí los principios 2 y 11 que integran el resumen de su propuesta quilombista:

«2. El estado Nacional Quilombista tiene su base en una sociedad justa, igualitaria y soberana. El igualitarismo democrático quilombista es comprendido en lo que concierne a raza, economía, sexo, sociedad, religión, política, justicia, educación, cultura, en fin, en todas las expresiones de la vida en sociedad. El mismo igualitarismo se aplica en todos los niveles de poder y de instituciones públicas y privadas. [...]

11. La revolución quilombista es fundamentalmente anti-racista, anti-capitalista, anti-latifundiaría, anti-imperialista y anti-neocolonialista.» (Nascimento, 1980: 275 y 277).

Reiterando la necesidad de reconstruir y expandir las bases comunitarias de las sociedades afroamericanas, Abdías marca su distanciamiento en relación a un proyecto ciego de llegada al poder:

«Cabe una vez más insistir: no nos interesa la propuesta de una adaptación a los moldes de la sociedad capitalista de clases. Ésta no es una solución que debemos aceptar como si fuera un mandamiento ineludible.» (Nascimento, 1980: 262).

En el inicio de los años 80, Abdías lideró el grupo de activistas negros que presionó al Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional para incluir la Sierra de la Barriga, donde se localizaba Palmares, como patrimonio histórico del país. Con tal propósito, el grupo promovió varias peregrinaciones al sitio. En 1980, en un acto importante en la cumbre de la sierra, Abdías profirió la siguiente invocación, que culminó con un juramento de la lucha contra el racismo en Brasil:

Invocación y Juramento a Zumbí en Palmares – Abdias do Nascimento

¡Mis hermanos!
Yo invoco aquí ahora
¡el poder y la fuerza de Olorun!
¡Olorun nuestro padre!
Yo invoco aquí ahora
El poder guerrero de Ogún.
Yo invoco aquí
Changó de las Tempestades.
Yo invoco aquí
Ochún, la diosa del Amor.
Yo invoco aquí
Yansán, la guerrera.
Es con estos dioses,
es con estos líderes
que nosotros, los negros de este país,
¡subimos arrodillados a tu tierra, Zumbí!
Subimos arrodillados a esta tierra encharcada con tu sangre.
Y es aquí que te prometemos, Zumbí:
la lucha no cesará.
Los explotadores del negro no van a tener descanso
hasta que toda nuestra nación negro-africana
sea definitivamente libre.¹⁶

¹⁶ Ésta es la transcripción literal, por mí realizada, del discurso, claramente improvisado, proferido por Abdías do Nascimento en la cima de la Sierra de la Barriga, estado de Alagoas, sede del quilombo de Palmares, en el día 20 de noviembre de 1980, por ocasión de la peregrinación a Palmares realizada por un grupo de activistas del movimiento negro brasileño.

Esta invocación puede ser comparada con otros dos importantes textos emblemáticos de la afirmación de la Diáspora africana en las Américas y el Caribe. Uno de ellos es el famoso discurso «Yo tengo un sueño», proferido por Martin Luther King en Washington en 1963, emblemático de la lucha por los derechos civiles y la igualdad racial en los Estados Unidos. King, que era un pastor protestante, terminó su discurso con la referencia directa al Dios del cristianismo, tanto de los blancos (racistas o no), como de los negros:

«Libres al fin,
libres al fin,
gracias al Dios Todopoderoso,
libres al fin».

Otro texto extraordinario de la tradición cimarrona afrodescendiente es aquél conocido como el juramento de Bois Caimán, proferido por Boukman Dutty en Haití en 1791, quizás el texto más célebre de la lucha contra la esclavitud en Haití. Según la leyenda, antes del juramento del héroe haitiano, un perro fue sacrificado para el *loa* Ogún Ferraille por la sacerdotisa del vodú, Cécile Fatiman y todos los presentes tocaron la sangre consagrada por el dios de la guerra. Dada su importancia, como uno de los textos fundamentales de la saga histórica de las comunidades afroamericanas, vale la pena transcribir el poético y dramático juramento de Boukman en el bosque conocido como Bois Caimán. Esa ceremonia conectó, de un modo definitivo, hasta los días de hoy, la profunda raíz vodú del pueblo haitiano y el movimiento cimarrón de autonomía y libertad común a todas las comunidades de descendientes de africanos esclavizados en Iberoamérica.

