

Población negra y la cuestión identitaria en América Latina¹



Peter Wade²

University of Manchester, UK
peter.wade@manchester.ac.uk

Recibido: 14 de enero de 2008

Aceptado: 30 de abril de 2008

¹ Este artículo fue preparado dentro del marco del proyecto, «Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico y suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización», financiando por le Institut de Recherche pour le Développement, IRD (Francia), CIDSE, Univalle, y Colciencias, 1996-1998, en el cual el autor desempeñaba el rol de asesor.

² PhD. Cambridge University. Professor of Social Anthropology, School of Social Sciences, University of Manchester.

Población negra y la cuestión identitaria en América Latina

Resumen

En este artículo se exploran las posibles bases para una identidad negra en América latina. Empezando con una consideración general de la posición de las poblaciones negras en el marco del nacionalismo latinoamericano, se pasa a la dimensión transnacional de esta posición, antes de analizar en términos teóricos la tensión entre el particularismo y el universalismo en ideologías del nacionalismo y el racismo. En la segunda parte del artículo, se miran algunos casos históricos concretos de movilización afrodescendiente y/o de apertura hacia la diversidad racial para evaluarlos como bases para la identidad negra latinoamericana en general (la guerra racial de Cuba de 1912, la Frente Negra Brasileira de los años 30, los Creoles bajo los Sandinistas en Nicaragua, el multiculturalismo oficial de varios países latinoamericanos de los años 90s, y la imagen de «Africa» como base de identificación afrodescendiente).

Palabras clave: identidad afrodescendiente, afrolatinos, población negra.

Palabras clave descriptores: racismo, afroamericanos, identidad colectiva.

Black Populations and Identity Issues in Latin America

Abstract

In this article, I explore the basis for black identity in Latin America. I begin with a general consideration of the position of black populations in the framework of Latin American nationalism, taking into account the transnational dimensions of this position and then analyzing in theoretical terms the tension between particularism and universalism in ideologies of nationalism and racism. In the second part of the article, I examine some concrete historical cases of Afrodescendent mobilization and/or opening towards racial diversity in order to evaluate these as bases for a Latin American black identity in general (the racial war in Cuba in 1912, the Frente Negra Brasileira of the 1930s, the Creoles in the Sandinista regime in Nicaragua, the official multiculturalism of various Latin American countries in the 1990s, and the image of “Africa” as the basis for Afrodescendant identification).

Key words: afrodescendant identity, afro-Latins, black populations.

Key words plus: racism, afro-americans, group identity.

População negra e a questão identitária na América Latina

Resumo

Neste artigo se exploram as possíveis bases para uma identidade negra em América Latina. Começando com uma consideração geral do posicionamento das populações negras no marco do nacionalismo latino-americano, se passa à dimensão transnacional deste posicionamento, antes de analisar em termos teóricos a tensão entre particularismo e universalismo nas ideologias do nacionalismo e do racismo. Na segunda parte do artigo, se observam alguns casos históricos concretos de mobilização afrodescendente e/o a abertura à diversidade racial para avaliá-los como bases para a identidade negra latino-americana em geral (a guerra racial de Cuba em 1912, a Frente Negra Brasileira dos anos 30, os *Creoles* sob o controle dos Sandinistas na Nicarágua, o multiculturalismo oficial de vários países latino-americanos nos anos 90 e a imagem de África como base da identificação afrodescendente).

Palavras chave: identidade afrodescendente, afrolatinos, população negra.

1. Introducción

El tema central de este artículo es: ¿cuáles han sido, son y pueden ser las bases para las «identidades negras» en América Latina? Empiezo con algunas consideraciones generales, sobre todo en relación a la identidad negra dentro del contexto de la nación, pero tomando en cuenta la dimensión transnacional. Luego paso a una consideración más abstracta de la tensión entre universalismo y particularismo y cómo esto se da en la relación entre nacionalismo y racismo. En la segunda parte del ensayo, sigo con una serie de análisis de algunas situaciones y temas concretos.

Identidad y nación

Hablar de la identidad negra en América Latina implica hablar de la conformación del Estado-nación, pues es en relación a esto que la identidad negra usualmente se define. Sin embargo, hay que tomar en cuenta una dimensión transnacional también (ver abajo). Muchos trabajos (Whitten y Torres, 1998; Wade, 1993, 1995, 1997a, 1997b; Stutzman, 1981; Arocha, 1992; Friedemann, 1984; Friedemann y Arocha, 1986; Miller, 2004; Martínez-Echazábal, 1998) demuestran que un elemento central en la definición de la nación latinoamericana es el mestizaje; en menor o mayor grado, todos los nacionalismos juegan con las imágenes del negro, el indígena y el blanco y las mezclas entre ellos. Whitten y Torres (1998) resumen esta perspectiva al plantear que el nacionalismo latinoamericano utiliza tres símbolos básicos: el mestizaje, el indigenismo y el blanqueamiento. La mezcla se entiende como el modo de conformar una población nacional; el indigenismo es el reconocimiento de la población autóctona, pero como un origen más bien que una presencia contemporánea, ya que se espera la integración final de la población indígena; el blanqueamiento es la espera de un futuro nacional más blanco y menos negro e indígena. En este discurso, lo negro y lo indígena se identifican como algo arraigado en el pasado, algo inferior, algo que se tiene que superar.

En oposición a estos símbolos (y prácticas), existe lo que llaman Whitten y Torres las ideologías de la negritud y la autodeterminación indígena. La negritud es el rechazo no tanto del mestizaje, pero sí del blanqueamiento; es la afirmación del valor y la contemporaneidad de la cultura negra, y la afirmación de lo negro como una identidad personal y colectiva. (Aunque la negritud también puede funcionar como una ideología nacionalista, por ejemplo en el caso de Haití.) La autodeterminación indígena es la afirmación de soberanía y territorialidad indígena autónoma.

Whitten y Torres aclaran que al hablar de una de estas ideologías automáticamente evoca las demás; forman un juego de ideas y de prácticas que se entrelazan entre sí. En su conjunto, conforman el

marco dentro del cual se tienen que definir las identidades negras en América Latina. Esto implica una forma del racismo particular, distinto al segregacionismo estadounidense o surafricano. Esta modalidad del racismo incluye y a la vez excluye las poblaciones negra e indígena; las incluye como candidatos potenciales para el mestizaje, pero los excluye porque son personas no blanqueadas, son poblaciones supuestamente atrasadas que representan el pasado y no el futuro. En Colombia, se ha dicho que la población negra es, o era, «invisibilizada» (Friedemann, 1984) y que así operaba el racismo; pero no es simplemente exclusión. El discurso nacionalista en Colombia, y también en otras naciones, no deja de hablar de «los negros», pero los *inferioriza*, o los hace exóticos. No se vuelven «invisibles» las poblaciones negras o indígenas (aunque en contextos específicos esto puede ocurrir: por ejemplo, la antropología académica colombiana hizo caso omiso de la población negra hasta hace poco), más bien, son colocados como grupos que necesitan desarrollo, que son sub-desarrollados, que no formarán parte del futuro como personas negras e indígenas, sino como futuros mestizos. Aunque en algunos países este marco parece haber cambiado, con reformas constitucionales y legislativas, no creo que se haya cambiado en forma tan radical, retomaré este tema más tarde.

