

2017

Diálogos transatlánticos y críticos entre Latinoamérica y África desde la antropología. México negro y Gabón

Paul Raoul Mvengou Cruzmerino

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti>

Citas recomendadas

Mvengou Cruzmerino, Paul Raoul (April 2017) "Diálogos transatlánticos y críticos entre Latinoamérica y África desde la antropología. México negro y Gabón," *Inti: Revista de literatura hispánica*: No. 85, Article 10.

Available at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss85/10>

This Estudio is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Providence. It has been accepted for inclusion in Inti: Revista de literatura hispánica by an authorized editor of DigitalCommons@Providence. For more information, please contact elizabeth.tietjen@providence.edu.

**DIÁLOGOS TRANSATLÁNTICOS Y CRÍTICOS ENTRE
LATINOAMÉRICA Y ÁFRICA DESDE LA ANTROPOLOGÍA.
MÉXICO NEGRO Y GABÓN.**

Paul Raoul Mvengou Cruzmerino
Universidad Omar Bongo (Gabón)

“La historia del Barco es la nuestra”

Aydée, pintora afromexicana. Cuajinicuilapa, Guerrero, Costa Chica, México

« Fue este barco que se había llevado a la abuela de mi papá, a la abuela de mi mamá, hasta los vecinos y sus vecinos lejos hacia los vampiros del lejano. O acuérdate África. Acuérdate de Gorée »

Pierre Akendengué, cantor gabonés, traducido al español.

Hablar de transatlántico entre África y Latinoamérica puede sorprender a varios estudiosos, investigadores u otros intelectuales. Peor aún, utilizar como marco de análisis, de pensamiento y de diálogo, el transatlántico entre países entre que no comparten la lengua española puede parecer como poco pertinente. Los estudios transatlánticos (desde cualquier disciplina) por lo general han desarrollado investigaciones/ debates entre ciertas regiones del Atlántico, por ejemplo entre América Latina y España, o de manera similar entre las orillas del Atlántico de habla portuguesa o francesa. Incluso algunos autores desde la historia atlántica formulan la hipótesis que existirían tres atlánticos con diferentes temporalidades e espacios: español, lusitano, y francés. Nuestro texto propone descentrar, y abrir hacia un diálogo entre África y Latinoamérica. En efecto, proponer una perspectiva desde estos dos continentes a

partir de la antropología se justifica por tres razones: por conexiones historiográficas, la experiencia de procesos sociales similares, y las respuestas culturales híbridas construidas por las sociedades africana y latinoamericana. El objetivo de esta propuesta es partir de un estudio de caso antropológico sobre las producciones culturales elaboradas en dos contextos sociales diferentes, Gabón y México, para pensar y proponer una reflexión transatlántica crítica entre el África y Latinoamérica.

1. Trabajar y pensar entre México y Gabón

Llevamos a cabo un trabajo etnográfico multisituado¹ entre las comunidades afromexicanas de la Costa Chica ubicadas entre los Estados de Guerrero y de Oaxaca², y la sociedad gabonesa de Libreville (África Central). Puede parecer sorprendente para muchos lectores críticos, pero nuestro objetivo analítico era de poner en perspectiva entre un país africano y un país latinoamericano, las dinámicas de racializaciones construidas a partir de procesos coloniales, los imaginarios sociales sobre el color de piel, las lógicas de poder, la construcción de las memorias afromexicanas y gabonesas acerca de consecuencias de la Trata esclavista y por fin mostrar las actuales consecuencias de la globalización “afro” que acelera el encuentro entre sujeto afrodescendientes y sujeto africano. Este nuevo encuentro modifica las fronteras de la “negritud” y plantea nuevos viajes (ideas-objetos entre África y Afroamericana entendido en el sentido continental). Esta perspectiva teórica se inspiró de los trabajos del historiador gabonés Nicolas Ngou-Mvé (2008) sobre las conexiones historiográficas entre el México colonial y el África Central, del proyecto colectivo transatlántico de los antropólogos Livio Sansone, Soumoni, Elisée et Barry, Boubacar (2010), y de las investigaciones de Martin Lienhard (2001) sobre el discurso de los esclavos del África hacia Latinoamérica.

1.1 *México Negro: Costa Chica*

Los afromexicanos constituyen una minoría demográfica y política en México. Si Colombia tuvo muchos avances y problemas sobre la política a respeto a las poblaciones afrocolombianas, México apenas se está planteando y tratando de resolver las necesidades políticas, intelectuales de la situación de los afromexicanos. Entre las regiones con mayor concentración demográfica afromexicana se encuentra la Costa Chica, en las costas del Pacífico. Por razones históricas, fue una región poca

controlada por el poder político español durante la época colonial, al mismo tiempo fue una región cuya economía era rural (actividades ganaderas, arriería) por la presencia de los puertos de Acapulco y de Huatulco que aseguraban el comercio entre Perú y México por una parte, y por otra parte, entre México y las Filipinas. La mano de obra en la región y en la época era los esclavizados africanos. Muchos de ellos venían de mercados de Puebla, México, Veracruz (por ser el puerto de entrada de los barcos negreros al territorio mexicano). De hecho, como ya lo han destacado investigadores como Gonzalo Aguirre Beltrán (1972), Colin Palmer (1976) y Nicolás Ngou-Mvé (1994) la mayoría de los esclavizados hacia México venían del África Central. Incluso David Wheat (2011) muestra por ejemplo la existencia de una ruta directa entre los puertos de Luanda (actual Angola) y Veracruz bajo el monopolio portugués.