«Dios que ha hecho el sol
y que de allá arriba nos trae la luz,
que mueve el mar y controla las tempestades;
Buen Dios, oculto entre las nubes,
de allá nos acompaña y ve
todo lo que nos hace el hombre blanco.
El Dios del blanco le inspira al crimen,

pero nuestro Dios quiere que seamos buenos.
Nuestro Dios, que es bueno para nosotros,
ordena que nos vengamos.
Él dirigirá nuestras armas y nos ayudará.
Echen fuera la imagen del Dios del blanco,
sedienta de nuestras lágrimas.
¡Escuchen la voz de la libertad,
que habla en el corazón de todos nosotros!»¹⁷

Podemos ver aquí cómo en su juramento Boukman menciona y contrapone dos versiones de Dios, o sea, dos «Bon Dieux», para decirlo en créole: el Dios de los blancos, cristiano, como el Dios que acepta la esclavitud, bendice a los esclavistas y los conclama al gran crimen de lesa humanidad; y el Bon Dieu de los cimarrones, como él, que fue absorbido sincréticamente en el vodú. Tal como todos los *loas* y todos los *orichas*, ese dios de los cimarrones es simultáneamente bueno y también capaz de vengarse de los que hacen dueño a sus «hijos», es decir, a aquellos que se iniciaron en sus misterios y a quienes siempre protegerán.¹⁸

Abdias do Nascimento, quien es también un iniciado en las religiones de matriz africana, abrió su discurso en el sitio de Palmares invocando no al Dios de los monoteísmos abrahámicos, sino un posible equivalente suyo, el dios Olorun, uno de los dioses (*orichas*) más abstractos y elevados del panteón africano yoruba. En seguida invocó cuatro dioses de la naturaleza: Ogún, el dios de la guerra; Changó, el dios de la justicia; Ochún, la diosa del amor; y Yansan (conocida como Oya en Cuba), la diosa guerrera. En su juramento están reunidas dos tradiciones simbólicas centrales para la afirmación de la dignidad y la diferencia de la Diáspora iberoamericana y caribeña con relación al universo cultural eurocéntrico que promovió y justificó el racismo y la esclavitud en América: la memoria de los quilombos, locales de recomposición de comunidades libres de afrodescendientes; y las tra-

¹⁷ Para la versión original en créole y una discusión detallada de este gran texto afroamericano, Cfr. (Carvalho, 1996).

¹⁸ También La canción «Quilombo», compuesta por Gilberto Gil y Waly Salomão para la película homónima que cuenta la saga de Palmares, termina con la frase: «La felicidad del negro es una felicidad guerrera».

diciones religiosas y espirituales africanas, conectadas con la naturaleza y pluralistas, o no-sectarias, características que se expresan claramente en la multiplicidad de identificaciones y diferencias propuestas por el panteón, formado por docenas de dioses muy distintos entre sí.

Aunque sus polos principales sean Brasil y Cuba, la devoción de los yorubas a los *orichas* crece a cada día en los países de toda la Diáspora del Nuevo Mundo, de Argentina y Uruguay a México y Estados Unidos.¹⁹ Por ejemplo, hasta el gran intelectual y activista negro colombiano Miguel Zapata Olivella, quien lideró y promovió las tradiciones de música y baile afrocolombianos, escribió su gran obra literaria, *Changó, el Gran Putas*, inspirado en la religión yoruba (aún cuando las tradiciones religiosas de los yorubas no hayan sido tan fuertes en Colombia como lo han sido en Brasil, Cuba, Trinidad, Granada, o Jamaica). Este libro, síntesis de su esfuerzo artístico y político, se presenta como una monumental alegoría mitopoética de la historia de los africanos esclavizados en las Américas y de toda su gran lucha hacia la libertad todavía no conquistada. Todo ese movimiento de lucha, entre el pacifismo y la violencia sangrienta, es concebido como un designio puesto por Changó al ser humano de origen africano (descrito por Olivella con el término *muntu*, común a varias lenguas del grupo bantú).