Volveré más abajo al tema del nacionalismo y el racismo, desde una perspectiva más teórica de la tensión entre el universalismo y el particularismo, pero antes quiero señalar la importancia de la dimensión transnacional de las identidades negras.

La dimensión transnacional

Es importante ver la dimensión transnacional en todo esto. La nación es una entidad central y lo nacional es el nivel desde donde se les acusa a las poblaciones negras e indígenas de ser anti-patrióticas cuando tratan de reivindicar sus derechos. Pero la imagen del mestizaje, así como la de la negritud y la autodeterminación indígena son imágenes y prácticas internacionales.

Por ejemplo, la imagen de Haití como república independiente negra ha sacudido al mundo americano entero desde su fundación. Elites mestizas/blancas en todo el continente utilizaban esta imagen como una amenaza de lo que podría ocurrir en sus países si «los negros» se pasaran de la raya, si la negritud llegara a ser dominante. Simón Bolívar, a pesar de estar refugiado más de una vez en Haití durante las luchas para la independencia de La Nueva Granada, habló y pensó mal de Haití y quería evitar que La Nueva Granada terminara como aquel país (Maingot, 1996). En Cuba y la República Dominicana, la imagen de Haití muchas veces ha jugado este rol (Helg, 1995; Pacini, 1995; Austerlitz, 1995). Igualmente, la ideología del mestizaje es internacional

y tiene su propia jerarquía transnacional, según la cual las naciones más «blanqueadas» son las más «desarrolladas». Es importante ver, entonces, que las bases de una identidad negra en un país dado, no se restringen únicamente a ese país.

Universalismo y particularismo

Para entender las bases de las identidades negras - o cualquier identidad - hay que entender una contradicción o tensión fundamental entre el universalismo y el particularismo. ¿Qué significa esto? La pregunta central es «¿somos ciudadanos?» o «¿somos negros?». Parece demasiado opuesta la pregunta: ¿por qué no podemos ser «ciudadanos negros»? Pero es más fácil decir que realizar en la práctica, porque los términos implican filosofías políticas distintas y aun opuestas.

«Ciudadano» implica homogeneidad e igualdad de derechos, dentro del modelo republicano francés; implica universalismo. Representa una meta importante para muchas luchas contra la opresión, pero finalmente no importa la identidad étnica, racial, de género, etc.; se busca la ceguera racial, el daltonismo. «Negro» implica diferenciación, discriminación, diferencia; significa que una identidad particular tiene que ver con el estatus social, el trato, los derechos, la imagen de la persona. Esa identidad puede ser significativa para excluir y discriminar negativamente; pero también sirve para discriminar positivamente, para incluir a otras personas, quizás en un proyecto de reivindicación de derechos. La contradicción o tensión entre los términos yace en el hecho de que, para buscar la ciudadanía completa para los que son o se sienten discriminados, se tiene que nombrar y aun acentuar la identidad con base en la cual son discriminados y excluidos de la ciudadanía total. Es decir, para buscar la igualdad se tiene que acentuar la diferencia; para lograr el universalismo, se tiene que enfocar la particularidad.

Para ampliar un poco esta perspectiva, veamos las ideas de Balibar (1991) sobre la relación entre el nacionalismo y el racismo. El dice que los dos no se traslapan por coincidencia histórica, sino que se constituyen mutuamente. En el nacionalismo hay una tensión entre universalismo y particularismo: cada territorio o cultura puede ser, tiene derecho a ser, nación; cada persona tiene derecho a ser ciudadano de una nación. Son derechos fundamentales y universales en la modernidad y este universalismo implica la liberación de culturas oprimidas. Pero la ideología del nacionalismo siempre se propaga desde un punto específico y particular: desde una nación hacia otras, o desde una parte de la nación hacia otras partes. El nacionalismo es siempre parcial, interesado; implica la opresión y la dominación de unos por parte de otros. Estas posibilidades existen en una constante contradicción y tensión, se expresan simultáneamente.

El racismo tiene la misma tensión entre universalismo y particularismo. El racismo (por lo menos el racismo «teórico», como lo llama Balibar) pone en tela de juicio la naturaleza de la especie humana; abarca toda la humanidad al indagar sobre lo que es el ser humano. Tiene visiones de pureza racial como una meta final para toda la humanidad. Balibar dice que por eso tiene un aspecto universalista. Pero también es particularista, porque siempre implica la negación de una «raza» a favor de otra; siempre el discurso de la pureza viene de un sector (una clase social, etc.) que pretende ser superior y más puro. Es así que el racismo y el nacionalismo repiten la misma contradicción. Por eso se refuerzan mutuamente y el discurso nacionalista se refleja y se exagera en el racismo: se convierten ideas de «tradición nacional» en «esencia racial», o «verdadero ciudadano» en «elemento de stirpe puro», etc.

Las ideas de Balibar son útiles para entender América Latina. El mestizaje es un discurso nacionalista racializado. Universaliza la posibilidad de la mezcla para todos: «todos somos mestizos» y si no lo somos ahora, lo seremos en el futuro; el mestizaje supuestamente conduce a la ciudadanía, borra la diferencia. Pero a la vez, el mestizaje en la práctica también es el blanqueamiento que discrimina contra personas negras e indígenas; el mestizaje nombra la diferencia y la jerarquiza. Igualmente, en cierto sentido la negritud (o los movimientos de reivindicación de la identidad negra) busca derechos de ciudadanía, de ser tratados como iguales. Pero a la vez, para lograr esto tiene que hacer énfasis en su diferencia (que es la base de su discriminación), y en cierto sentido busca ser tratado como diferente a largo plazo (como un grupo o una cultura que tiene algo distinto, valioso). Creo que esta óptica es útil para entender las diferentes bases de las identidades negras en América Latina, o más bien los diferentes movimientos que han buscado reivindicar los derechos de la población negra y mejorar su situación. Estos movimientos siempre han tenido que manejar estas contradicciones, dentro de sí mismos, y con relación a la nación en que operan, y con relación al contexto más transnacional.