Durante nuestro trabajo de campo, analizamos la construcción afromexicana de sí misma a partir de la observación de la construcción social del color de piel, y del nudo complejo entre memoria, negritud y exclusión. Notamos la permanencia de discursos racializados hacia sí mismo: existe un repertorio de expresiones negativas sobre el color de piel, el cabello³. Además, las estrategias de blanqueamiento social y físico son aun observables, como por ejemplo en ciertas familias las apreciaciones sobre el color de piel del esposo/esposa si son afromexicanos con afromexicanos de piel oscura es muy común que se diga “no quiere mejorar la raza” o “pan con pan no”. Otra dimensión de la problemática del color/racialización, es la violenta experiencia simbólica de alteridad de muchos afromexicanos con los otros mexicanos. Varios interlocutores nos han señalado que han sido controlados por policías y que se les preguntan si eran *verdaderos* mexicanos, que no hay negros en México. Experiencia que podríamos calificar de “duda de la nacionalidad”. De la misma manera, muchos afromexicanos platican de la parecida situación en la experiencia migratoria en otras ciudades de México. Por ejemplo, Elena, afromexicana nos dijo que en la ciudad de México DF, los comentarios de la gente sobre ella y su familia era “¿vienen de Colombia? ¿De Cuba?”. Dichas experiencias muestran que ser mexicano y negro (o mulato) sigue siendo problemático en un país donde se celebra desde siempre el mestizaje. Por otra parte, nos dimos cuenta de la existencia de una tradición oral que platica de los orígenes de los afromexicanos. En resumen, se dice que los actuales afromexicanos son descendientes de naufragados, que vienen del África y que llegaron en varios puntos de la Costa Chica.

El Estado mexicano no construyó un lugar político y simbólico para las poblaciones afromexicanas. La narrativa nacional estableció un sujeto nacional racializado “mestizo” que no es negro, ni mulato. Construcción que se se debe al peso de a varios procesos históricos y a un discurso sobre

el mestizaje que ocultó ciertas formas de hegemonías nacionales. Esta forma de exclusión tuvo como consecuencia una invisibilización política, intelectual que favoreció una “meconnaissance” desconocimiento (un conocimiento fragmentado) de los afromexicanos en la sociedad nacional mexicana. Esta situación de exclusión política es conocida por los mismos afromexicanos y esta marginalidad favoreció la creación de movimiento político afro, el primero colectivo politizado fue “México negro” en el 1997. Este colectivo ha sido creado en el contexto del auge de la primera ola de estudios en ciencias sociales e históricas sobre los afromexicanos⁴. La permanencia de elementos coloniales se explica por la situación de exclusión política y simbólica de los afromexicanos en la Nación. Al mismo tiempo, al nivel local costeño, muchas grandes familias mestizas siguen teniendo el monopolio económico y político de la región. Esto favoreció el mantenimiento de lazos de paternalismo entre ciertas familias mestizas y otras familias afromexicanas. Estas dos lógicas de poder hacen que hoy en día aún muchas familias afromexicanas repiten discursos, éticas raciales y coloniales hacia otros afromexicanos. Por otra parte, a nivel narrativo y frente a la ausencia de una historia nacional que tome en cuenta a los afromexicanos, se constituyó una historia afromexicana que se asegura un papel en la Nación pero no como víctima de un pasado de esclavizados sino como sobrevivientes de un naufragio.

En efecto, esta historia de barcos hundidos se elabora a partir de elementos de la tradición oral autónoma de los afromexicanos como lo ha descrito Miguel Ángel Gutiérrez (1993) y Gonzalo Aguirre Beltrán (1989). En este aspecto no compartimos las posturas de análisis de autores de la sociología política afromexicanista que interpretan esencialmente la historia de los barcos hundidos como consecuencias del discurso politizado o como consecuencias de la moda de estudios afromexicanistas porque esta historia existió antes de estos procesos. Efectivamente, Gonzalo Aguirre mencionó a una versión de este relato en los años 50. Además, la figura decisiva del Barco es también utilizada en varios contextos afroamericanos como mito de origen, como objeto político por poblaciones afrodescendientes. En Ecuador, en Venezuela, o en Brasil, el Barco “afro” plantea la trayectoria particular de las poblaciones “afro” frente a su presencia en estos Estados. El Barco aunque sea naufragado conlleva las dimensiones de viajes, de origen exterior y desde la experiencia “afro” en las Américas tiene que ver con la experiencia de la Trata y de lo colonial⁵. El barco afromexicano, desde la Costa Chica, sigue teniendo sentido por los propios afromexicanos porque expresa metafóricamente la condición simbólica y política de los afromexicanos: una inclusión y una llegada todavía problemática a pesar del mestizaje en la Nación mexicana y un origen exterior que es sutilmente África.

1.2 *El Mar en Gabón*

Viajemos justamente hacia el África, más precisamente hacia el África Central. En Gabón⁶, hicimos un trabajo de investigación en Libreville, capital del país. Libreville fue fundada por sobrevivientes de un barco negrero brasileño capturado por las autoridades francesas en el siglo XIX, cuando se estaba acabando la Trata de los esclavos en el mundo⁷. Libreville concentra las diversas “etnias” del país, entre las cuales los mpongwes, los eshiras, los punus, los fangs. Durante los siglos XVII y XVIII, la Trata de esclavos afectó las costas de Gabón. Varias naciones europeas estuvieron implicadas (Francia, Inglaterra, España), como también las etnias costeras como los Mpongwes. Gabón fue una colonia francesa, caracterizada como ha descrito Balandier (1951), por la noción de “situación colonial” que juntó los efectos de la dominación, de hibridación cultural y de resistencia política.

