



Boletín Antropológico
ISSN: 2542-3304
boletinantropologico.ula@gmail.com
Universidad de los Andes
Venezuela

ENTRE LA VALORACIÓN DE LA HERENCIA Y LAS DEMANDAS POR EL PRESENTE Y EL FUTURO: REFLEXIONES EN TORNO A LAS ETNICIDADES NEGRAS O AFRO- DESCENDIENTES EN AMÉRICA

Izard Martínez, Gabriel

ENTRE LA VALORACIÓN DE LA HERENCIA Y LAS DEMANDAS POR EL PRESENTE Y EL FUTURO:
REFLEXIONES EN TORNO A LAS ETNICIDADES NEGRAS O AFRO-DESCENDIENTES EN AMÉRICA

Boletín Antropológico, vol. 36, núm. 95, 2018

Universidad de los Andes, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71256133005>

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Internacional.

ENTRE LA VALORACIÓN DE LA HERENCIA Y LAS DEMANDAS POR EL PRESENTE Y EL FUTURO: REFLEXIONES EN TORNO A LAS ETNICIDADES NEGRAS O AFRO- DESCENDIENTES EN AMÉRICA

BETWEEN THE VALUATION OF INHERITANCE
AND DEMANDS FOR THE PRESENT AND THE
FUTURE: REFLECTIONS ON BLACK OR AFRO-
DESCENDING ETHNICITIES IN AMERICA

Gabriel Izard Martínez gabrielizard@ub.edu
Universidad de Barcelona, España

Resumen: En este artículo se reflexiona sobre el papel del pasado, el presente y el futuro en procesos contemporáneos de etnicidad de tres poblaciones afro-americanas: Belice, Brasil y Venezuela. A partir del análisis de la producción de significados sobre la identidad expresados en distintos ámbitos de la vida social (las organizaciones sociales; la religión; la música y otras formas artísticas; rituales como el Carnaval), pueden observarse unas líneas comunes, así como unas especificidades, con respecto a la activación de la herencia histórica conformadora de la particularidad cultural.

Palabras clave: Afro-América, Etnicidad, Herencia, Memoria.

Abstract: This article deals with the policy of recognition that people of African descent claim in their international decade, proclaimed by the United Nations between 2015 and 2024. Beyond institutional recognition as “blacks” or “Afrodescendants”, organizations seek to legitimize identity Afro-descendant, as a political agency with greater cultural visibility in public policies and in legal mechanisms for overcoming poverty and citizen equality. The text discusses the epistemic, sociological and political considerations for self-determination of the Afro-descendant people category, which would lead to the Declaration of the Rights of Afro-Descendant Peoples, within the scope of the Decade.

Keywords: Afro-America, Ethnicity, Heritage, Memory.

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende ser una reflexión analítica sobre el papel del pasado, el presente y el futuro en procesos de etnicidad negra o afro-descendiente de tres naciones americanas: Belice, Brasil y Venezuela. El rol fundamental del pasado se muestra a través de la valoración de la herencia histórica, la activación del patrimonio cultural en aras de vencer la invisibilización y reivindicar el aporte cultural a las naciones en las que los grupos afro-americanos habitan. Mientras que el papel del presente y el futuro se hace palpable en la reivindicación de y la aspiración a la igualdad social respetando la diferencia o especificidad cultural derivada de esa misma herencia.

Boletín Antropológico, vol. 36, núm. 95,
2018

Universidad de los Andes, Venezuela

Recepción: 16/10/17
Aprobación: 07/12/16

Redalyc: [http://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=71256133005](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71256133005)

CC BY-NC-SA

Primeramente será necesario definir lo que entendemos por etnicidad. Partiendo de definiciones como la de organización social de la diferencia cultural (Barth, 1976: 15) y toma de conciencia de la pertenencia a una identidad étnica determinada (Kubik, 1994: 19-20), nos referimos a la dimensión más política, es decir relativa a las relaciones interétnicas de poder y las ideologías, de la pertenencia a unos colectivos en función de compartir un conjunto de elementos histórico-culturales. Entre esos elementos destacan una procedencia africana; unas historias de esclavitud y resistencia así como unas experiencias contemporáneas de discriminación y exclusión; unos territorios vinculados a esa historia; y unas religiones, danzas y músicas, literaturas orales y otras expresiones culturales como por ejemplo la gastronomía, y en ocasiones una lengua distintiva, también derivados de esa historia.

La etnicidad aquí analizada se inscribe en la recuperación y afirmación de la herencia perdida en los procesos coloniales y poscoloniales de invisibilización y minorización, por parte de unos grupos que, por lo que respecta a Brasil y Venezuela, escapan al modelo cultural, hegemónico y uniformizante de las Naciones-Estado latinoamericanas, basadas en la idea fundacional liberal de homogeneidad cultural amparada en las ideologías del mestizaje y la democracia racial (Freyre, 1946; Graham, 1990; Bonfil Batalla, 2000; Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003; Miller, 2004); y por lo que respecta a Belice buscan afirmar su espacio y preservar su cultura en un contexto no por marcadamente multiétnico menos sometido a identidades hegemónicas como la mestiza de habla hispana o la creole de habla homónima. Y esa etnicidad se inscribe también en las luchas por poner fin a la discriminación y exclusión históricas con el objetivo final de conseguir una integración plena a las sociedades nacionales en condiciones de igualdad y con respeto a la diferencia derivada de la especificidad étnica o histórico-cultural.