2. Bases para las identidades negras

En esta sección voy a mirar algunos casos históricos (Cuba en 1912, Brasil en los años 30, Nicaragua bajo los Sandinistas) y algunos temas generales (el multiculturalismo oficial, la imagen del África) para ver cómo la tensión entre el universalismo y el particularismo se manifiesta en cada caso y qué nos puede enseñar en cuanto a las bases para las identidades negras en América Latina. Es una tentación pensar en «el movimiento negro» sólo como algo que forma parte de «los nuevos movimientos sociales» que han surgido después de los 60s; pero la lucha ha sido mucho más larga - y no me refiero sólo a la rebeldía de los esclavos negros y de los cimarrones en la época colonial.

La Guerra de 1912 en Cuba

En 1912 ocurrió en Cuba una «guerra racial» que fue la represión armada de la movilización política de población negra, quizás la más importante que ha visto América Latina (fuera de Haití) en este siglo (Helg, 1995; De la Fuente, 2001). Según Helg (1995), Cuba tenía ciertas características especiales que lo diferenciaba de otras regiones de Afro-América en el siglo XIX. Tenía una división social bastante clara entre «negros» (o «gente de color») y «blancos». No entraré en las razones históricas para la misma, pero está relacionada con la ausencia de indígenas que podrían contribuir al proceso de mestizaje y la multiplicación de las categorías socio-raciales. También estaba relacionada con las fechas tardías de la abolición de la esclavitud (1886) y de la independencia (las principales guerras contra España tuvieron lugar en 1868-78 y 1895-98). La ocupación por EEUU (1898-1902 y 1906-8) y el temor paranoico que la elite le tenía a Haití, aunque no muy particular a Cuba, también desempeñaban un papel en la construcción de esta división racial. En las guerras de independencia el rol de soldados y generales negros fue muy notable. Al lado de generales negros tan importantes como Antonio Maceo, el 70% del ejército independentista en la Guerra de 10 Años era negro (1868-78). Pero después de la independencia y bajo el dominio de los EEUU (que en 1901 convirtió a Cuba en protectorado), los oficiales y soldados negros que habían jugado un rol tan importante enfrentaron un proceso de exclusión de las posiciones de poder en la nueva administración. Frente a esta situación, la población negra se organizaba bajo diferentes líderes, entre ellos Juan Gualberto Gómez (negro y líder independentista) y Martín Morúa Delgado (mulato, Liberal). Y en 1908 se fundó el Partido Independiente de Color, bajo el liderazgo de Evario Estenoz y Pedro Ivonnet. Todos estos cuatro líderes buscaban integración e igualdad para todos (y sobre todo para la población negra): era un proyecto universalista. Pero el PIC buscaba su meta con más ferocidad y con la explícita posibilidad de lucha armada.

También en Cuba ya existía para esa época la votación para todos (los hombres) y el PIC era un partido de masa con una organización de base (fundamentada en toda la experiencia militar de las guerras de independencia) que podía mover muchos votos y amenazar la elite nacional. (En este sentido difería de, por ejemplo, el Frente Negra Brasileira de los años 30s, que era más elitista en su conformación y también en su ideología de «civilizar» a las masas negras, y que tampoco podía mover muchos votos debido a la votación limitada que existía en Brasil). La reacción en Cuba al PIC fue a) acusarlos de ser racistas (es decir de valorizar el particularismo sobre el universalismo), y de falta de espíritu nacional al querer supuestamente crear «una república negra»; y b) imponer una medida particularista bajo la máscara de ser universalista: prohibir en 1910 la participación electoral

de cualquier partido organizado en forma clasista o racial. Es decir, cuando los discriminados nombraron su discriminación se les acusó de ser particularistas y anti-patrióticos; pero se reveló la necesidad de nombrar, de indicar su discriminación, pues la invocación del universalismo por los que practicaban la discriminación disfrazaba esa misma discriminación particularista.

La reacción del PIC fue tratar de derrocar la prohibición, presionando al gobierno (en un año electoral, 1912), llamando a los EEUU (que reconocía el PIC y también, bajo el Platt Amendment, prometía invadir si había amenaza contra la libertad, la vida y la propiedad en Cuba). Cuando de nada sirvió todo aquello, el PIC amenazó con una gran movilización popular y armada. La respuesta de la oligarquía fue de acusar al PIC de montar «una guerra racial» contra la población blanca en general. Con esta amenaza en el aire, ocurrió en 1912 una represión masiva en el Oriente del país: la matanza de población negra y mulata (con entre tres y seis mil muertos) y la utilización del terror contra la población negra en general por parte de la policía, el ejército, y milicias populares que involucraban a blancos de todas las clases sociales. Argumenta Helg que esto destruyó la movilización negra en Cuba desde ese momento en adelante. Por ejemplo, en 1919 hubo un pánico moral acerca de los llamados «brujos negros» que estaban supuestamente matando a niñas blancas y cometiendo toda clase de delitos para sus ritos «salvajes». Hubo una campaña en contra de los «brujos» en la prensa, como también, el linchamiento de algunos negros. Personas negras de clase media protestaron durante algunas semanas, pero no hubo una movilización masiva; los líderes negros ya pertenecían a la clase media y tenían el recuerdo de la Guerra de 1912.

Esto demuestra el problema de buscar la igualdad racial a través de un intento de tomar las riendas del poder, o sea por la vía electoral o por la armada; cuando hubo una amenaza real contra los intereses de la elite, entonces sucedió una represión fuerte. Claro que el contexto histórico de Cuba es específico y no se puede generalizar automáticamente a otros contextos, pero nos demuestra el juego entre el universalismo y el particularismo: aunque la movilización negra buscaba integración como ciudadanos, tendían de alguna manera a enfatizar su negritud y este énfasis fue sentido como una amenaza muy fuerte por los blancos que, bajo el disfraz del universalismo (una prohibición contra partidos políticos particularistas), impuso una medida netamente particularista y discriminatoria.

A Frente Negra Brasileira (1931)

El contexto para esta organización negra era la Primera República en Brasil, 1889-1930 (Andrews, 1991; Fontaine, 1985; Hanchard, 1994). Dentro de este régimen, parte de la población negra protestaba

contra, entre otras cosas, las políticas de blanqueamiento por medio de la inmigración europea, la exclusión de gran parte de la población negra de la votación; la dominación de los movimientos sindicales por los inmigrantes (blancos), etc. Había, por ejemplo, un gran número de periódicos y revistas manejados por personas negras. Cuando en 1930, Getulio Vargas derrocó la Primera República, la clase media negra creó en 1931 un partido político para la población negra, el Frente Negra Brasileira (aunque no se convirtió en partido político oficial hasta 1936).