En el caso gabonés, el fenómeno de racialización se da a ver entre las relaciones sociales entre gaboneses, gaboneses mestizos, y europeos en Libreville. Nos enfocamos más precisamente sobre los imaginarios de gaboneses sobre sus compatriotas mestizos. Nos dimos cuenta de la existencia de estrategias de alianzas (búsqueda de blanqueamiento de su familia teniendo hijos más claros de color de piel), de estéticas coloniales (privilegiando un aspecto “europeo”) y de discursos negativos sobre si mismos también. Por otra parte, el legado colonial de la figura del europeo sigue operante para varios gaboneses como por ejemplo en ciertas prácticas socio- religiosas (la figura del europeo está presente por ejemplo en ciertos mitos iniciáticos o como en ciertas creencias), o en una estética (estrategia de “blanquearse”). De hecho, la categoría utilizada por varias etnias gabonesas para designar al Otro europeo proviene del radical NTANG y como nos propone el historiador gabonés Metegue N’nah (1994), tiene que ver con la relación social entre etnias gabonesas y el dominio colonial francés que se caracterizó por la estructura capitalista y la experiencia de la mercancía. Analizamos un conjunto de discursos y creencias populares en Libreville sobre el Mar, y observamos la presencia de la figura europea: personajes con la sirena, existencias de espíritus locales como los Imbwiri. Esta figuración con relación con el Mar se explica porque el Mar fue el lugar del encuentro colonial entre los europeos y las etnias costeras de Gabón. Es a partir del mar que se construye la experiencia de la mercancía europea (mediante la Trata) y que va a coincidir con las construcciones precoloniales sobre el poder, los objetos y los antepasados. El Mar es desde luego el espacio donde se construyó una memoria del encuentro colonial y de la Trata desde el punto de vista gabonés.

1.3 *De lo transatlántico, entre México y Gabón*

Quisiéramos insistir sobre dos elementos de nuestro estudio de caso. Primero, nuestro trabajo de investigación entre México Negro y Gabón muestra historias y procesos coloniales diferentes pero que se construyen a partir del “descubrimiento de América” y la trata esclavista. La dinámica de subalternización de los sujetos afro/ africanos a partir de los procesos coloniales tiene formas diferentes entre México y Gabón. A pesar de estas diferencias (temporales e espaciales) se observan huellas de una estética colonial y política (a través la construcción y la representación del color de piel) aun operativa en las sociedades actuales de Latinoamérica y de África. Por otra parte, las formas culturales de memorias locales (por un lado las historias de Barco hundido-modelo de la diáspora, imaginario del Mar como espacio del encuentro colonial por el otro) muestran que existe un objetivo común de las sociedades de expresar una experiencia particular de los encuentros, llegadas y viajes relativos a la Trata, y a la experiencia colonial. El Barco afromexicano y el imaginario del Mar gabonés constituyen expresiones y respuestas culturales a largos procesos sociales e históricos trasatlánticos.

Segundo de nuestro trabajo comparativo, podemos destacar un conjunto de tres elementos analítico, teórico y metodológico. El primero es que es el objeto mismo de estudio que nos dio la posibilidad de poner en perspectiva dos sociedades que no tienen relaciones directas entre ellas pero que comparten ciertos legados de orígenes coloniales. De hecho, nuestras investigaciones nos hicieron utilizar un marco teórico que se preocupe de los procesos coloniales⁸, de la escala de análisis translocal⁹ y que tome en cuenta las producciones críticas de las antropologías locales.

En efecto, las antropologías mexicanas y gabonesas han desarrollado una serie de preocupaciones epistemológicas y metodológicas de la disciplina acerca de las construcciones de la alteridad y las construcciones del conocimiento antropológico debido a las ambiguas fronteras entre objeto y sujeto de estudio siendo antropologías a domicilio y del Sur. Por ejemplo la antropología mexicana rápidamente se enfocó en estudiar a los Otros internos (indígenas), en interrogar los legados coloniales de la antropología, en las condiciones y aportes de estudiar su propia sociedad, en las dinámicas de la globalización. Podríamos citar el aporte de Bonfil Batalla (2001) sobre el “México imaginario” que muestra la marginalidad de la alteridad indígena en contradicción con los mitos de una supuesta modernidad europea meramente perspectiva colonial. Otro ejemplo clásico es el trabajo de Gonzalo Aguirre Beltrán (1991) quien desarrolló la noción de “zonas de refugio” para pensar las particularidades de ciertas zonas de México que se enfrentaron a procesos de aculturación y a lógicas de poder. Pero lamentamos la ausencia de los aportes de la corriente

afromexicanista al debate más nacional de la antropología mexicana¹⁰ sobre las temáticas de la identidad nacional, estudios regionales, memorias culturales. Por su parte, la antropología gabonesa se institucionaliza más recientemente que su homóloga mexicana¹¹. Desarrolla temáticas sobre la dinámica social y cultural debido a los procesos coloniales, las etnicidades locales Nkoghe (2008), Minko (2003), el pluralismo jurídico Mayisse (2013), el imaginario político y religioso Tonda, (2005). Por otra parte, se interesa en los aspectos reflexivos y metodológicos como las polémicas entre experiencia de antropólogos extranjeros y gabonés, las dificultades prácticas de ser un antropólogo gabonés en el trabajo de campo en Gabón en interacción con los interlocutores¹².