La etnicidad puede mostrarse a través de distintas vías: la movilización política, social y cultural (las organizaciones con unas actividades y unas demandas específicas), así como la tarea de investigación-acción (a través de textos, coloquios o festivales, documentales) de personas que son a la vez académicos y activistas; pero también otras vías que no por menos “explícitas” en el sentido formal del término dejan de ser expresivas y cargadas de sentido: la música y la religión por ejemplo; o algunos rituales específicos como el Carnaval, sobre todo en el caso brasileño.

El objetivo de este trabajo es analizar esos discursos sobre pasado, presente y futuro inherentes a la producción de significados que se deriva de las vías de expresión de la etnicidad referidas en el párrafo anterior. La metodología empleada para llevar a cabo ese análisis es el estudio comparativo, centrado en la mencionada relación entre pasado y presente-futuro, a partir de tres ejemplos etnográficos: la comunidad garífuna de Belice, los grupos afro-brasileños y los grupos afro-venezolanos, poblaciones con las que he realizado estancias de trabajo de campo en distintos períodos de mi carrera académica. La mirada comparativa ha de permitirnos observar una serie de caminos comunes, así como de

especificidades, que ayudarán a enriquecer nuestro conocimiento de una cuestión tan compleja como la etnicidad.

La etnicidad a la que nos referimos va más allá de la pervivencia de elementos culturales africanos y la singularidad cultural afro-americana en ámbitos como el ritual religioso, la música o la gastronomía, por ejemplo, y se fundamenta en la activación de esa pervivencia y esa singularidad para afirmar la identidad afrodescendiente. La herencia histórica y la cultura resultante son pues usada, integradas en unos discursos político-culturales de la identidad.¹

2. ETNICIDAD GARÍFUNA

El gentilicio garífuna (garínagu en plural), que aparece a finales del siglo XVIII, es una derivación de calínago (comedores de yuca), que es como los habitantes de las Antillas, llamados caribes por los europeos, se llamaban a sí mismos (Breton, 1878, citado en Gargallo, 2002: 22).

Los garífuna tienen su origen en la isla de San Vicente en las Pequeñas Antillas, donde en el siglo XVII esclavos africanos fugitivos entraron en contacto con indios caribes y adoptaron la lengua de estos últimos, por lo que fueron llamados caribes negros en la documentación colonial (Gonzalez, 1988). Durante el siglo XVIII se intensificó la presión de los ingleses para establecer en la isla una economía de plantación basada en el trabajo esclavo, lo cual dio lugar a las Guerras Caribes que terminaron con la derrota de los caribes amerindios y los caribes negros. Tras la deportación de estos últimos a las islas de la Bahía frente a la actual Honduras en 1797, los garífuna pasaron a poblar distintos enclaves en la costa caribeña de Centroamérica desde Belice hasta Nicaragua pasando por Honduras y Guatemala.

El resultado de esta historia viajera es una amalgama de elementos caribes, africanos, afro-americanos, europeos y centroamericanos que han ido evolucionando y recibiendo nuevas influencias para configurar una cultura compleja y singular. En ella destacan la lengua; la religión fundamentada en el culto a los ancestros con rituales como el dugu; la música y la danza centradas en los tambores con expresiones tradicionales como los bailes y canciones del dugu y la punta, bailada en velorios y otras fiestas; así como la alimentación basada en la yuca, el plátano, el pescado y el coco, que dan lugar por ejemplo al casabe (pan de yuca) o el hudut (plátano molido que se acompaña con pescado y leche de coco).²

Por lo que respecta a la valoración de la herencia, entre los garífuna beliceños es bien palpable la insistencia en la herencia afro-indígena, tanto en el discurso y actividades de organizaciones como por ejemplo el National Garifuna Council (NGC), creado en 1981, como en la expresividad producida por otras formas de comunicación cultural como la música.

En cuanto al NGC, el valor étnico afro-indígena es reivindicado como acervo que debe ser preservado y promovido para afirmar la especificidad en una nación marcadamente multiétnica como la beliceña, compuesta por dos grupos hegemónicos (el llamado mestizo de habla hispana y el

creole formado por los descendientes de los esclavos negros traídos por los colonos ingleses y de la mezcla de esclavos e ingleses, y hablantes del idioma homónimo que constituye la lingua franca del país junto con los idiomas oficiales inglés y español) y una serie de minorías (además de la garífuna, la indígena maya, la india asiática o East Indian, la china y la menonita).

Todas las actividades del NGC están orientadas a la afirmación de la herencia. Entre ellas hay que destacar por ejemplo la creación del Museo Garífuna en la ciudad de Dangriga, la candidatura en colaboración con el gobierno beliceño de la lengua y música garífuna a las nominaciones de Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad otorgadas por la UNESCO, y sobre todo la celebración anual del Settlement Day. El Settlement Day es un ritual de identidad en el que se teatraliza la llegada de los garífuna a Dangriga el 19 de noviembre de 1823. La dramatización, que recibe el nombre de reenactment, atrae a miles de garífuna de todos los rincones de Belice y de otras partes de Centroamérica y consiste en la llegada a la playa de unos cuantos barcos repletos de garífuna tocando tambores y cargados de hojas de yuca, cocotero y otras plantas que el grupo originario trajo hace ya casi doscientos años para plantar en estas tierras, así como de los utensilios de preparación del casabe como el exprimidor del veneno de la harina de yuca (ruguma). El casabe, una de las bases alimenticias garífunas y al mismo tiempo principal alimento ofrendado a los ancestros en el dugu, se convierte en símbolo étnico en el reenactment y en el desfile posterior, en el que carrozas decoradas con “motivos garífunas” (tambores, remos y redes de pescar, hojas de plátano y cocotero, además del ruguma) y animadas por bandas de punta-rock recorren la ciudad (Izard, 2004).