En los años 30s, la política en Brasil se dividió entre la ALN (Aliança Nacional Libertadora), dominada por comunistas, y los Integralistas, una corriente básicamente de clase media y anti-élite, orientada hacia el fascismo, con organización paramilitar (las «camisas verdes»), el apoyo secreto de la Embajada Italiana y una plataforma nacionalista y xenófoba. El FNB pronto se alió con los Integralistas: denunció el comunismo, adoptó un discurso pro-Nazi, nacionalista y anti-inmigracionista (parte de la población negra resentía la competencia de los inmigrantes de Europa); también conformó su propia ala paramilitar. No es de sorprenderse que el FNB empezara a perder el apoyo de gran parte de las masas negras. En contraste con el caso cubano, el FNB no representaba una amenaza para Vargas y siguió hasta que Vargas abolió todos los partidos políticos e impuso el Estado Novo en 1937. Bajo el Estado Novo de Vargas, la protesta negra se calmó. Muchas personas negras entraron a ser parte de la fuerza de trabajo industrial y el Estado Novo manejó la clase obrera a través de mecanismo de incorporación limitada y condicional.

La orientación básica del FNB era integracionista y universalista: educar a la población negra y mulata. Era similar al PIC en Cuba, pero el liderazgo era más distante de la masa de la población negra, y tenía una visión más de clase media («civilizadora»). En esta ocasión, en vez de represión de un movimiento visto como separatista y una amenaza al poder de la elite «blanca», vemos la cooptación del movimiento por un estado corporativista; el universalismo de un movimiento con motivos de igualdad racial naufragó en el universalismo de un movimiento que no prestó atención directa a este asunto. Paradójicamente, la situación de mucha población negra mejoró durante el Estado Novo de Vargas - no como «negros», sino como obreros. Pero, como en el caso de Cuba pos-1959, esto no borró el racismo.

Este caso nos demuestra dos cosas: a) que el poder de la cooptación por parte del Estado puede desviar la protesta negra al incorporar sus líderes dentro del espacio del Estado; y b) que una mejora general en el bienestar de la población negra, al lado del resto de la población obrera, no conduce a mermar el racismo como tal.

Otro punto importante que surge de este caso y es de relevancia general es la cuestión de la separación y división entre la «elite negra/mulata» y la masas negras. Es un problema generalizado en cualquier movimiento social que busca mejorar la situación de una población que es en su mayoría de clase obrera. En este caso, aunque los líderes del FNB buscaban cerrar la brecha social entre la pequeña población educada y la masa con poca educación, no lo lograron y más bien se mantuvo o creció. Esto señala otro aspecto de la contradicción entre el universalismo y el particularismo: que el universalismo, además de reducir diferencias raciales, también implica borrar diferencias de clase, mientras que el particularismo las vuelve a establecer.

Lo que vemos en el caso del FNB es la elite negra buscando el universalismo en cuanto a identidad racial, pero negándolo a nivel de desigualdad de clase (lo que, en Brasil, conduce en la práctica a la negación de la misma igualdad racial). Lo interesante es como muchas veces los que buscan la reivindicación de los derechos de una minoría étnica/racial, y buscan el universalismo en este sentido, aceptan la desigualdad de clase como algo «natural» o inevitable.

Al nivel práctico, el problema es cómo los movimientos negros manejan este dilema, la diferenciación de clase de las minorías raciales/étnicas. Al nivel más teórico, esto abre la cuestión de la relación entre raza y clase, igualdad racial e igualdad de clase. La conclusión es que, para ser efectivo, el universalismo tiene que ser total, tiene que borrar todas las diferencias - una visión francamente utópica. Esto implica que si no podemos llegar a un universalismo total (donde no hay diferencias ni de raza ni de clase - sin hablar de género), entonces debemos aceptar algunas diferencias en ambos sentidos (raza y clase), y no pretender que no debe haber distinciones raciales, pero sí debe haber diferencias de clase. Esto da una base para aceptar diferencias étnicas y raciales (así como diferencias de clase) como algo inevitable dentro de una sociedad (capitalista). No podemos pretender que es ilegítimo decir que tengo derecho a algún recurso (por ejemplo, tierra) por ser negro, mientras es válido decir que es «natural» que sea rico (que tengo derecho a ser rico) porque mi padre es rico. Volveré a este problema en la conclusión, pero por ahora anoto que el problema moral y político viene a ser, entonces, cómo podemos manejar las diferencias de clase y de raza, para que no sean abusivas, para que existan pero no sean infranqueables y excluyentes de una manera absoluta. El próximo caso también toca este punto tan complejo.

Los Creoles en Nicaragua

En cuentas resumidas, este caso se trata de un grupo de una población «negra» (lo pongo entre comillas pues, como siempre, el término es discutido en este contexto) que basa sus reclamos en nociones de

diferencia y particularidad más destacadas - otro idioma, otro origen, otra historia, todos distintos a los de la nación. Se utiliza esto como base para reivindicar derechos específicos. La población negra de la costa nicaragüense es como un enclave étnico que tenía cierto dominio local, pero que era subordinado al poder del Estado nacional (quizás tiene algunos paralelos interesantes con el Pacífico colombiano). La historia básica es la siguiente (Gordon, 1998). En el siglo XVII, los británicos formaron alianzas con indígenas miskitu de la costa atlántica. Algunos británicos se afincaron y trajeron esclavos y de ahí surgió un grupo de mulatos y negros libres - la base de los creoles (empleo el término inglés, pues «criollo» tiene acepciones muy distintas en español).

Los creoles lograron ocupar una posición intermedia en el comercio y la administración. Se convirtieron en el grupo «nativo» dominante en la región, después de los «blancos». Los creoles también participaron activamente en la Iglesia de Moravia que empezó a hacer misiones en la región a mediados siglo XIX. Con la independencia de Nicaragua (1838), los británicos empezaron a salir y hacia los finales del siglo XIX, la influencia de EEUU empezó a consolidarse. De nuevo, los creoles se ubicaron como intermediarios y empleados de las multinacionales. En esta época, hubo inmigración de otros «negros» obreros del Caribe y éstos fueron diferenciados inicialmente de los «creoles» nativos, aunque con el tiempo y el matrimonio entre los dos grupos, esta diferenciación se fue mermando. A finales de siglo XIX, el Estado nicaragüense trató de re-incorporar la costa atlántica. Esto provocó una lucha armada de los creoles contra el gobierno, en la cual los creoles contaban con el apoyo de EEUU. Sin embargo, los creoles perdieron y la administración de la región cayó en manos de mestizos de la región del Pacífico. No obstante, los creoles mantenían su estilo de vida, su idioma, etc.