Navegar entre estas dos antropologías nos permite observar una agenda compartida sobre ciertas preocupaciones teóricas y temáticas: las lógicas de poder, el espacio del poder, las contradicciones del mestizaje cultural, las comunidades nacionales, los legados coloniales, los imaginarios. Pero al mismo tiempo, notamos a nivel metodológico, el uso minoritario de la perspectiva multisituada y el poco interés en los conceptos y temáticas como “diáspora” en las dos antropologías¹³.

Esta navegación trasatlántica entre dos tradiciones antropológicas participa de los esfuerzos hacia un mejor intercambio de las comunidades antropológicas del mundo para renovar y asumir la heterogeneidad de las prácticas antropológicas como lo han defendido Escobar y Ribeiro (2008).

El segundo elemento que podemos destacar de nuestras investigaciones tiene relación con la metodología, es decir el trabajo comparativo multisituado. Dicho trabajo etnográfico es un riesgo porque impone limitaciones de tiempo y de espacio. Pero es un método de observación, de participación y de alteridad que enriquece los datos empíricos. Permite establecer puentes y conexiones entre fenómenos que al parecer pueden ser representados como muy lejanos. La circulación entre dos sitios amplía nuestra perspectiva analítica, y facilita el análisis y la observación de ciertos procesos globales. Utilizar este método en nuestra perspectiva trasatlántica favorece el diálogo entre las realidades y experiencias culturales y sociales. Hacer un tal trabajo entre México Negro y Gabón puso de relieve las articulaciones, diferencias y similitudes entre dos sociedades. La dimensión reflexiva de un trabajo comparativo permite también limitar la hegemonía del discurso del antropólogo, debido a que las diferencias de expresiones sociales de su objeto de estudio enriquece el debate.

El tercer elemento de nuestras investigaciones trasatlánticas es la importancia teórica de la traducción de ciertas realidades hacia otros contextos. Investigar entre el *México Negro* y Gabón nos obligó a describir realidades vividas tanto en México como en Gabón. Es decir acercarse de fenómenos de la sociedad afromexicana y mexicana para lectores,

colegas, observadores gaboneses y viceversa para colegas mexicanos hacia la sociedad gabonesa. Este ejercicio de explicación y de traducción de las experiencias entre México y Gabón conlleva dificultades porque las realidades son diferentes y al mismo tiempo parecidas. La traducción cruzada de las realidades gabonesas y afromexicanas dio la oportunidad de pensar los límites de las definiciones, y de la diferencia cultural. Por otra parte, el reto de nuestro trabajo fue la traducción lingüística, pero al mismo tiempo nuestro uso de dos idiomas dio la posibilidad de situarnos en dos contextos intelectuales con legados y posturas diferentes limitando una perspectiva etnocentrista.

2. Perspectiva transatlántica: genealogías críticas, interdisciplinaridad y experiencia de la “pequeña diferencia”

Al salir de la breve presentación de nuestro trabajo entre México y Gabón, quisiéramos proponer una perspectiva trasatlántica aplicada a los estudios dedicados a los mundos y sociedades afrolatinoamericanas que pudiera retomar elementos teóricos y metodológicos concretos entre estas dos regiones del mundo. De este modo, nos situamos en los debates actuales y más globales sobre la relevancia de los estudios transatlánticos. Compartimos la opinión de Julio Ortega (2008:19) de que este tipo de estudios “potencian distintas articulaciones de las disciplinas y diferentes levantamientos del campo de los estudios sociales y humanísticos”. El conjunto de investigaciones trasatlánticas se inspiran y trabajan a partir de varias disciplinas, objetos y temas que desde nuestro punto de vista enriquecen el conocimiento científico. Razón por la cual, aunque nos situemos desde la antropología, nos preocupa movilizar a otras disciplinas. De manera muy pertinente Gustavo Verdesio (2011) explica que los estudios trasatlánticos vienen siendo una producción literaria y cultural del mundo hispanohablante situada en la academia norteamericana y al mismo plantea una discusión sobre las nociones involucradas en el término “el Atlántico”. Para nosotros, el Atlántico es un espacio teórico y simbólico que reúne y que difiere. Se alimenta de prácticas, producciones culturales, ideas, objetos y procesos históricos que establecen nudos comparativos. Pero, este Atlántico no es “un espacio inocente” tal como lo supo precisar Livio Sansone (2010: 16), produce ciertas cartografías y ciertas relaciones de poder que tenemos que explorar para evitar un romanticismo intelectual. Razón por la cual para nosotros, es pertinente construir una reflexión sobre un posible *Atlántico del Sur* entre Latinoamérica y el África. Este enfoque articula también de manera crítica y sutil las relaciones Europa-Latinoamérica-África descentrando las orientaciones muy comunes que invitan a trabajar o a viajar entre Latinoamérica y Europa. Asimismo, esta perspectiva intenta responder a

las preocupaciones de Merediz y Navarro (2009) sobre el lugar de África en las conexiones de los estudios transatlánticos y latinoamericanistas.