En cuanto a las otras formas de comunicación cultural, destaca la música y en concreto el papel del recién referido punta rock, género moderno que tiene gran difusión en toda el área garífuna centroamericana que consiste en una electrificación del ritmo de punta y que recibe influencias de ritmos afro-caribeños como el calypso y el soca. Intérpretes como el malogrado Andy Palacio, Titiman Flores, Isabel Flores o Penn Cayetano (autor de una canción llamada Yurumein, el nombre caribe de San Vicente), por poner sólo algunos ejemplos, difunden un mensaje de orgullo étnico basado en esa herencia. Ese mensaje es también palpable en otras formas artísticas como la pintura, donde sobresale la figura de Benjamin Nicholas y sus cuadros de temática étnica con escenas de punta, dugu, etc.; y la poesía, donde cabe subrayar la obra de Roy Cayetano con poemas como Drums of my Father, en el que apela al doble legado africano y amerindio.

Además de la herencia afro-indígena, hay también en el mundo garífuna beliceño una insistencia en el legado de resistencia anti-colonial. Multitud de grupos de música o danza, de canciones, de organizaciones culturales o de calles de poblaciones como Dangriga llevan por ejemplo el nombre de Satuyé, el héroe étnico que lideró en Yurumein la resistencia contra los ingleses en las Guerras Caribes.

La figura de Satuyé condensa el énfasis en el carácter libre, cimarrón, no esclavo de la sociedad garífuna histórica. Como dice la frase regularmente repetida por los activistas garífuna: *We were never enslaved*.

Ese pasado garífuna resultante en la cultura específica y su activación están completamente conectados con el presente y el futuro: el museo de Dangriga, la candidatura a la UNESCO, los talleres culturales, los programas de educación bilingüe, el Settlement Day,³ las canciones, las obras pictóricas y poéticas... muestran la voluntad de preservación de una cultura que es concebida como amenazada y en peligro de extinción, sobre todo por lo que respecta a la lengua en un país donde el inglés, el español y el creole son hegemónicos, y de difusión hacia las generaciones futuras y hacia el mundo.

3. ETNICIDAD AFRO-BRASILEÑA

En Brasil, por lo que respecta a la valoración de la herencia, la religión es el elemento cultural más activado. En este sentido, los distintos cultos afrobrasileños surgidos del universo de creencias que trajeron los esclavos, especialmente el Candomblé de la región de Bahía de raíz yoruba pero también otros como el Tambor de Mina o la Macumba,⁴ han sido siempre considerados como el mayor activo del legado africano.⁵

Y a la religión la acompaña la música, terreno en el que cabe destacar las tradiciones musicales afro-bahianas de los batuques vinculadas al Candomblé. La fuerza del binomio religión música es muy palpable en el ritual del Carnaval bahiano, ámbito enfáticamente performativo, de escenificación coreográfica de una identidad grupal a través de elementos simbólicos (los temas elegidos, los disfraces y las músicas acordes a ese tema). En el Carnaval los blocos, asociaciones culturales y recreativas de jóvenes negros, han tomado protagonismo en la introducción de temas afro-brasileños, y también pan-africanos, en la fiesta. Aunque la “africanización” del Carnaval se remonta a finales del siglo XIX, cuando los afoxés y clubes africanos inspirados en los antiguos cortejos del Rey Congo y nacidos en los terreiros (espacios de culto) de Candomblé escenificaban cuestiones africanas y del mismo candomblé, los blocos contemporáneos han dado un nuevo impulso a la dimensión afro-brasileña y pan-africana del ritual (Cunha 1998; Agier 2000). De entre ellos destacan Ilê Aiyê (Patria Eterna en lengua yoruba), fundado en 1974 y caracterizado por la incorporación al Carnaval de elementos y pasos rituales del Candomblé; Olodum (nombre derivado de la deidad yoruba y del Candomblé Olodumaré), fundado en 1979 y famoso por sus batucadas semanales en el Pelourinho (el centro histórico de Salvador); y Afro-Muzenza (palabra de raíz bantú que podría significar iniciado), fundado en 1981 y caracterizado por la incorporación al Carnaval de un símbolo afro-americano mundial como Bob Marley y su música reggae. La re-africanización del Carnaval, por otra parte, ha llevado a la proliferación de nuevos ritmos musicales de fusión como el samba-reggae

o los agrupados bajo el concepto de música axé, en referencia al concepto relativo a la energía positiva proveniente del candomblé.

El panorama musical afro-bahiano es muy rico y extenso, pero hay algunos nombres propios que merecen ser destacados: Carlinhos Brown y Mateus Aleluia, protagonistas junto al malogrado pianista afro-cubano Bebo Valdés de la película documental *El milagro de Candeal* (F. Trueba, 2004), que presenta un excelente panorama de todo lo que estamos comentando aquí; Virginia Rodrigues y su canto de inspiración religiosa; o Gilberto Gil, ex ministro de cultura brasileño y autor entre muchas otras de la canción “Lune de Gorée” en referencia a ese lugar de memoria afro-americano.