Una «conciencia negra» primero empezó a surgir entre jóvenes en los años 20s, como surgió en todo el Caribe, con la influencia de Marcus Garvey y United Negro Improvement Association (Asociación Unida para el Mejoramiento de los Negros). Luego volvió a aparecer en los años 60/70s, con la influencia del movimiento negro en EEUU (Martin Luther King, etc.). Estas corrientes de negritud eran minoritarias, a pesar de ser vinculados al Caribe británico y los EEUU que eran puntos de referencia centrales para los creoles. Con los Sandinistas, al principio, hubo promesas de erradicación del racismo y de la conformación de un espacio para valores culturales regionales. En realidad el proyecto sandinista era el de integración económica y política, quizás con algún espacio limitado para idiomas distintos, etc. Al principio, muchos creoles apoyaron el gobierno revolucionario; vieron la posibilidad de realizar una sociedad creole propia, parte de Nicaragua pero que mantendría su cultura, su idioma y un control propio sobre sus vidas en términos económicos y políticos. Esta visión fracasó por lo que los creoles vieron

como el racismo de los Sandinistas de la región del Pacífico. En este contexto, los creoles volvieron sobre otro aspecto de su identidad, sus vínculos con el Caribe británico y con los EE.UU. Este aspecto destacaba una ideología anti-comunista que ayudó a fomentar la participación de una parte de la población creole con los Contras, al lado de los indígenas miskitu. En resultado fueron conflictos entre una parte de la población creole y los sandinistas - aunque para éstos últimos la movilización de parte de la población indígena en la guerra era mucho más preocupante que las protestas de los creoles, pues los Miskitu u otros grupos indígenas eran mucho más numerosos.

Al terminarse el conflicto con los Contras, el FSLN cedió algo de poder a la región costeña. En 1987 promulgó la ley de autonomía de la costa atlántica que inició un nuevo concepto de ciudadanía multiétnica según el cual una persona podía ser ciudadano de Nicaragua y a la vez miembro de su propio grupo étnico. En este contexto la identidad creole se fomentaba y el poder político de los creoles en la región (y la nación) creció en alguna medida. Dentro del grupo creole, hubo, y sigue habiendo, debate sobre la importancia de una identidad, historia y cultura específicamente negra o afronicaragüense, en vez de una identidad basada en un pasado anglo. Pero al fin de cuentas, la autonomía política y económica no se ha podido realizar plenamente, en parte por falta de voluntad, primero por los Sandinistas y luego y aún más por el gobierno de Chamorro.

¿Qué podemos concluir de esta historia? Los creoles enfatizaron su particularidad (de cultura, y como grupo étnico con ciertas ventajas y cierto dominio a nivel local) y lograron que esto se reconociera contra el proyecto universalista de los Sandinistas. Es importante entender que lo lograron en gran medida por la presión que ejercía sobre los Sandinistas la guerra con los Contras y por su alianza en esta guerra con los grupos indígenas. El reconocimiento que ganaron los creoles fortaleció la identidad del grupo y mejoró la posición económica del grupo también durante una época, aunque dejó abierto la naturaleza de la identidad de los creoles (p.e., ¿anglo o afro?).

Esto sugiere que un proyecto universalista en términos de clase puede reconocer la diferencia racial/étnica. Es decir, aunque el universalismo total requeriría borrar todas las diferencias (de clase y de raza), en la práctica se puede proceder con un proyecto de disminución de la desigualdad social, reconociendo a la vez las diferencias étnicas y raciales; es decir, se puede lograr una tensión productiva entre el universalismo y el particularismo. De hecho, reconocer la diferencia puede ser paradójicamente un medio para ayudar a lograr la igualdad social. Pero esto depende del contexto político más amplio y de las intenciones del Estado. De hecho, creo que el multiculturalismo de los Sandinistas era una estrategia obligada por la guerra: era un

mecanismo de control. Bajo Chamorro, el reconocimiento se convirtió en pura retórica y la política de la cooptación y manipulación volvió con más fuerza. Entonces, la base para una identidad negra puede ser la diferencia a largo plazo, pero las implicaciones de esto dependen de un contexto político más amplio; entre más existen dentro de un proyecto de mermar desigualdad de clase, mejor.

Otro aspecto que sugiere este caso, y que es la relevancia más general, es la relación entre la identidad negra y la indígena. Hoy en día, en el contexto de procesos de «etno-mapeo» de territorios para lograr la titulación de tierras a grupos indígenas y a creoles, muchos creoles están reclamando una identidad histórica de miskitu (para mejorar la posibilidad de reclamar la tierra). Gordon (1998: 262-3) mira esto como un desarrollo positivo. Es una estrategia nueva entre todas las múltiples estrategias de identidad que han caracterizado los creoles, cuya identidad ha sido algo cambiante y flexible a través de la historia; con esto, logran una alianza con un grupo más numeroso y más poderoso. Entonces otra base para la identidad negra es «volverse indígena» (por decirlo así), que es un caso que tiene algunos paralelos en otras regiones de América Latina, (por ejemplo, Colombia o Ecuador [ver Whitten y Quiroga, 1998]), donde las comunidades negras e indígenas han formado alianzas. Esto puede ser positivo en cuanto a formar alianzas, pero corre el riesgo de obligar a las identidades negras a adaptarse al molde de las identidades indígenas. En Colombia, por ejemplo, creo que el Estado se ha interesado en usar un modelo de interacción con las comunidades negras que sigue el modelo que ya existe para sus negociaciones con las comunidades indígenas. Esto se refleja en alguna medida en la Ley 70, donde la imagen de «la comunidad negra» es parecida a la de la indígena, con el enfoque sobre asentamiento tradicional, prácticas de producción tradicionales, etc. (ver Wade, 1995). El peligro que representa esta estrategia es el desconocimiento de las formas particulares de organización y economía de las comunidades negras en distintas partes del país. La «alianza» entre comunidades negras e indígenas es una cosa; igualar a las dos poblaciones es otra cosa, sobre todo si es impuesto por el Estado.