Primero, pensamos que construir unas genealogías críticas de la formación de las diásporas “afro” en Latinoamérica nos podría ayudar en aclarar los procesos sociales, históricos e itinerarios desde el África hacia Latinoamérica y vice versa. Elucidar las condiciones (espaciales y temporales) de proyecciones africanas en el continente americano nos permite entender las diferencias de formas, intensidad, expresiones de las producciones culturales a lo largo de las sociedades afrolatinas. Un ejemplo muy sencillo es la discusión sobre la posibilidad de un modelo de análisis llamado el “Pacífico Negro” como conceptualización de las producciones culturales, políticas y circulatorias de las comunidades afrolatinas ubicadas en el Pacífico del continente (la Costa Chica de México-Panamá-Esmeralda en Ecuador-Choco en Colombia) diferente del modelo “Atlántico caribeño” que es el más utilizado hoy en día para pensar la diáspora afro en Latinoamérica. El “Pacífico Negro” tendría la especificidad de ser caracterizado por ser una zona muy aislada y trabajada por movimientos de resistencias negras hacia los procesos de esclavitud, lo que podría explicar ciertas expresiones culturales. Otro ejemplo es la teorización de los procesos de resistencia de los esclavizados entre África y América, reconstruir una genealogía sobre los movimientos desde África nos permite pensar mejor los fenómenos similares en América. En el África Central del siglo XVI, Ngou-Mvé (2008) muestra que las actividades de resistencia kilombo dificultan las operaciones de Trata. Resistencias que se observan de la misma manera en las colonias españolas y dirigidas con muchas similitudes (el uso de medios de comunicaciones con percusiones, la organización de los palenques, la ancestralidad africana como discurso de cohesión).

Claro, el conjunto de autores como Herskovits (1966), Bastide (1973), Aguirre Beltrán (1972), Nina Friedemann (1989) han desempeñado un papel importante en la comprensión de las expresiones culturales “afro” pero necesitamos renovar nuestras perspectivas incluyendo los avances en la investigación historiográfica sobre la Trata y de sus consecuencias que tienden a mostrarnos las interacciones históricas entre las costas americanas y africanas. En este sentido, nos parece pertinente plantearse el papel del Atlántico del Sur que muestra las circulaciones, conexiones entre las producciones culturales, políticas afrolatinoamericanas y africanas desde el siglo XV hasta hoy en día. Este Atlántico del Sur implica tomar en cuenta el montaje de las historias coloniales e imperiales y abrir las fronteras históricas del Atlántico ibérico con otras versiones (anglosajona, francesa, holandesa)¹⁴. Es muy común que la perspectiva transatlántica desde la investigación histórica francesa, por ejemplo, no tome en cuenta los procesos antiguos de relación entre la península ibérica, África y las

Américas. Concretamente, estas conexiones se dan a ver por ejemplo con el papel de los portugueses en las actividades transatlánticas entre África y Latinoamérica¹⁵, los viajes de los hijos del reino del Kongo a Portugal en el siglo XV, las experiencias de los esclavizados cubanos libres/cimarrones que regresan o que son enviados al a África en el siglo XIX. Estas conexiones construyeron una zona plurilingüe por interacciones de las lenguas europeas (portugués, francés, español) con las lenguas africanas (de muchas etnias costeras africanas como el Omienie en Gabón, el Ivili, el Imbundu)¹⁶. Es el caso de la toponimia de las costas gabonesas que mantiene huellas de las presencias portuguesas: Cap Lopez, Cap Santa Clara, laguna Fernando Vaz.

No se trata únicamente de un dato historiográfico, sino que es concepto que muestra las imbricaciones culturales y viajes entre África y Latinoamérica. Viajes que siguen hoy en día como en el caso del estilo musical de la champeta entre Colombia y Congo¹⁷, o como los movimientos políticos afrodescendientes en Latinoamérica que extienden sus redes y sus moviidades hasta África. Así, se podría mencionar el ejemplo de la organización afromexicana AFRICA¹⁸ de la Costa Chica de México que viajó hasta Etiopia para el cincuenta aniversario de la Unión africana en mayo de 2013. En dicha ocasión¹⁹, el colectivo afromexicano presento una expresión cultural particular de los afromexicanos: la Danza de los diablos²⁰. Este viaje fue la ocasión concreta para afromexicanos de ver y vivir en África lo que en si es tan novedoso porque África se ve tan lejos desde México. Pero también fue una experiencia de descubrimiento de la cultura afromexicana por parte de los sujetos africanos. De la misma manera algunas expresiones religiosas afrocubanas (santería, palo monte) hacen el viaje de regreso a África para reconstruir un panteón u obtener más legitimidad simbólica. Este tipo de viajes de afrocubanos tiene consecuencias sobre las propias categorías de los sujetos africanos entre experiencia del descubrimiento y afinidades religiosas. En esta perspectiva, Samuel Tchak (2008) autor francés de origen togolés, nos describió su propia experiencia de la alteridad afromexicana y afrocolombiana llenas de sorpresas y al mismo tiempo afinidades. Se podría subrayar también el consumo y la reafricanización de músicas afrolatinas tal como la rumba cubana. Es el caso de la rumba congoleña que después de haber recibido influencias cubanas en la época colonial ha podido reelaborar su estilo.