La Afrocentricidad en América Latina y el Caribe

El énfasis en la religiosidad y la espiritualidad africanas, sea en el caso yoruba (como en Brasil o en Cuba), fon (como también en Haití), o de los pueblos bantúes (fuerte también en Brasil, Cuba y Colombia), junto con las tradiciones musicales, coreográficas, la literatura, las formas de cultivo y de vida comunitaria también africanas, más la preservación de las lenguas y la cultura corporal, conforman una perspectiva afrocéntrica que es también una marca fundamental

¹⁹ Y no solamente en África y en el Nuevo Mundo. La religión de los orichas ya se expandió también por Europa y ya alcanza así por lo menos cinco continentes. Cfr. la obra colectiva reciente *Orishá Deotion as Wórlđ Religion* (Olupona & Rey, 2008), de la cual participo (Carvalho, 2008).

de los aportes culturales afroiberoamericanos y caribeños. Podríamos, incluso, ampliar el concepto de afrocentrismo para que signifique no solamente las tradiciones culturales africanas, sino también las afroamericanas.

A veces vista con cierto rechazo por parte de nuestras elites blancas y/o blanqueadas, la afrocentricidad debe ser mejor comprendida, porque no significa necesariamente sectarismo o prejuicio cultural. De hecho, todo el sistema de valores que fundamenta la mirada dominante sobre América Latina es sencillamente la perspectiva eurocéntrica. Si tomamos ese hecho en su debida cuenta, entonces la perspectiva afrocéntrica es una actitud legítima de afirmación de la diferencia simbólica de los afroiberoamericanos y caribeños que luchan por sobrevivir con dignidad en el medio de sociedades racistas como son las nuestras.

Aún con toda la contribución de la perspectiva descolonizadora que orienta mi análisis, hay que aclarar que el problema fundamental no está necesariamente en el eurocentrismo, sino en el euroexclusivismo, es decir, en la afirmación absolutizada de una sola perspectiva civilizatoria y en la negación o supresión de otros centros simbólicos y otras cosmovisiones. La forma de un pensamiento iberoamericano y caribeño rico, dinámico, diverso y creativo exige, no el sectarismo de la perspectiva eurocéntrica actual de nuestras élites intelectuales y políticas; ni mucho menos su sustitución por otro sectarismo, sea afrocéntrico o indígenocéntrico. La riqueza de valores y actitudes consiste en el policentrismo, es decir, la capacidad de activar cuántas perspectivas distintas se pueda o se desee, sin tener que negar, prejuiciosamente, ninguna de ellas. Así entendida, la afrocentricidad –sea en la filosofía, las artes, la música, la religiosidad, las formas de convivencia y la organización socio-económica– no tiene porqué ser vista bajo sospecha: entre otras razones, sencillamente porque los intelectuales, artistas y activistas afroamericanos la quieren rescatar y desarrollar.

Lejos de la imagen de fundamentalismo y sectarismo que la academia hegemónica quiere construir del movimiento afrocéntrico, aclaremos que afrocentricidad en Iberoamérica y el Caribe significa recuperar las raíces africanas negadas, censuradas o discriminadas por nuestras sociedades blancas a lo largo de los siglos de esclavitud y de

repúblicas pos-esclavistas. Ser afrocéntrico significa, en este contexto, rescatar, reconectarse, valorar tradiciones (culturales, espirituales, artísticas, literarias, filosóficas, epistémicas, historiográficas, comunitarias, políticas, de organización social, ambientales) que son o fueron practicadas en las comunidades negras de Iberoamérica; y, junto con ellas, abrirse a otras tradiciones culturales vivas en el continente africano. El afrocentrismo de Abdias do Nascimento, Zapata Olivella, Nicolás Guillén, entre otros, ha consistido en pintar cuadros, escribir poemas, cantar, bailar o producir otros tipos de expresión basados en los *orichas*, *loas*, *inkisis* y demás principios espirituales o estéticos africanos.