Los temas tratados por cada bloco en el Carnaval pueden ser muy variados: además del Candomblé introducido por Ilê Aiyê o la capoeira, ⁶ están por ejemplo los “faraones negros” egipcios, ⁷ los guerreros zulúes que desafiaron al colonialismo británico en el África austral, la religión afro-céntrica Rastafari surgida en Jamaica, o los cimarrones del quilombo (vocablo angoleño utilizado en la América portuguesa, junto al de mocambo, para referirse a las comunidades de esclavos fugitivos que en otros lugares de América eran llamadas palenques, cumbes o rochelas) de Palmares liderados por Zumbi en el siglo XVII.

Conviene detenerse en la cuestión del quilombo, que constituye un ejemplo importantísimo de activación de una memoria histórica afirmadora de la resistencia africana y negra anti-esclavista y anti-colonial. En el caso de Palmares se yuxtaponen las dos herencias, la africana y la resistente anti-esclavista, pues es visto como una sociedad africana, más concretamente angoleña. Aunque la utilización de Palmares como símbolo de resistencia es un fenómeno significativo a partir de la década de 1970, hay algunos antecedentes en el primer tercio del siglo XX, como la creación en 1927 del Centro Cívico Palmares. En esa época surgieron los primeros periódicos brasileños pan-africanistas, como *O Menelick* en 1915, *O clarim da Alvorada* en 1924 y *A voz da raça*, órgano del Frente Negro Brasileño, en 1933 (Ralston 1987). Las organizaciones negras brasileñas tuvieron un papel destacado en el panorama revolucionario del país en la década de 1970, como por ejemplo el Movimiento Negro Unificado de alcance nacional, y aportaron un aspecto significativo a ese panorama con la afirmación del elemento resistente africano y afro-brasileño centrado en la valoración del quilombo como referente histórico de lucha anti-esclavista, anti-colonial y africanista. El quilombo de Palmares, la más grande aventura cimarrona del Brasil y uno de los episodios más significativos de la historia afro-americana, adquirió una relevancia especial, hasta el punto de que distintas organizaciones negras reclamaron que el 20 de Noviembre, día de la muerte del dirigente palmarino Zumbi en 1695 fuera declarado fiesta nacional (Día Nacional de la Conciencia Negra) en oposición al 13 de mayo, día de la abolición de la esclavitud en 1888. Una fecha que simbolizaba la resistencia activa de los africanos y afro-brasileños a la esclavitud era evidentemente más valorada que la otra, efemerizada desde el poder y concebida como una

concesión del sistema esclavista, como un proceso «blanco» ajeno a la voluntad afro-brasileña (Izard, 2002).

Este sentir está patente por ejemplo en la obra del escritor Abdias do Nascimento, que acuñó en la década de 1980 el concepto político de quilombismo como ideario liberador y panafricanista (Nascimento 1980). El cineasta Carlos Diegues llevó al cine la idea de Palmares como sociedad utópica y alternativa en su película *Quilombo* (1984), con banda sonora del citado Gilberto Gil. El término quilombo y el de Palmares serán una constante en las últimas décadas en la denominación de un sinfín de organizaciones sociales.

El concepto de quilombo se convierte entonces en un referente del pasado para las luchas del presente, encaradas a terminar con la exclusión social y la discriminación racial de carácter histórico, heredadas de la esclavitud. En este último aspecto cabe subrayar todas las recientes iniciativas legislativas como la ley contra el racismo, o las demandas de políticas públicas de discriminación positiva para enfrentar esa exclusión histórica en un contexto percibido como de “falsa democracia racial” (Bernardino, 2002).

Le herencia quilombola (gentilicio relativo al quilombo) pervive en el presente no sólo como referente simbólico del pasado, sino también en las reivindicaciones territoriales de las numerosas comunidades de descendientes de cimarrones que se encuentran por toda la geografía brasileña. Esas comunidades, al igual que por ejemplo en Colombia, han aparecido con fuerza en la escena política con las leyes (el artículo 68 brasileño de 1988, la Ley 70 colombiana de 1993) que garantizan la propiedad colectiva de sus territorios, junto con los de las comunidades indígenas, amenazados por agentes externos como las compañías mineras o petroleras, las hidroeléctricas o las haciendas ganaderas. Su respuesta se ha expresado en la forma de movimientos sociales que plantean no sólo una herencia cultural sino también una ecología alternativa basada en el uso ancestral racional y sustentable de los recursos, orientado al beneficio local y comunitario sin agotar los frutos de la naturaleza.

En Brasil, el quilombo pervive pues doblemente en el presente y en la visión de futuro: en las comunidades contemporáneas de descendientes de cimarrones (los remanescientes quilombolas, como son conocidos en el panorama de movilización social y política brasileño), y como referente de espacio rebelde y libertario de resistencia anti-esclavista y africanidad para las luchas actuales contra la exclusión y la discriminación. En este segundo sentido el quilombo va de la mano con otros aspectos como las religiones (que pueden ser consideradas a su vez como un cimarronaje cultural, pues el mundo espiritual del esclavo se convirtió en un ámbito colectivo de libertad y de cohesión social en un ambiente deshumanizante y opresivo, en un refugio en el que compartía con sus semejantes creencias y valores) o la música afro-brasileñas, para convertirse en ejes del discurso de afirmación étnica de la población negra en Brasil.

4. ETNICIDAD AFRO-VENEZOLANA

En Venezuela, por lo que respecta a la valoración de la herencia, también la religión y la música son los principales elementos del legado que son activados.