Esta genealogía crítica podría servir también de pretexto para retomar una discusión teórica más global sobre el "descubrimiento" de América y su invención como concepto por los europeos, del papel y de la relación del continente africano en aquel momento de construcción epistemológica del continente americano. En este sentido se podría pensar y evaluar las conexiones teóricas y críticas de pensadores latinoamericanos y

africanos. Es por ejemplo interesante anotar las similitudes entre el filósofo congolés Mundimbe (1988) y la perspectiva crítica de O'gorman (1958) para mostrar la "invención de África". Además, esta genealogía crítica se define por aspectos arqueológicos que podrían dar a ver que las epistemologías latinoamericanas y africanas se han enfrentado a una serie sistemática de relaciones de dominio desde el centro europeo. Por lo tanto se necesita también pasar por Europa y cuestionar las críticas internas (el trabajo de Foucault). Podría también constituir el pretexto para pensar las respuestas teóricas entre la teoría de la liberación, los estudios de coloniales del lado de Latinoamérica, y el renacimiento africano-cosmopolitismo africano. En fin, esta genealogía crítica también nos ayudaría a pensar y teorizar las primeras propuestas teóricas elaboradas por intelectuales afrodescendientes en Latinoamérica sobre su propia condición como lo ha desarrollado Caecido (2013) desde Colombia.

Dos, otro aspecto teórico que desarrolla la perspectiva transatlántica es un diálogo interdisciplinario. El viaje interdisciplinario permite evitar un discurso redondo y auto-centrado. De hecho, la temática afrodescendiente en Latinoamérica y en el África se ha estudiado desde la literatura, la antropología, la sociología. Este enfoque se podría manifestar con el intercambio de metodologías, conceptos, ideas de otras disciplinas. En este sentido, proponemos que los estudios hispánicos desde el África Central (que son, por lo general herederos del sistema de estudios francés en el África francófona por lo menos y son más enfocados en estudios literarios) puedan incluir más métodos y nociones de las ciencias sociales y viceversa, necesitamos desde las ciencias sociales una apertura teórica y práctica hacia los estudios literarios. De la misma manera, se deberían acercar los estudios africanos desde Latinoamérica y los estudios de Latinoamérica desde África para establecer de manera más directa el diálogo interdisciplinario.

Tres, el transatlántico es también la experiencia de la pequeña diferencia cultural. A través de las traducciones y del uso de varios idiomas caracterizando a la perspectiva transatlántica, las investigaciones y los investigadores (u otros actores de estos desplazamientos: escritores, músicos, activistas políticos) viajan y hacen la experiencia de una diferencia cultural. En este sentido son las categorías que son las más reveladoras de estas dimensiones, por ejemplo la categoría afrodescendiente en México no tiene (aún) mucho sentido empírico en Gabón. Nuestras investigaciones entre el México Negro y la sociedad gabonesa nos dieron a ver realidades y construcciones teóricas diferentes pero al mismo tiempo similares. Esta diferencia y al mismo tiempo similitud o parecido es la pequeña diferencia, es decir una experiencia de afinidades (el uso del cuerpo, la racialización de los cuerpos, la utilización de instrumentos de música) y también de cierta diferencia cultural (el catolicismo rural

de México con santos negros, cosmovisiones étnicas en Gabón). En lo absoluto ciertamente no existen grandes o pequeñas diferencias, pero la perspectiva y los esfuerzos transatlánticos entre África y Latinoamérica muestran semejantes procesos y respuestas híbridas de sus sociedades respectivas.

A modo de conclusión

Nuestro texto quiso ser una participación y un ejemplo de los retos de un diálogo transatlántico entre Latinoamérica y África a partir de un estudio de caso llevado a cabo entre el México Negro (formado por las comunidades afromexicanas de la Costa Chica) y la sociedad gabonesa. A partir de una etnografía multisituada y una observación de varios objetos, pudimos darnos cuenta de las articulaciones de procesos sociales similares y de las producciones culturales afromexicanas y gabonesas. Nuestro enfoque pretendió hacer un viaje entre dos contextos sociales sin hundirnos en las aguas del Atlántico. Para nosotros se trató de descentrar algunas posturas y perspectivas en los estudios transatlánticos proponiendo una genealogía crítica y una interdisciplinaridad.

Terminamos nuestro artículo insistiendo sobre la necesidad de una antropología transatlántica que se dedique en comparar las consecuencias sociales, políticas, simbólicas de la trata negrera-esclavitud entre África y “Afro-Latino-América”. Una serie de consecuencias como “las huellas de conexión mágicas” que menciona Gilroy (2010), el mestizaje, la racialización, las relaciones de poder, la experiencia crítica de los colonialismos, la representación sobre el color, la memoria religiosa de la trata, de la esclavitud, el surgimiento de los discursos políticos “afro” en las Américas y sus consecuencias en el propio discurso académico africano son temas de estudios que nos podrían dar una visión más amplia de la interacción entre África y Latinoamérica. Esta perspectiva plantea también problemas de categoría de análisis según la especificidad de los contextos locales pero justamente sería un aporte de la comparación. Más allá de la preocupación teórica, es también un importante diálogo cultural entre académicos del Sur del Atlántico, cumpliendo con los retos de una postura crítica y ciudadana entre África y Latinoamérica.

NOTAS

1 Es decir un trabajo comparativo a partir de varios sitios de observación y de investigación tal cual lo propuso Marcus (2010). Este tipo de etnografía implica una movilidad del investigador y un planteamiento más amplio que una monografía local.

