

Christina A. Sue /
Tanya Golash-Boza

Resumen: Mediante un análisis de las experiencias de los miembros de la llamada diáspora africana en México y Perú, se contraría acepciones fundamentales incluidas en la literatura generada. Se problematiza la asunción de que los individuos de una diáspora compartirán una identidad común o mantendrán una conciencia diaspórica. Asimismo, se contraría la idea de una relación lineal entre la memoria de la esclavitud, la comprensión de los antecedentes ancestrales y la construcción de la identidad racial. Fuerzas como la urbanización y la globalización o, incluso, la exposición a la diáspora más amplia, no conducen automáticamente a una conciencia diaspórica.

Palabras clave: negritud, diáspora africana, identidad, México, Perú.

Abstract: Through an analysis of the experiences of the members of the so-called African diaspora in Mexico and Peru, fundamental meanings included in the generated literature are contradicted. The assumption that individuals in a diaspora will share a common identity or maintain a diasporic consciousness is questioned. Likewise, the idea of a linear relationship between the memory of slavery, the understanding of ancestral antecedents, and the construction of racial identity is contradicted. Forces such as urbanization and globalization, or even exposure to the broader diaspora, do not automatically lead to diasporic consciousness.

Keywords: blackness, African diaspora, identity, Mexico, Peru.

Negritud en Mestizoamérica: los casos de México y Perú

Blackness in Mestizo America:
The Cases of Mexico and Peru

Desde fines de la década de 1980 ha habido un creciente interés a nivel internacional respecto a la diáspora, dando lugar a debates dentro de este naciente campo de investigación (Brubaker, 2005). A los estudiosos de la diáspora se les ha dificultado abordar las complicadas cuestiones de cómo definir, cómo entender dicha experiencia, y si podemos hablar o no sobre la misma en un sentido unificado. En este artículo, a través de un análisis de las experiencias de los miembros de la, así llamada, diáspora africana en México y Perú, contribuimos a estos debates, contrariando una serie de acepciones fundamentales incluidas en parte de la literatura generada. Problematicamos la asunción de que los individuos de una diáspora compartirán una identidad común o mantendrán una conciencia diaspórica. Además, contrariamos la idea de una relación lineal entre la memoria de la esclavitud, la comprensión de los antecedentes ancestrales y la construcción de la identidad racial. Finalmente, mantenemos que fuerzas tales como la urbanización y la globalización o, incluso, la exposición a la diáspora más amplia, no conducen automáticamente a una conciencia diaspórica.

Nos basamos en datos cualitativos para abordar la relación entre esclavitud, ancestralidad racial e identidad racial en poblaciones de ascendencia africana de México y Perú. Nos preguntamos: ¿cómo mexicanos y peruanos de ascendencia africana construyen sus nociones de esclavitud, ancestralidad e identidades contemporáneas, y cómo se entienden dichas construcciones con relación a una diáspora africana? En las siguientes secciones abordamos la literatura relevante y discutimos nuestra selección de los casos de México y Perú. Posteriormente proporcionamos breves antecedentes de cada caso, discutimos nuestro enfoque metodológico y presentamos nuestros hallazgos.

¹ Este artículo se publicó originalmente como: Christina Sue and Tanya Golash Boza (2009), "Blackness in Mestizo America: The Cases of Mexico and Peru", *Latino(a) Research Review*, vol. 7, núm. 1-2, pp. 30-58. La presente traducción, aprobada por las autoras, estuvo a cargo de Minerva Oropeza Escobar, investigadora del CIESAS-Golfo. <es-mioro@yahoo.com.mx>.

Postulado: 16-01-2020
Aceptado: 19-03-2020

Panorama teórico

Dentro de la literatura de la diáspora, existe una controversia respecto a la mejor manera de definir ésta y cómo determinar quién califica como miembro de una diáspora particular. Conceptualizaciones prominentes se centran en la dispersión espacial o en la orientación a un lugar común de procedencia (Brubaker, 2005). La definición de la dispersión es más comúnmente usada por académicos (Brown, 2006), muchos de los cuales buscan descubrir una línea unificadora o experiencia colectiva entre individuos de una cierta diáspora. Los críticos argumentan que esta definición es sumamente expansiva y tiene escaso poder analítico para captar una experiencia directa (Brubaker, 2005). Además, les preocupa que un eje basado en los aspectos comunes entre poblaciones de origen africano soslaye importantes diferencias (Campt, 2006; Lewis, 2000; Yelvington, 2006).