En la dirección contraria de los artistas, intelectuales y activistas negros, nuestras élites intelectuales blancas han negado casi siempre la diferencia negra en América Latina. Y más aún, han construido una imagen exotizada y objetificada de las tradiciones culturales de origen africano y han plasmado una representación fantasiosa de nuestras relaciones raciales. Mediante su poder de acceso a los medios de comunicación y su control editorial, impusieron la imagen de una convivencia poco conflictiva entre blancos y negros, y al mismo tiempo ensalzaron un mestizaje que, en última instancia, fue básicamente el producto del dominio y las ventajas de aquéllos sobre éstos. La teoría del mestizaje como un distintivo de Iberoamérica y el Caribe sigue reproduciéndose, en general, con un efecto desmovilizador y hasta silenciador de la realidad brutal del racismo y del prejuicio (social, político, cultural) sufrido por los afrodescendientes.²⁰

En el plano simbólico, religioso y cosmológico, las tradiciones culturales de origen africano en Iberoamérica y el Caribe pasan a pre-

²⁰ Para la discusión de la afrocentricidad en Brasil, Cfr. (Moore, 2007 y 2008) y Elisa Larkin Nascimento (2008). Jesús «Chucho» García, con base en Venezuela, propone una «caribeñidad» que es también afrocéntrica (García, 2006). Los textos básicos del afrocentrismo norteamericano son los de (Asante & Asante, 1987 y 1996), (Asante & Mazama, 2002) y Martín Bernal (1987), que han generado un fuerte rechazo por parte de sectores de la academia norteamericana. La excepción explícita a la afrocentricidad viene de los intelectuales de las Antillas francesas liderados por Edouard Glissant quienes, al romper con la negritud de Aimé Césaire, escogen la Creolidad como bandera; Cfr. el ensayo ya clásico de Glissant (2010) y el Manifiesto de la Creolidad, de Jean Barnabé, Patrick Chamoiseau y Raphael Confiant (2011).

sentarse, a partir de este movimiento afrocéntrico, con su signo de diferencia intensificado. Por un lado, las religiones de matriz africana son guardianes de una experiencia integradora entre cuerpo y mente, entre ser humano y los demás seres de la naturaleza, entre comunidad religiosa y medio ambiente. El mundo del candomblé, de la santería, del vodú, es el mundo del don, del intercambio, del trueque, de la renuncia, de la entrega del tiempo, de una relación no-productivista con el tiempo, el espacio y todos los seres vivos. Es un mundo fundamentalmente no-consumista. Un mundo en que una gran parte de los objetos que circulan en una red compleja de relaciones entre seres humanos, unos con los otros; entre seres humanos y dioses; entre seres humanos y animales; y entre seres humanos y la naturaleza; o bien son objetos directamente naturales, o son objetos manufacturados por los mismos adeptos de un modo artesanal. Más que esto, es un mundo de pocos objetos industriales. Un lugar adonde las marcas de la sociedad capitalista o de la industria cultural tienen muy poco valor. Un mundo que no es dictado por la moda, en donde las ropas son construidas en la misma comunidad según modelos que rompen con la dictadura del presente o del estilo impuesto desde afuera. Un mundo que tiene su propia concepción de salud; su propia ciencia del cuerpo, del bienestar, que no es controlado por los patrones mediáticos de lo que sea un cuerpo saludable o de proporciones «correctas». Un mundo que desarrolló una psicología propia, con un modo específico de concebir, diagnosticar, y tratar de problemas de sufrimiento mental. Un mundo en que los procesos mentales y las dimensiones de la conciencia pasan necesariamente por la admisión de una realidad de divinidades que interpelan a los seres humanos a través del trance; y la salida de sí experimentada en el trance reconecta el iniciado con la tierra africana, con el espacio sagrado que puede estar simultáneamente de los dos lados del Atlántico.