El multiculturalismo oficial

El caso de Nicaragua abre la problemática de la tendencia reciente en muchos países de América Latina hacia el reconocimiento oficial de la pluralidad étnica y racial. Nuevas cartas constitucionales en varios países - Bolivia (1994), Ecuador (1983), Guatemala (1985), México (1992) - lo han hecho, usualmente en relación a minorías indígenas. En Colombia (1991) y Brasil (1988) los cambios legales se refieren directamente a las comunidades negras (o «*remanescentes das comunidades dos quilombos*» en el caso brasileño); en Ecuador, un Ministerio de Asuntos Étnicos se estableció en 1996 para comunidades negras e indígenas (Whitten

y Quiroga, 1998). ¿Hasta qué punto es esto una nueva base para las identidades negras? Por un lado, hay que reconocer que estos cambios se produjeron en parte por los movimientos de reivindicación de derechos de pueblos indígenas y negros - sobre todo los movimientos indígenas. En este sentido, el reconocimiento oficial de la diferencia es importante como base de la identidad. Pero por el otro lado, este reconocimiento también es fruto de las estrategias de control del mismo Estado. En términos generales, el reconocimiento de la diversidad obedece a las prioridades del Estado. Los Estados latinoamericanos quieren presentarse hoy en día como democráticos, sea porque han dejado de ser dictaduras o porque su sistema «democrático» dista mucho de ser una verdadera democracia. En el medio político del mundo contemporáneo, la imagen de la democracia incluye el respeto para las minorías; existe un reclamo universalista que dice: «todos tienen el derecho de ser diferentes». Entonces, como parte de su imagen de ser democracias, los gobiernos pueden reconocer estas diferencias. Claro que en la realidad, las diferencias se siguen reconociendo desde un punto de vista más particularista - es decir, sigue la discriminación cotidiana.

En términos más específicos, Gros (1997) argumenta que el Estado colombiano ha cedido cierto grado de control sobre la territorialidad a comunidades indígenas como una nueva forma de gobernar. El Estado abraza «la diferencia» en una época en que el desarrollo está en crisis, el neo-liberalismo ha destruido los servicios públicos y la colonización interna sigue en forma rápida y violenta. En este contexto, el Estado, débil frente a todos estos cambios, utiliza las comunidades indígenas para ejercer control sobre regiones distantes del centro del país. El mismo argumento se podría aplicar al reconocimiento de las comunidades negras y la posibilidad de titular sus tierras en el Pacífico (ver Wade, 2002). En una versión distinta de la misma idea, Escobar (1996) también argumenta que el capitalismo ha desarrollado nuevas formas de explotación en que la naturaleza, no es vista simplemente como un recurso aparentemente interminable que puede ser explotada en cualquier forma; en cambio, la naturaleza se reconfigura como algo que se tiene que conservar como un recurso futuro que puede contener un sinnúmero de elementos genéticos y químicos aún no conocidos. De ahí se desprende el interés en la «biodiversidad». Bajo esta óptica, no es de sorprenderse que es precisamente el Pacífico donde se concreta el reconocimiento de la diversidad cultural. Esta región está sujeta a dos formas de explotación capitalista: una «normal» que es el saqueo inmediato de los recursos, con la construcción de carreteras, etc. para facilitar el proceso; la otra, conservacionista que es la preservación de algunas áreas como reservas de biodiversidad. La posibilidad de reclamar títulos de parte de las comunidades negras puede ser vista como una manera de compensarlas por la destrucción que trae la primera forma, así desviando un poco las protestas, y a la vez, una

manera de asegurar la conservación de la biodiversidad que será un recurso futuro, no tanto para las mismas comunidades, sino para las grandes multinacionales y el mismo Estado.

Entonces el multiculturalismo puede ser un avance, pero también puede ser un mecanismo de control estatal. El hecho es que las elites nacionales (no necesariamente el Estado) en la mayoría de países latinoamericanos siempre han reconocido la existencia de minorías negras e indígenas; los escritos de las elites nacionalistas están llenos de reflexiones sobre ellas, usualmente despectivas. Reconocer la existencia de estas minorías era inevitable para poder hablar del mestizaje como proyecto nacional, y también para destacar la posición de las mismas elites como no-negros y no-indígenas (ver Wade, 1997). Ahora el reconocimiento es oficial y no es (oficialmente) inferiorizante, pero en cierto sentido sigue siendo una estrategia de gobernar, como antes.

Sin embargo, los espacios que se crean con esta nueva legislación se prestan para fomentar procesos que el mismo Estado no puede controlar. En Colombia la Ley 70 ha llevado a la multiplicación de movimientos negros cuyas actividades de alguna manera salen del ámbito de control del Estado. Un ejemplo es la tutela puesta por el presidente de Cimarrón (una organización cuyo origen se remonta mucho más allá de la Ley 70) contra el Departamento Administrativo de Servicio Educativo Distrital de Santa Marta (DASED). El representante de Cimarrón mantenía que, ya que en Santa Marta existía «una comunidad negra», debe haber un representante de la misma en la junta distrital de educación. El DASED mantenía que no había una comunidad negra; el caso fue a la Sala Laboral del Tribunal Superior del Distrito Judicial de Santa Marta donde el DASED ganó. Luego el caso fue a la Corte Constitucional donde finalmente decidieron a favor de Cimarrón. La Corte Constitucional dijo que el concepto de «comunidad» que se estaba empleando no era adecuado. El Tribunal esperaba un grupo bien definido, con una identidad territorial, diferenciable de otras comunidades, con cierta organización bajo alguna forma de asociación; dijo que «no se desconoce la presencia de elementos humanos con caracteres étnicos negroides, pero no se encuentran ubicados exclusivamente en determinados sectores, organizados bajo forma legal alguna». La Corte Constitucional tomó un acercamiento a la noción de comunidad mucho más flexible y, de hecho, antropológica, tomando en cuenta que «la expatriación obligada de los negros del África que fueron arrancados de su suelo para laborar en tierras ajenas» en muchos casos condujo a la dispersión de ellos, particularmente los «atrapados en las ciudades, fincas y haciendas» (Corte Constitucional, Sentencia no. T-422/96 del 10 de septiembre de 1996).

En muchos contextos donde se está titulando tierras a minorías étnicas (Australia, EEUU, etc.) se ha encontrado que los órganos del Estado (sobre todo la parte judicial) aplican criterios bastante estrictos a la

noción de comunidad, como una manera de controlar la titulación de tierras. Entonces es interesante que, aunque sea esto un caso aislado, un intento de ampliar la noción de «comunidad negra» y adecuarla al contexto de una ciudad costeña (muy lejos de las comunidades ribereñas rurales de la región del Pacífico) tuviera el apoyo de un órgano importante del mismo Estado. De todos modos, es un pequeño ejemplo de cómo los procesos que el Estado trata de controlar pueden zafarse de sus manos. Sin embargo, en general se puede decir que el movimiento negro no representa una amenaza al Estado colombiano.... En este sentido, la situación está «bajo control». Esto también nos dirige la atención al hecho de que el multiculturalismo oficial puede ser un mecanismo para la cooptación de los movimientos negros; dándoles un poco de espacio dentro del Estado, pero sin realmente darles un poder sustancial.