Es precisamente la música, especialmente la de tambor, el elemento cultural más distintivo de la afro-venezolanidad contemporánea. Música que está estrechamente relacionada, en muchas ocasiones, con los universos religiosos propios de las regiones históricas afro-venezolanas como el culto a San Juan en Barlovento, el litoral central, Yaracuy y los valles del Tuy; el culto a San Benito en el sur del Lago de Maracaibo; a San Pedro en Guatire en el estado Miranda; y la celebración de Corpus Christi con las fiestas de diablos en los valles del Tuy y la población costera de Chuao (Ascencio, 1976; Bracho, 2005; Chacón, 1979; Liscano, 1950 y 1973). Estas celebraciones, organizadas por cofradías originadas en la época colonial, muestran la recreación que los esclavos hicieron del catolicismo impuesto por la Iglesia, al dotar de un nuevo significado a esas figuras y fechas sagradas.

Más allá de la expresión cultural en las manifestaciones musicales y religiosas antes mencionadas, la identidad afro-venezolana tiene una vertiente política en la actividad de varias organizaciones sociales que desarrollan su acción desde hace varias décadas. Ambas vertientes de la identidad, la cultural y la política, están estrechamente relacionadas, pues desde sus inicios los movimientos negros venezolanos han tenido como una de sus principales preocupaciones la labor de rescate de la tradición religiosa y musical y han afirmado la especificidad a través de ella. A finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, este panorama giraba alrededor de grupos musicales afro-venezolanos afincados en los barrios populares caraqueños como Madera y Un Solo Pueblo (García, 2002).

A partir de la década de 1980 aparece una personalidad en la que conviene que nos detengamos, pues hay que tener en cuenta el valor de la individualidad que se deriva de unas dinámicas colectivas y a su vez influye en ellas. Además ilustra perfectamente el paso de la identidad étnica al discurso de la etnicidad que aquí estamos analizando, así como la estrecha vinculación entre la academia y el compromiso militante. Se trata de Jesús “Chucho” García, historiador, activista y músico, impulsor en las décadas de 1980 y 1990 de organizaciones como el Taller de Información y Documentación de la Cultura Afro-venezolana y la Fundación Afro-América, orientadas a la valorización de la propia herencia histórico-cultural, mediante por ejemplo la divulgación del trabajo de músicos tradicionales de las comunidades afro-venezolanas. Jesús “Chucho” García es de Barlovento en el estado Miranda, una de las principales regiones afro-venezolanas en la que, al igual que en otras áreas como los valles de Aragua, la costa carabobeña y el estado Vargas, se ubicaban en la época colonial las haciendas de cacao trabajadas por esclavos y se fueron configurando unas culturas distintivas que tenían y siguen teniendo en la religión y la música sus máximas expresiones. Su película “Salto al Atlántico” (1988), realizada conjuntamente con María Eugenia

Esparragoza, documenta un viaje al Congo para mostrar la afinidad entre los tambores y las danzas afro-venezolanos y los africanos, así como el origen africano de otras expresiones culturales afro-venezolanas en la gastronomía, el peinado, la medicina tradicional, el lenguaje...⁹

Además de la música y la religión, las organizaciones afro-venezolanas también han hecho y hacen insistencia en la recuperación de la memoria de la resistencia anti-esclavista. Esa resistencia histórica, que cristalizó en las rebeliones negras como por ejemplo la encabezada por el Negro Miguel en 1553 en Buría o por José Leonardo Chirino en 1795 en Coro, y en el establecimiento de comunidades de cimarrones como la de Guillermo Rivas en el siglo XVIII en Barlovento, es subrayada como elemento fundamental de la identidad por diversas organizaciones, algunas de las cuales retoman, en un proceso de lectura contemporánea del pasado, el nombre que recibieron en Venezuela las cimarroneras en la época colonial: cumbe, como por ejemplo el grupo Cumbe de Mujeres Afro-venezolanas o el órgano de difusión de la Fundación Afro-América Cumbe Cimarrón. En este sentido, también en Venezuela, como en Brasil y en el área garífuna, el cimarronaje se convierte en un referente histórico fundamental, y el cumbe adquiere una significación especial contemporánea como espacio de resistencia negra.

La presión de los movimientos afro-venezolanos es la que ha llevado además a la declaración del 10 de mayo, día del alzamiento de Chirino, como fecha de celebración oficial anual de la Afro-venezolanidad, o al nombramiento de la comunidad barloventeña de Mango de Ocoyta, sede histórica del cumbe de Guillermo Rivas, como Patrimonio de la Nación.

Siguiendo con la conexión pasado-presente-futuro, en Venezuela son muy visibles, como en Brasil, las reivindicaciones contra la discriminación racial derivada de la exclusión histórica. Como también se observa en otras áreas afro-americanas, esa exclusión histórica es vista como la causa de la situación actual de pobreza y los bajos índices de desarrollo y bienestar (mortalidad infantil, tasa de escolaridad, de desempleo o subempleo...), lo cual ha llevado a las reivindicaciones recientes de incluir la “variable étnica afro-descendiente” en los censos nacionales. La reivindicación, que tiene su origen en una recomendación de la Cumbre de las Naciones Unidas contra el Racismo y la Discriminación Racial celebrada en la ciudad surafricana de Durban en 2001, obedecía por una parte a la voluntad de incidir en la autoconcientización de los afro-descendientes como grupo diferenciado; y por otra a la voluntad de mostrar cuantitativamente los indicadores socio-económicos de la población afro-venezolana con miras a poder impulsar las políticas públicas de desarrollo.