En otras palabras, el mundo espiritual de la Diáspora iberoamericana y caribeña es un mundo en el que tanto África cuanto América están presentes. La geografía de las religiones de matrices africanas es capaz de unir los mundos que la geografía occidental inevitablemente separa. Es un mundo en que la naturaleza es preservada o explotada –los lagos, los ríos, las cascadas, las plantas, los animales–

no porque haya cualquier cálculo económico que determine su preservación o su extinción según alguna regla de costo-beneficio, sino porque la naturaleza es sagrada y como tal debe ser preservada y celebrada, porque ella es el hogar de muchas divinidades y es tan viva, frágil y sensible como los seres humanos y todas las demás formas de vida.

Esa cosmología integradora, holista, naturalista, espiritualizante, preservacionista, comunitaria y no consumista es encontrada, con mayor o menor intensidad, en todos los países de la Diáspora africana en Iberoamérica y el Caribe. Existen puntos de alta concentración de esa cosmología y de ese modo no-capitalista de vida, de los cuales las comunidades religiosas de raíz africana más tradicionales son el gran ejemplo. Sin embargo, ella está difundida en miles de manifestaciones y agrupaciones de cultura popular, como en las cofradías y los grupos de música, baile y teatro así como en las tradiciones artesanales.

El proceso de difusión de esas cosmologías es fundamentalmente oral, de pequeña escala y siempre presencial, sin la interferencia inmaterial y paradójicamente densa y fragmentada de la realidad virtual (la publicidad, la internet y los medios masivos). Un mundo que resiste a convertirse en simulacro de sí mismo. Ese gran universo simbólico y cosmológico afroamericano es una especie de antípoda de la industria cultural norteamericana y europea en general, que concentra toda la energía, económica y psíquica, justamente en el consumismo y en el simulacro. Y esa industria cultural ya incluye la casi totalidad de las expresiones culturales de los negros norteamericanos. De ahí la existencia de una ruptura no solamente política, social y económica, pero también espiritual y cosmológica en la Diáspora afroamericana.

Son así muchos los movimientos culturales que señalan la afirmación de una afrocentricidad propia de Iberoamérica y el Caribe, en sintonía con las luchas por ciudadanía y justicia para los afrodescendientes. Esos movimientos (como las expresiones religiosas de matriz africana, por ejemplo) han atravesado los siglos y se han fortalecido ahora con el nuevo protagonismo ejercido por los grupos culturales urbanos (muchos conectados con la juventud negra) a la vez críticos de la industria cultural y capaces de apropiarse de sus recursos para

afirmar valores anti-racistas y emancipatorios. Ojalá veamos, a partir de ahora, una mayor presencia e influencia de esas tradiciones culturales de origen africano y afroamericano en un pensamiento iberoamericano y caribeño que se desarrolle de un modo autónomo y pluralista.

Una gran contribución de las culturas afroamericanas a la América Latina contemporánea podrá ser la consolidación de un paradigma policéntrico, capaz de incorporar, sin sectarismos, las expresiones eurocéntricas e indigenocéntricas en su afrocentricidad positiva e inaugurar un tipo de diálogo intercultural nuevo, que supere tanto los exclusivismos como las ideologías supremacistas blancas y sea capaz de retomar la comunión con las cosmologías de los pueblos originarios y afrodescendientes para entonces expandir el horizonte inspirador de las narrativas libertarias e integradoras de los seres humanos con los dioses y la naturaleza.

Bibliografía

- Arocha, Jaime (org) (2004) *Utopía para los Excluidos. El Multiculturalismo en Africa y América Latina*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional, Bogotá.
- Asante, Molefi (2006) «Uma Tradição de Ma'at», en *Abdias do Nascimento. 90 Anos – Memória Viva*, IPEAFRO, Rio de Janeiro.
- Asante, Molefi & Ama Mazama (eds.) (2002) *Egypt versus Greece and the American Academy*, African American Images, Chicago.
- Asante, Molefi & Kariamu Asante (eds.) (1987) *African Cultures: The Rhythms of Unity*, Greenwood Press, New York.
- Asante, Molefi & Kariamu Asante (eds.) (1996) *African Intellectual Heritage: A Book of Sources*, Temple University Press, Philadelphia.
- Bateson, Gregory (1991) *Pasos hacia una Ecología de la Mente*, Ediciones Lohlé-Lumen, Buenos Aires.
- Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau & Raphael Confiant (2011) *Elogio de la Creolidad*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Bernal, Martin (1987) *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Antiquity*, New Rutgers University Press, Brunswick.