- 2 Hicimos nuestras investigaciones en Cuajinicuilapa (Guerrero), Santiago Llano Grande, Santiago Tapextla, Tapextla, Santo Domingo, Cahuitan, Collantes (Oaxaca).
- 3 Cabeza de orcacuo, cabeza chanda, cabello puchunco son términos afromexicanos para designar las características del cabello negro.
- 4 Véase los trabajos de la corriente Tercera Raíz: Modeano (1988), Gutierrez (1993) y Montiel (1997).
- 5 Véase a José Luis Casado Soto (1991) y José Luis Martínez (1999) para las dimensiones coloniales del Barco desde una perspectiva ibero-americana.
- 6 Deberíamos precisar que Gabón tiene frontera con la zona ibérica al tener Guinea Ecuatorial como país fronterizo al noroeste. Además, la etnia fang se establece entre los dos países acelerando las movilidades y se podría proponer un pensamiento fronterizo que se caracterice por las idas y vueltas entre países de hablas distintas y al mismo tiempo un vínculo típicamente autóctono fang.
- 7 Hay que mencionar las actividades de negreros españoles y portugueses en las costas gabonesas: ver Reynard (1955).
- 8 Perspectiva postcolonialista o decolonial con autores como Stuart Hall, Gilroy, Mignolo, Mbembe.
- 9 Livio Sansone (2010).
- 10 Los estudios sobre el racismo y la exclusión son discusiones que se desarrollan más.
- 11 El departamento de antropología en la Universidad Omar Bongo en Gabón se crea en el 1997 después de su separación con el de sociología nos explica Bonhomme (2007) mientras que el INAH y la ENAH en México se fundan en los años 70.
- 12 Por ejemplo la diferencia étnica y el silencio elaborado por ciertos interlocutores como lo mostró el sociólogo gabonés Ondo (2006).
- 13 Este leve uso tal vez se explique por razones prácticas. Llevar a cabo tal perspectiva implica mucha logística. Pero también por razones teóricas, las tradiciones antropológicas de ambos países conceptualizan la cultura como un fenómeno local o a veces como nacional. En la antropología mexicana podríamos añadir que nociones como “zonas de refugio” dificultan el pensar en una perspectiva más amplia. Sin embargo, cabe mencionar la existencia de trabajos sobre migraciones y fenómeno religioso transnacional desde las dos antropologías que utilizan una cierta dosis de multisituadismo o concepto como “diáspora”: desde México, ver a Juárez Huet (2014), desde Gabón ver a Mebiame (2007).
- 14 O interesarse a las zonas fronterizas entre las diferentes versiones del Atlántico.
- 15 García León (2007) muestra que en Veracruz estas actividades constituyeron una red comercial que vinculaba Angola hasta México bajo la Trata en el siglo XVI. Linda Heywood (2009) detalla la construcción de una área cultural

lusófona en el África Central y sus conexiones con Brasil.

16 En la lengua Vili del Sur de Gabón se observan términos de origen portugués y españoles. Ver Loembe (2005).

17 Es interesante mencionar la reutilización por parte de sujetos afrocolombianos de una canción muy famosa en África del grupo Extra Música de la República Democrática del Congo cuyo título es *Etat Major* y la versión colombiana es *Bololo*.

18 Se trata de un colectivo afromexicano basado en José María Morelos en Oaxaca que milita por el reconocimiento constitucional de los grupos afromexicanos.

19 http://colectivoafrica.blogspot.com/2013_05_01_archive.html.

20 Danza de los Diablos que se observa en el Perú Negro y en Venezuela.

OBRAS CITADAS

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1966). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. México: INI.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972). *La población negra de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1989). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Fondo de Cultura Económica.

Balandier, Georges (1951). "La situation coloniale: approche théorique". *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, p. 44-79.

Bastide, Roger (1973). *Les Amériques Noires*. Paris: Harmattan.

Bonfil Batalla, Guillermo (1991). "Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea" *Conférence donnée à l'Université Autonome Métropolitaine Iztapalapa* Bonfil Batalla, Guillermo, le 3 Juillet 1991. <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?id=1310&article=1344&mode=pdf>.

Bonhomme, Julien (2007). « Anthropologue et/ou initié. L'anthropologie gabonaise à l'épreuve du Bwiti », *Journal des Anthropologues*, n°110-111, p. 207-226.

Casada Soto, Jose Luis (1991), « Los Barcos del Atlántico Ibérico en el siglo de los descubrimientos. Aproximación a la definición de su perfil tipológico », en *Andalucía América y el mar: Actas de las IX Jornadas de Andalucía y América (Universidad de Santa María de la Rábida*, Octubre 1989), p.121-144.

Caecido, Jose Antonio (2013). *A mano alzada...Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*, Popayan: Sentir Pensar Editorial.

Friedemann, Nina (1989). *Criele criele son. Del Pacífico Negro*. Bogotá: Planeta Editorial Colombiana.

García de León, Antonio (2007). « La malla inconclusa. Veracruz y los circuitos comerciales lusitanos en la primera mitad del siglo XVII », In, Antonio Ibarra y Guillermina del Valle Pavón (coord.), *Redes sociales e instituciones comerciales en el imperio español, siglos XVII a XIX*, México: Instituto Mora: UNAM, pp. 41-84.

Gilroy, Paul (2010). *L'Atlantique Noire: Modernité et double conscience*. Paris: Editions Amsterdam.

Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel (1993). *La conjura de los negros: cuentos de la tradición oral afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Chilpancingo de los Bravos, México: Universidad Autónoma de Guerrero, Instituto de Investigación Científica.

Herskovits, Melville (1966). *L'héritage du Noir: mythe et réalités*, Paris: Présence Africaine.

Heywood, Linda (2009). « Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures », In, Linda Hewood (edtor), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 91-116.

Juárez Huet, Nahayeilli Beatriz (2014). *Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. México: Ciesas, Veracruz: Colmich.

Lienhard, Martin (2001). *Le discours des esclaves de l'Afrique à l'Amérique latine: Kongo, Angola, Brésil, Caraïbes*. Paris: L'Harmattan.

Loembe, Gervais (2005). *Parlons Vili: langue et culture de Loango*. Paris: L'Harmattan.

Marcus, George (2010). « Ethnographie du/dans le système monde. L'émergence d'une ethnographie multisituée », In Cefaï Daniel, *L'engagement ethnographique*, EHESS, Paris, p.371- 395.

Martínez Montiel, Luz María (1997). *Presencia africana en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares.

Martínez, José Luis (1999). *Pasajeros de indias: viajes trasatlánticos en el siglo XVI*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Mayissé, Christian (2013). « Juger par l'invisible, réponse alternative à la justice pénale: anthropologie des rites et des croyances judiciaires au Gabon ». Thèse de Doctorat en Anthropologie. Université Lumière Lyon 2.

Merediz, Eyda y Gerassi Navarro, Nina (2009). "Introducción: Confluencias de lo transatlántico y lo latinoamericano", *Revista Iberoamericana*, Vol.LXXV, Núm. 228, p. 605- 636.

Mebame Zomo, Maixant (2010). "Croisements des terrains culturels et construction des savoirs anthropologiques", *Revue Gabonaise de sociologie*, n^o3, p. 151-177.

Minko Mvé, Bernadin (2003). *Gabon entre tradition et post-modernité. Dynamique des structures d'accueil chez les Fang du Gabon*. Paris: L'Harmattan.

Modeano, Gabriel (1988). "El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero. Situación actual y necesidades de su investigación", *Anales de Antropología Universidad Autónoma de México*, 25 (1), p. 283-296.

Mudimbe, Vumbi (1988). *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge, Etats-Unis d'Amérique*, Indianapolis (Ind.): Indiana university press; London: James Currey.

Nkoghe, Stéphanie (2008). *Éléments d'anthropologie gabonaise: méthode, collecte, oralité, cuisine, portage, bwiti, esclavage, sorcellerie, parenté*. [Faltan el lugar de publicación y la casa editorial. También hay que poner el resto del título en letras cursivas.]

Ngou-Mvé, Nicolas (2005). "Historia de la población negra en México: necesidad de un enfoque triangular", *In Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Ethel Correa y Maria Elisa Velazquez comp, 39-63. México: INAH.

Ngou-Mvé, Nicolas (2008). *Combats et victoires des esclaves bantú au Mexique (XVIe-XVIIe siècles)*. Libreville: Edicera.

N'nah Metegue, Nicolas (1994). *Histoire de la formation du peuple gabonais et de sa lutte contre la domination coloniale (1839-1960)*. Thèse de doctorat. Histoire. Université Panthéon Sorbonne Paris.

O'gorman, Edmundo (1977). *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ondo, Placide (2006). « Rhétorique et pratique du terrain. Récit des conditions d'enquête à Libreville au Gabon », *Cahiers d'études africaines*, 3 (183), p. 597-614.

Ortega, Julio (2008). « Introducción. Posteoría y estudios trasatlánticos », *In*, Ortega, Julio y Celia del Palacio, eds. *México Transatlántico*. México: Universidad de Guadalajara / Fondo de Cultura Económica, pp.9-24.

Palmer, Colin (1976). *Slaves of the white god: Blacks in Mexico. 1570-1650*. London: Harvard University Press.

Reynard, Robert (1955). « Recherches sur la présence portugaise au Gabon », *In*, *Bulletin hispanique*, 57 (4), pp. 415-416.

Ribeiro, Gustavo Lins et Escobar, Arturo (2008). "Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder", *In*, *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Ribeiro, Gustavo Lins et Escobar, Arturo (ed), pp. 11-42.

Sansone, Livio (2010). « Introduction » *In* Sansone, Livio, Soumoni, Elisée et Barry, Boubacar (dir), *La construction des identités noires. Entre Afrique et Amériques*. Paris: Karthala.

Sansone, Livion Soumoni, Elisée et Barry, Boubacar (2010). *La construction des identités noires. Entre Afrique et Amériques*. Paris : Karthala.

Tchak, Sami (2008). *Filles de México*. Paris: Mercure de France.

Tonda, Joseph (2005). *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique Centrale, Gabon, Congo*. Paris: Karthala.

Verdesio, Gustavo (2011). "El sentido de un océano: el estatus ontológico y epistemológico del Atlántico en el estudio del imperialismo ecológico y económico europeos", In, Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (Eds), *Estudios transatlánticos postcoloniales. II. Mito, archivo, disciplina: cartografías culturales*, Barcelona y México: Anthropos y UAM, pp. 227-258.

Wheat, David (2011). "García Mendes Castelo Branco, Fidalgo de Angola y mercader de esclavos en Veracruz y en el Caribe a principios del siglo XVII" in Velázquez, María Elisa (cord). *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, p. 85-107.