En este contexto son también destacables, como en Brasil, las iniciativas legislativas para enfrentar esa exclusión histórica: la inclusión de los valores y aportes afro-venezolanos a la reciente Ley Orgánica de Educación; la propuesta de una Ley Orgánica contra la Discriminación Racial, redactada por iniciativa de la Red de Organizaciones Afro-venezolanas (ROA); o la creación de una Oficina de Enlace con las Comunidades Afrodescendientes en el Ministerio de Cultura (Izard, 2013).

5. DISCURSOS COMUNES Y ESPECÍFICOS

El repaso a los tres procesos de etnicidad nos muestra primeramente la especificidad garífuna: en ese caso la herencia activada es el mestizaje afro-indígena, y San Vicente o Yurumein, a veces más que África, se convierte en la “Madre Patria”. No obstante, eso no quita que los garífuna compartan esa herencia con la valoración afro-descendiente, como ilustran personalidades como la del citado músico Penn Cayetano (autor de la referida canción Yurumein y a la vez rastafari) o el poema de Roy Cayetano Drums of my Father.

Una vez constatada la especificidad garífuna,¹⁰ conviene observar una serie de elementos comunes:

1-La insistencia en la memoria africana, con la voluntad de visibilizar, valorar y recuperar, no sólo una historia considerada olvidada o negada, sino una presencia continuada de los elementos culturales africanos. Más allá de la vivencia de esa matriz en las prácticas religiosas o musicales, hay también una insistencia explícita, un discurso observable en las actividades y reivindicaciones de los académicos-activistas y las organizaciones sociales, así como en los rituales como el Carnaval y las expresiones musicales y/o visuales.

En este aspecto es fundamental el concepto de diáspora, como categoría analítica y como elemento discursivo de los propios protagonistas.

El término diáspora procede del griego diasperien (-dia: del otro lado, más allá de; -sperien: sembrar semillas), y fue usado por primera vez alrededor del siglo III AC en referencia a la comunidad helénica judía de Alejandría (Brazier y Mannur 2003: 1). Desde una perspectiva académica, se usa para hacer referencia a los grupos étnicos que han sido desplazados de su lugar de origen a través de la migración, el exilio o el traslado forzoso y se reubican en otro territorio. Las comunidades diaspóricas tienen además como una de sus principales características el hecho de cimentar su identidad a partir del territorio primigenio.

Cuando se habla de diáspora africana o afro-americana se hace referencia a tres elementos fundamentales: el traslado forzoso de millones de africanos al Nuevo Mundo a consecuencia de la trata de esclavos; la conformación de unas culturas afroamericanas a partir de la reelaboración de las culturas africanas y su combinación con las culturas europeas e indígenas americanas; y la emergencia de identidades culturales e ideologías políticas basadas en el origen africano y la herencia compartida.

El concepto de la diáspora africana se introdujo en el mundo académico en 1965 en Tanzania durante el Congreso de Historiadores Africanos en el que participaron autores de ambos márgenes del océano (Harris 1993), aunque los antecedentes, es decir la idea de estudiar esas conexiones atlánticas sin emplear todavía el término diáspora, se remontan al siglo XIX. A partir de entonces y hasta nuestros días, son innumerables los estudios desarrollados en encuentros académicos intercontinentales y departamentos universitarios dedicados a los estudios afro-americanos, fundamentalmente en los Estados Unidos y el Caribe, pero también en

Brasil y otros lugares de América Latina y en África, sobre las relaciones históricas y culturales entre las dos orillas del Atlántico.

Pero la diáspora no es únicamente una categoría analítica basada en una experiencia histórica. Es también una ideología y una etnicidad basadas en esa experiencia histórica. En este sentido, el término es utilizado ampliamente por organizaciones y movimientos sociales y culturales que enfatizan la herencia africana como común denominador de los grupos negros del continente, lo cual ha llevado también a la creciente difusión del término “afrodescendiente”. Este vocablo tomó fuerza en las reuniones continentales preparatorias de la citada Conferencia de Durban en la que participaron instituciones gubernamentales, organizaciones sociales y académicos vinculados a estas últimas (Rodríguez 2004).

La idea de diáspora, tanto en Norteamérica como en el Caribe y América Latina, está pues íntimamente asociada a la noción de una herencia y una experiencia históricas comunes, y por tanto a una memoria colectiva y unas afinidades, sensibilidades y solidaridades compartidas, lo cual lleva a remarcar los lazos y restaurar las identidades perdidas. Por ello la diáspora no es sólo, o no tanto, una condición o un estado como una recuperación de identidad constantemente re-imaginada y re-inventada (Fabre y Benesch 2004: XIV).

2-En conexión con la memoria africana, es también remarcable la insistencia en la historia resistente anti-esclavista, que permite hablar de una memoria de la resistencia: la cultura garífuna en general entendida como cimarrona; figuras heroicas y episodios como Satuyé, Palmares y Zumbi, Chirino, el Negro Miguel y Mango de Ocoyta... todo ello conforma un panorama de activación de esa historia como referente de las luchas del presente contra la exclusión, la invisibilización y la dominación.