África

El África es un modo posible de pensar la diferencia. La importancia del África como base para una identidad afro-americana se debate desde hace mucho tiempo. Se nota, por ejemplo, en el debate entre Herskovits y Franklin Frazier sobre la presencia o ausencia de africanismos entre las culturas de la población negra de EEUU. La ideología de la negritud a menudo ha enfocado la imagen del África como un origen fundamental y un punto de referencia para la identidad; los escritores de la negritud en los años 20 y 30 recurrían a esta imagen (por ejemplo, Jean Price-Mars en Haití). Hoy en día, la corriente más fuerte y explícita en este sentido es el afrocentrismo de algunos escritores y activistas de los EEUU (Molefi Asante, Cheikh Anta Diop y otros). Ellos destacan al África como el origen de la civilización, como el origen de la misma civilización occidental (en Egipto). A la vez, hay un énfasis sobre la cultura africana como una reserva de valores distintos a los de la cultura occidental; la idea de culturas del hielo (occidentales - frías, reservadas, objetivistas, imperantes) y las culturas del sol (africanas - calurosas, abiertas, subjetivistas, más igualitarias). Esta clase de análisis ha sido criticada por crear una imagen del África muy homogeneizada, con una historia y cultura homogéneas. Por ejemplo, con el énfasis sobre Egipto como el origen de todas las civilizaciones, se niega la diferencia entre el norte del África y el África sub-Sahariana; los afrocentristas critican fuertemente esta división y puede ser que es exagerada por una visión «occidental» que insiste en el África sub-Sahariana como una región «primitiva», pero no se puede negar que existían y existen grandes diferencias históricas entre diferentes regiones del continente (Kanneh, 1998; Gilroy, 1993; Marable, 1995). En realidad, lo que se está haciendo aquí es la creación de un «África» imaginaria que sirve a los intereses políticos particulares de algunos intelectuales negros estadounidenses; en este sentido, lo que están haciendo ellos no es muy distinto de lo que hacen los que

ellos critican por crear y propagar un mito del África primitivo y salvaje (ver Rigby, 1996). Sin embargo, es cierto que el África sigue siendo un punto de referencia importante para las identidades negras que surgen en las Américas. Es importante sobre todo para re-estructurar las narrativas sobre los orígenes de las culturas nacionales que casi siempre marginan las contribuciones africanas. Pero ¿cómo podemos manejar esto sin caer en los excesos del afrocentrismo?

Yo sugiero que es preciso recordar que, antes del «África», estamos hablando de una *diáspora africana* que viene conformándose desde mucho antes que la conquista de las Américas y la trata esclavista a las Américas. Es quizás más útil pensar en esa gran red como la matriz en la cual se van generando nuevas formas culturales, sin privilegiar al África como un territorio específico que es el único que puede legitimar un origen auténtico, pero sin dejar de pensar en el África como un espacio cultural que, de alguna manera, yace *entre* el África y las Américas como lugares geográficos.

Esto nos lleva a reconocer que, en un determinado complejo cultural afro-americano, «los elementos y los temas de las tradiciones culturales pueden tener cualquier origen» (Whitten y Torres, 1998: 31). Como dice Sahlins, «la continuidad cultural aparece como el modo del cambio cultural» ('cultural continuity appears as the mode of cultural change', Sahlins, 1993: 19); o sea, el proceso de la *transformación* es el modo de entender las tradiciones y la continuidad. Lo que importa es cómo estos elementos se identifican como «negros» dentro de un contexto determinado; esto nos dirige la atención a los procesos por los cuales los africanos y sus descendientes tomaron elementos de muchas fuentes y fueron creando formas nuevas, identificadas como «culturas negras», así expandiendo lo que es la diáspora africana en el mundo. De esta manera podemos ver los palenques y los quilombos no como sitios donde la cultura africana se mantenía, sino como sitios donde nuevas culturas negras fueron surgiendo. De esta manera también, podemos ver las nuevas formas de cultura negra urbana en Colombia, que se nutren de la cultura negra jamaicana, la cultura negra estadounidense, de la salsa latinoamericana, así como de la cultura negra del Pacífico de Colombia, como unas adiciones más a la gran diáspora africana - en vez de calificarlas como meras derivaciones de culturas nacionales ajenas.

3. Conclusiones

No hay una simple fórmula para señalar las bases para las identidades negras en América latina. Esta conclusión no es simplemente una manera de decir que la situación es compleja y no se puede generalizar, sino que se desprende de una reflexión más teórica. Es factible pensar en la diferencia como algo permanente y valioso. La idea de un

universalismo total, a menos que uno sueñe con un paraíso comunista, no es una meta real; no se puede pensar en construir una sociedad donde no haya diferencias.

Muchas veces en estas discusiones, se privilegia la diferencia de clase: la idea es que las diferencias que existen de género, de identidad racial/étnica etc. no deberían incidir en las diferencias de clase que son inevitables. Esto obedece en parte a una visión básicamente marxista, según la cual lo económico es lo fundamental, lo que define lo más importante, y las ideologías de raza, de género, etc. son cosas más superficiales. Paradójicamente, también obedece a una visión liberal, según la cual una sociedad igualitaria es aquella en que el color de la piel o el sexo no afectan la posición de la persona en la estructura social: todos deben tender las mismas oportunidades.

No creo que se puedan separar de esta manera las diferencias de clase y las diferencias de identidad racial o de género; la historia (del capitalismo) parece demostrar que siempre se entrelazan, que no se puede apartar las diferencias raciales o de género a un campo «privado», «doméstico» o «cultural» donde no afectarán a las estructuras económicas. Esto parece ser una visión pesimista: implica que no se puede esperar a lograr una sociedad donde las diferencias se respetan, pero donde todo el mundo tiene las mismas posibilidades de acceso a la riqueza, etc.

Pero no tiene que ser tan pesimista. Lo ideal en la visión liberal de la sociedad es que hay una estructura jerárquica de clase, pero que los individuos pueden subir (o bajar) esa estructura según sus capacidades personales (y no según el color de la piel, etc.); sabemos que esta visión de «igualdad de oportunidades» es un poco utópica, pues la estructura de clase tiende a reproducirse a pesar de los esfuerzos de individuos capaces de lograr una movilidad vertical. Sin embargo, vale la pena tratar de construir una sociedad en la cual existen mecanismos institucionalizados para maximizar este tipo de igualdad (por ejemplo, un buen sistema de educación pública).

Del mismo modo, podemos pensar en una sociedad en que las diferencias raciales existen, se reconocen, y se entrelazan de modo complejo con desigualdades de clase. En este caso, el paralelo a la «igualdad de oportunidad» sería la posibilidad de cambiar de identidad. Esto parece inverosímil, pues ¿cómo se puede cambiar de género?, sin una intervención quirúrgica, aunque cambiar de identidad racial es más fácil. Pero no me refiero a esto, sino a la idea de que podría haber (y de hecho ya existen en cierto sentido) diferentes acepciones de lo que es ser «mujer» o «hombre» o «negro» o «blanco». Que cada una de estas identidades, aparentemente singulares, abarcaría una gama de posibilidades identitarias que abriría el paso a la movilidad identitaria como una modalidad de movilidad social.