- Carneiro, Sueli (2000) «A Batalha de Durban», No. 1, vol. 10, *Revista Estudos Feministas*.
- Carvalho, José Jorge (2009a) «Cimarronaje y Afrocentricidad: los Aportes de las Culturas Afroamericanas a la América Latina Contemporánea», No. 4, 2ª época, *Pensamiento Iberoamericano*, Madrid.
- Carvalho, José Jorge (2009b) «Cimarronaje como una Marca de las Culturas Africanas en Iberoamérica», No. 2, *La Uramba*, órgano de Comunicación del Coletivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos (CEUNA), Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.
- Carvalho, José Jorge (2008) «Yoruba Sacred Songs in the New World», en Olupona, Jacob & Rey, Terry (orgs.), *Orisa Devotion as World Religion*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Carvalho, José Jorge (2007) «Conocimientos Tradicionales en Brasil y en América Latina: Una Agenda de Resistencia y Creatividad». Texto de Referencia de la Oficina sobre la Convención de la Diversidad Cultural de la UNESCO, Ministerio de la Cultura, Brasília. Disponible en: <http://www.cultura.gov.br>
- Carvalho, José Jorge (2006a) *Inclusão Étnica e Racial no Brasil*, Attar Editorial, São Paulo.
- Carvalho, José Jorge (2006b) «La Diáspora Africana en Iberoamérica. Dinámicas Culturales y Políticas Públicas», No. 402, Departamento de Antropología, Universidad de Brasília: Série Antropologia, Brasília.
- Carvalho, José Jorge (2005) *Las Culturas Afroamericanas en Iberoamérica: Lo Negociable y lo Innegociable*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Carvalho, José Jorge (2004) «Las Tradiciones Musicales Afroamericanas: de Bienes Comunitarios a Fetiches Transnacionales», en Arocha, Jaime (org) (2004) *Utopía para los Excluidos. El Multiculturalismo en Africa y América Latina*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional, Bogotá.
- Carvalho, José Jorge (1996) *O Quilombo do Rio das Rãs*, CEAO-EDUFBA, Salvador.
- Du Bois, W. E. (1999) *As Almas da Gente Negra*, Lacerda Editores, Rio de Janeiro.
- Fernandes, Sujatha (2009) «Cultural Cimarronaje: Racial Politics in Cuban Art». Disponible en: <http://www.upsidedownworld.org>

- Ferreira, Luís (2003a) *Mundo Afro – Uma História da Consciência Afro-Uruguiaia no seu Processo de Emergência*. Tesis de Doctorado. Departamento de Antropología, Universidad de Brasília, Brasília.
- Ferreira, Luís (2003b) *El Movimiento Negro en Uruguay (1988-1998). Avances en Uruguay post-Durban*, Ediciones Étnicas – Mundo Afro, Montevideo.
- Friedeman, Nina (1987) *Ma'Ngombe: Guerreros y Ganaderos en Palenque*, Carlos Valencia Editores, Bogotá.
- García, Jesús (2007) «La Deuda del Estado Venezolano y Los Afrodescendientes», Issue 1, vol. 12, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*.
- García, Jesús (2006) *Caribeñidad*, Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas.
- Glissant, Édouard (2010) *El Discurso Antillano*, Fondo Editorial Casa de las Américas, Habana.
- González, Ana Margarita (2009) «Informe Especial: Construcción de un Programa de Acciones Afirmativas en la Universidad Nacional de Colombia», No. 1, *La Uramba*, Periódico del Colectivo de los Estudiantes Universitarios Afrocolombianos (CEUNA), Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.
- James, George (2005) *Stolen Legacy*, Khalifah's Booksellers, Drewryville.
- Mann, Erich (2002) *Dispatches from Durban*, Frontline Press, Los Angeles.
- Martínez, Rossih Amira (2011) «Hasta cuándo te doy y me quitás? Analizando la necesidad de reparaciones históricas para Afros en el ámbito educativo», *Djembe*, Publicación del Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos (CEUNA), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Moore, Carlos (2008) *A África que Incomoda*, Nandyala, Belo Horizonte.
- Moore, Carlos (2007) *Racismo & Sociedade*, Mazza Edições, Belo Horizonte.
- Mosquera, Claudia Pardo, Mauricio & Hoffmann, Odile (eds) (2002) *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias Sociales e Identitarias*, Universidad Nacional de Colombia/ ICANH/IRD/ILSA, Bogotá.
- Nascimento, Abdias (2002) *O Brasil na Mira do Pan-Africanismo*, EDUFBA/CEAO, Salvador.
- Nascimento, Abdias (1980) «Quilombismo: um conceito científico emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira», en