3-Esa exclusión, invisibilización, dominación, patentes en la discriminación racial, las amenazas sobre los territorios cimarrones y los bajos índices de desarrollo, son pensadas como resultado de esa historia de opresión, y existe la conciencia de que deben ser vencidas mediante la valoración de la especificidad cultural (basada en el legado africano o afro-indígena) y las luchas y reivindicaciones que permitan vivir la diferencia en igualdad, para las cuales el pasado sirve como referente.

Cabe señalar que en el caso garífuna, las luchas por erradicar la discriminación y la exclusión partiendo de la conciencia de que esa discriminación y exclusión son históricas están también muy presentes, no tanto en Belice (país “más igualitario”, donde la mayor aceptación por parte del Estado y la sociedad del mosaico étnico por un lado, y el papel preponderante del otro grupo afro, el creole, en el proceso de independencia por otro lado, generan un panorama menos racista) pero sí en territorios “más desiguales” como Honduras y Guatemala. En cuanto a este punto es destacable por ejemplo en Honduras, la Marcha de los Tambores en Tegucigalpa en 1997, organizada por organizaciones como ODECO (Organización de Desarrollo Étnico y Comunitario) OFRANEH (Organización Fraternal Negra Hondureña) para protestar por el racismo institucional y laboral y en demanda de la titulación

colectiva de tierras para evitar las amenazas externas (megaproyectos turísticos).

Todo lo anterior, y en relación al título de este artículo, nos ilustra cómo pasado, presente y futuro forman un continuo. El pasado (la herencia, el legado africano o afro-indígena y de resistencia a la esclavitud) es activado desde el presente. En este sentido es importante recordar la idea acuñada por el filósofo italiano B. Croce de que “toda historia es historia contemporánea” (Collingwood, 1996: 198), pues el pasado es rescatado y/o escrito desde el presente y sus vicisitudes.

En este caso el proceso de activación o rescate de la memoria de la herencia africana y de la resistencia a la esclavitud, es llevado a cabo por agentes alternativos y contra-hegemónicos, como son las organizaciones sociales, los activistas-académicos, los músicos y artistas, los bloques de Carnaval... Estos actores buscan recuperar el pasado invisibilizado por la Historia Oficial, es decir la que activan las instituciones oficiales como la escuela, la historiografía académica o los órganos de poder que calendarizan las efemérides, ponen nombre a las calles o erigen los monumentos.

El objetivo de esa memoria alternativa es valorar y visibilizar ese pasado africano o afro-indígena y resistente, para que sirva de referente en las luchas del presente contra la exclusión y la discriminación de raíz histórica que han de llevar a un futuro que permita vivir la diferencia, es decir la especificidad cultural derivada de la experiencia histórica, en igualdad.

7. BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michel. 2000. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Parenthèse-IRD, Marsella.
- APPELBAUM, Nancy P., MACPHERSON, Anne S. y ROSEMBLATT, Karin A. (Eds.). 2003. *Race and Nation in Modern Latin America*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- ASCENCIO, Michelle. 1976. *San Benito ¿sociedad secreta?* Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. 2005. *Capoeira: A History of an Afro-Brazilian Martial Art*. Routledge, Nueva York.
- BARTH, Fredrik. 1976. “Introducción”. En Barth, Fredrik (Ed.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. pp. 9-49.
- BASTIDE, Roger. 1986 [1960]. *Sociología de la religión*. Júcar Universidad, Madrid.
- BERNARDINO, Joaze. 2002. “Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito de Democracia Racial no Brasil”. En *Estudos Afro-Asiáticos*. Nº 2, Salvador de Bahía. pp. 247-273.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 2000. “Sobre la ideología del mestizaje”. En Valenzuela Arce, José Manuel (Ed.). *Decadencia y auge de las identidades. El Colegio de la Frontera Norte-Plaza y Valdés*, México, D.F. pp. 79-96.
- BRACHO, José. 2005. *Chimbánguele: paradigma del cimarronaje cultural en Venezuela*. Consejo Nacional de la Cultura, Caracas.