Es decir: no se puede resolver la paradoja entre la igualdad y la diferencia. No podemos ser todos iguales y a la vez todos diferentes. Las mismas diferencias dan las bases sobre las cuales se elabora la desigualdad (por lo menos bajo el capitalismo). Pero la visión que he esbozado trata de imaginar una sociedad en que hay posibilidades de movilidad, en la cual las diferencias existen e implican una desigualdad que inevitablemente incluye desigualdad racial y de género, pero en la cual estas diferencias no son infranqueables, sino que permiten cambio.

Entonces, las bases para las identidades negras en América Latina no pueden ser sencillas, porque mi argumento es que «identidad negra» debe venir a ser muchas cosas distintas que permitiría una diversidad. Sin embargo, la historia sí da unas bases desde las cuales hay que trabajar:

1. Obviamente, una base fuerte es la lucha contra el racismo, visto tanto como la negación del acceso igualitario a las clases sociales, así como la negación o la inferiorización de la diferencia del ser negro. Pero, según mi argumento, esta lucha no debe ir hacia la conformación de un solo bloque político de «gente negra», unificada y homogénea (y que podría, por ejemplo, actuar electoralmente como un bloque, dirigido por algunos pocos líderes). Además de ser un sueño (aun en los EEUU donde se habla del «voto negro» como si fuera una sola cosa), esta meta niega la posibilidad de ser «negro» de diferentes formas. (Aunque no descarto la posibilidad de que diferentes corrientes de personas negras podrían actuar como un bloque electoral en un momento dado y para lograr un fin específico.)

2. Otra base es la imagen de la diáspora africana como algo en continuo proceso de formación y diversificación. Esto nos da la imagen de una negritud muy variada que creo es adecuada para, por ejemplo, Colombia: donde ser «negro» puede ser luchar por una tierra o un territorio en el Pacífico, puede ser educarse en una universidad, puede ser cantar en un grupo rap en Aguablanca en Cali, puede ser luchar para que haya un representante negro en la junta educativa en Santa Marta - sin pretender que una forma es más legítima, más auténtica, más consciente que la otra.

Bibliografía

Andrews, George. Reid. 1991. *Blacks and whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison, University of Wisconsin Press.

Arocha, Jaime. 1992. «Los negros y la Nueva Constitución Colombiana de 1991». *América Negra* 3: 39-54.

Austerlitz, Paul. 1995. *Merengue: Dominican music and Dominican identity*. Philadelphia, Temple University Press.

Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein. 1991. *Race, nation and class: ambiguous identities*. London, Verso.

De la Fuente, Alejandro. 2001. *A nation for all: race, inequality, and politics in twentieth century Cuba*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Escobar, Arturo. 1996. «Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad». En *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Coordinado por Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa. 109-131. Bogotá, CEREC.

Fontaine, Pierre-Michel (ed). 1985. *Race, class and power in Brazil*. Los Angeles, Centre of Afro-American Studies, University of California.

Friedemann, Nina de. 1984. «Estudios de negros en la antropología colombiana». En *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Coordinado por Jaime Arocha y Nina de Friedemann. 507-572. Bogotá, Etno.

Friedemann, Nina de y Jaime Arocha. 1986. *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá, Planeta.

Gilroy, Paul. 1993. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. London, Verso.

Gordon, Edmund T. 1998. *Disparate diasporas: identity and politics in an African-Nicaraguan community*. Austin, University of Texas Press.

Gros, Christian. 1997. «Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal». En *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Coordinado por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo. 15-60. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

Hanchard, Michael. 1994. *Orpheus and Power: the Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, Princeton University Press.

Helg, Aline. 1995. *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Kanneh, Kadiatu. 1998. *African identities: race, nation and culture in ethnography, pan-Africanism and Black literatures*. London, Routledge.

Maingot, Anthony P. 1996. «Haiti and the terrified consciousness of the Caribbean». En *Ethnicity in the Caribbean: essays in honour of Harry Hoetink*. Coordinado por Gert Oostindie 53-80. London, Macmillan.

- Marable, Manning. 1995. *Beyond black and white*. London, Verso.
- Martínez-Echazábal, L. 1998. "Mestizaje and the discourse of national/cultural identity in Latin America, 1845-1959". *Latin American Perspectives* 25 (3):21-42.
- Miller, Marilyn Grace. 2004. *Rise and fall of the cosmic race: the cult of mestizaje in Latin America*. Austin, University of Texas Press.
- Pacini Hernández, Deborah. 1995. *Bachata: a social history of a Dominican popular music*. Philadelphia, Temple University Press.
- Rigby, Peter. 1996. *African images: racism and the end of anthropology*. Oxford, Berg.
- Sahlins, Marshall. 1993. "Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history". *Journal of Modern History* 65: 1-25.
- Stutzman, Ronald. 1981. "El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion". En *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Coordinado por Norman E. Whitten. 45-94. Urbana, University of Illinois Press.
- Wade, Peter. 1993. *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Wade, Peter. 1995. "The cultural politics of blackness in Colombia". *American Ethnologist* 22(2): 342-358.
- Wade, Peter. 1997. *Race and ethnicity in Latin America*. London, Pluto Press.
- Wade, Peter. 1997. «Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia». En *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Coordinado por M.V Uribe y E Restrepo. 61-92. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Wade, Peter. 2002. "The Colombian Pacific in perspective". *Journal of Latin American Anthropology* 7 (2):2-33.
- Whitten, Norman. 1986 [1974]. *Black frontiersmen: a South American case*. 2nd ed. Prospect Heights, Illinois, Waveland Press.
- Whitten, Norman y Arlene Torres. 1992. "Blackness in the Americas". *NACLA Report on the Americas* 15(4): 16-22.
- Whitten, Norman y Arlene Torres. 1998. "General introduction: to forge the future in the fires of the past: an interpretive essay on racism, domination, resistance, and liberation". En *Blackness in Latin America and the Caribbean: social dynamics and cultural transformations*, Vol. 1. Coordinado por Norman Whitten y Arlene Torres. 3-33. Bloomington, Indiana University Press.
- Whitten, Norman y Diego Quiroga. 1998. "To rescue national dignity": blackness as a quality of nationalist creativity in Ecuador". En *Blackness in Latin America and the Caribbean: social dynamics and cultural transformations*, Vol. 1. Coordinado por Norman Whitten y Arlene Torres, 75-99. Bloomington, Indiana University Press.