- O Quilombismo. Documentos de uma Militância Pan-Africana*, Editora Vozes, Petrópolis.
- Nascimento, Elisa Larkin (org.) (2008) *A Matriz Africana no Mundo*, Selo Negro, São Paulo.
- Olivella Zapata, Manuel (2005) *Levántate Mulato! Por mi Raza Hablará el Espíritu*, Educar Editores, Bogotá.
- Olivella Zapata, Manuel (1983) *Changó El Gran Putas*, Oveja Negra, Bogotá.
- Olupona, Jacob & Rey, Terry (orgs.) (2006) *Orisa Devotion as World Religion. The Globalization of Yoruba Religious Culture*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Quijano, Aníbal (1993) «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina», en Lander, Edgardo (ed.) (1993) *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- Ramírez, Jhonmer (2009) «Hinestroza Acciones Afirmativas en la UTCH para Población Desplazada», No. 2, *La Uramba*, Periódico del Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos (CEUNA), Bogotá.
- Rivera Quintero, Ángel (1998) *Salsa, Sabor y Control*, Siglo XXI, México.
- Roland, Edna (2007) «A Necessidade de um Pacto Político entre a África e a Diáspora», em *A Grande Refazenda – The Great Revival. África e Diáspora Pós II CIAD/ African and Diaspora Post-II CIAD*, Fundação Cultural Palmares, Brasília.
- Roland, Edna (2002) «Monitorando Durban: Um Programa de Ação». Disponible en: <http://www.ibase.br>
- Sánchez Antón, Jonh (2007) «Afrodescendientes: sociedad civil y movilización social en Ecuador», No. 1, vol. 12, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*.
- Santos, Sales Augusto (2007) *Movimentos Negros, Educação e Ações Afirmativas*. Tesis de Doctorado en Sociología. Universidad de Brasília, Brasília.
- Schipani, Andrés (2007) «Bolivia ya tiene su Rey Negro». Disponible en: http://news.bbc.co.uk/1/hi/spanish/misc/newsid_7126000/7126777.stm
- UNESCO (2004) *Los Afroandinos del Siglo XVI al XX*, Lima: UNESCO.

Wallerstein, Immanuel (1975) *The Modern World-System*, vol. I, Academic Press, St. Louis.

Walsh, Catherine (2007) «Dossier Actualidades: Lo Afro en America andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento», No. 1, vol. 12, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*.

Williams, Eric (1973) *Capitalismo y Esclavitud*, Siglo Veintiuno, México.

Manifiestos

Manifiesto anti-cotas para negros:

Cento e Treze Cidadãos Anti-racistas Contm as Leis Raciais. Brasília, 30 de abril de 2008.

Manifiesto a favor de las cuotas para negros:

120 Anos da Luta Pela Igualdade racial no Brasil. Manifesto em Defesa da Justiça e Constitucionalidade das Cotas. Brasília, 13 de maio de 2008.

Videos

Memorial Zumbi. Documentário sobre as primeiras peregrinações à Serra da Barriga, Alagoas, sítio do histórico Quilombo dos Palmares. En: *Abdias do Nascimento, um Afro-Brasileiro no Mundo*. Roteiro e edição: Elisa Larkin e Affonso Drumond. 2004.