- BRAZIEL, Jana Evans y MANNUR, Anita. 2003. "Introduction: Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies". En Braziel, Jana Evans y Mannur, Anita (Eds.). *Theorizing Diaspora: A Reader*. Blackwell, Malden, Mass. pp. 1-22.
- BRETON, Raymond. 1878. *Grammaire caraïbe*, composée par le R.P. Raymond Breton, suivie du catéchisme caraïbe. L.Adam y Ch. Leclerc, París.
- CARNEIRO, Edison. 1948. *Candomblés da Bahia*. Editora do Museu do Estado da Bahia, Salvador de Bahía.
- CHACÓN, Alfredo. 1979. *Curiepe*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- COLLINGWOOD, Robin George. 1996 [1946]. *Idea de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CUNHA, Olivia Maria Gomes da. 1998. "Black Movements and the 'Politics of Identity' in Brazil". En Alvarez, Sonia E., Dagnino, Evelyn y Escobar, Arturo (Eds.). *Cultures of Politics. Politics of Cultures*. Westview Press, Boulder, Co. pp. 220-251.
- FABRE, Geneviève y BENESCH, Klaus. 2004. "Introduction. The Concept of African Diaspora(s): A Critical Reassessment". En Fabre, Geneviève y Benesch, Klaus (Eds.). *African Diasporas in the New and Old Worlds. Consciousness and Imagination*. Rodopi, Amsterdam. pp. XIII-XXI.
- FREYRE, Gilberto. 1946. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. José Olympio, São Paulo.
- GARCÍA, Illia. 2002. Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas. En Mato, Daniel (Comp.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas. pp. 133-143.
- GARGALLO, Francesca. 2002. *Garífuna Garínagu, Caribe*. Siglo XXI, México.
- GONZALEZ, Nancie L. 1988. *Sojourners of the Caribbean. Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*. University of Illinois Press, Urbana, Il.
- GRAHAM, Richard (Ed.). 1990. *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. University of Texas Press, Austin.
- HARRIS, Joseph E. 1993. "Introduction". En Harris, Joseph E. (Ed.). *Global Dimensions of the African Diaspora*. Howard University Press, Washington, D.C. pp. 3-10.
- IZARD, Gabriel. 2002. "El cimarronaje como símbolo étnico en los movimientos sociales afrobrasileños". En *Boletín Americanista*. N° 52, Barcelona. pp. 123-143.
- IZARD, Gabriel. 2004. "Herencia y etnicidad entre los garífuna de Belice". En *Revista Mexicana del Caribe*. N° 17, México. pp. 95-127.
- IZARD, Gabriel. 2013. "Del olvido a la memoria y la presencia: estrategias de visibilización de los movimientos sociales afro-venezolanos". En *Humania del Sur*. N° 14, Mérida. pp. 121-133.
- KUBIK, Gerhard. 1994. "Ethnicity, Cultural Identity, and the Psychology of Culture Contact". En Béhague, Gerard H. (Ed.). *Music and Black Ethnicity. The Caribbean and South America*. University of Miami. Coral Gables, Fl. pp. 17-46.
- LISCANO, Juan. 1950. *Folklore y cultura*. Ávila Gráfica, Caracas. 1973. *La fiesta de San Juan el Bautista*. Monte Ávila, Caracas.

- MILLER, Marilyn Grace. 2004. *Rise and Fall of the Cosmic Race. The Cult of Mestizaje*. University of Texas Press, Austin.
- MINTZ, Sidney. 1974. *Caribbean Transformations*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1980. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Vozes, Petrópolis.
- RALSTON, R.D. 1987. "África y el Nuevo Mundo". En *Historia General de África*, t. VII. Tecnos/UNESCO, Madrid.
- RODRÍGUEZ, Romero J. 2004. "Entramos negros; salimos afrodescendientes". En *Futuros*. Nº 5, México. Disponible en http://www.revistafuturos.info/futuros_5/afro_1.htm [Recuperado el 18 de abril de 2014].

Notas

1. Como afirmara Sidney Mintz, "la cultura tiene 'vida' porque su contenido sirve como recurso para los que la emplean, encarnan y cambian" (1974: 19).
2. Estos cinco elementos (lengua, religión, música, danza y alimentación) funcionan como delimitadores étnicos en el sentido de que son asumidos como definidores por las organizaciones sociales como el National Garifuna Council beliceño, de la que hablaremos a continuación, según se desprende de sus estatutos.
3. El NGC desarrolla otras actividades como son la organización de encuentros científicos, festivales y talleres culturales sobre distintos aspectos de la cultura garífuna; la publicación de libros en garífuna y sobre la cultura garífuna; o la coordinación con el Ministerio de Educación para contratar maestros itinerantes que enseñen la lengua garífuna en las escuelas.
4. La bibliografía sobre las religiones afro-brasileñas es extensísima, pero cabe destacar las obras clásicas de Carneiro 1948 y Bastide 1986.
5. En el caso del Candomblé de la región nordestina de Bahía, una de las más importantes religiones de raíz africana del continente, ese activo ha traspasado las fronteras y se ha convertido en un referente de la identidad afro-céntrica en los Estados Unidos de América y en el Caribe, como ilustra por ejemplo el hecho de que Salvador de Bahía y sus rituales de Candomblé sean un destino primordial en los circuitos del turismo afro-céntrico "de raíces" (el llamado roots tourism) orientado también a los enclaves esclavistas de la costa africana (Elmina y Cape Coast en Ghana, Gorée en Senegal...).
6. Al tiempo que el Carnaval, también en las décadas de 1970 y 1980 la capoeira, el arte marcial que se hizo popular en el siglo XIX en las favelas afro-brasileñas que se desarrollaban en ese momento, fue "re-africanizada" por grupos que buscaban recuperar su carácter previo a lo que era visto como un proceso hegemónico (blanco, del Estado) de des-africanización y conversión en deporte nacional transétnico, y recuperaron por ejemplo la capoeira Angola (Assunção 2005).
7. El tema egipcio es muy importante en el imaginario afro-céntrico desde que el historiador senegalés Cheikh-Anta-Diop reivindicara en la década de 1950 el carácter negro-africano de la civilización de los faraones.
8. El Frente Negro Brasileño constituye, junto con el Partido Independiente de Color cubano (1908-1912), uno de los pocos ejemplos de partido político negro en América Latina.
9. Un ejemplo de esa voluntad de recuperar la memoria africana está en la canción final de la película, compuesta por el propio "Chucho": Hoy he regresado a ti, malembe [Palabra congoleña, usada también en Venezuela en las tonadas a San Juan, que significa "suavemente", "lentamente"]/Como nieto

del retorno, malembe/Para buscar en tu entorno, malembe/La historia que perdí.”

10. El mestizaje cultural y la etnicidad afro-indígena garífuna tiene un paralelismo continental en los grupos de seminole negros originados en la Florida colonial que hoy habitan partes de Oklahoma y Texas en los Estados Unidos de América y Coahuila en México