En décadas recientes se han generado escritos académicos sustanciales sobre la diáspora africana en Latinoamérica.² Sin embargo, las amplias definiciones de la diáspora han oscurecido la gama de experiencias e identidades de los individuos de ascendencia africana en esta región.

Hablar de lo que significa ser “negro” en Latinoamérica contemporánea, usualmente implica hacer generalizaciones inválidas respecto a la población de una vasta y variada región. Como Hoffman (2006), somos cautelosas de imponer categorías que asumen una identidad negra o experiencia común. Por lo tanto, nos centramos en definiciones “fuertes” de diáspora (por ejemplo, la orientación a un lugar de residencia) que enfatizan la diáspora como una forma social (Brubaker, 2005). A pesar de la importancia de investigar orientaciones hacia la tierra natal entre los descendientes de esclavos africanos, escasa investigación se ha efectuado sobre este tópico en Latinoamérica. Además, pocos académicos han explorado la

relación entre la orientación al lugar de origen (nacionalidad), la memoria de la esclavitud, la comprensión de la ancestralidad y la construcción de la identidad.

En las explicaciones académicas de la diáspora africana, se implica frecuentemente, si es que no se establece de manera directa, que existe una fuerte interconexión entre las nociones de esclavitud, ancestralidad e identidad. A veces se asume que las comunidades de ascendencia africana, retendrán memorias colectivas de esclavitud y conectarán estas memorias a su propias ancestralidades e identidades. Por ejemplo, Paul Gilroy (1993) atribuye muchos aspectos de la producción cultural de la diáspora negra a la memoria de la esclavitud, y sostiene que la memoria de la esclavitud es un recurso cultural clave para la gente de la diáspora africana. Sin embargo, en este artículo damos un paso atrás, interrogando: *¿es siempre preservada la memoria de la esclavitud? ¿Es siempre importante o central para la construcción de la identidad y la cultura?*

Asumimos la perspectiva de que, si bien personas de ascendencia africana en las Américas pueden compartir concepciones similares de esclavitud, ancestralidad e identidad, no es posible asumir que necesariamente lo harán. De manera similar a Herman Bennett (2000: 1), en lugar de asumir que todas las personas de ascendencia africana retendrán una memoria de esclavitud, proclamarán una ancestralidad africana y desarrollarán identidades negras, nosotras planteamos una pregunta fundamental: ¿bajo qué circunstancias las condiciones de esclavitud y opresión producirán una conciencia negra? Esta perspectiva nos aleja del pensamiento esencialista que equipara la ancestralidad africana a memorias de esclavitud y negritud colectiva (Vinson, 2006). Al adoptar esta posición, no intentamos distanciar personas de ascendencia africana de las condiciones de un pasado brutal y un presente discriminatorio, sino, en su lugar, queremos acentuar que estas condiciones pueden producir varios resultados respecto al entendimiento de la esclavitud. Como tal, estamos interesadas en examinar, entre personas de ascendencia africana, el *significado*

² Por ejemplo, *cf.* Andrews, 2004; Arocha y Maya, 2008, Conniff y Davis, 2002; Hoetink, 1973; Mosquera, Pardo y Hoffman, 2002; Núñez, 1980; Pérez Sarduy y Strubbs, 1995; Rout, 1976; Wade, 2006; Whitten y Torres, 1998.

y la *construcción* de las memorias de la esclavitud, los vínculos ancestrales y la autoidentificación.

Los académicos han abordado, primero, las problemáticas de la esclavitud y los vínculos ancestrales en Brasil, Colombia y en el Caribe de habla hispana. Por ejemplo, Twine (1998) encontró que los brasileños de ascendencia africana tienden a distanciarse intencionalmente de la “degradación de la esclavitud” pretendiendo que sus ancestros no eran esclavos (116). De manera similar, en Colombia mucha gente de ascendencia africana intenta distanciarse de la esclavitud (Restrepo, 2004) y construye su ancestralidad como colombianos por oposición a africanos (Losonczy, 1999). En República Dominicana, los individuos se distancian también de la ancestralidad africana definiendo a los haitianos, no a los dominicanos, como africanos (Howard, 2001). En términos de identidad, los estudiosos han encontrado bajos niveles de conciencia negra y un rechazo a la identidad negra en Brasil (Burdick, 1998; Hanchard, 1994; Telles, 2004; Twine, 1998), Venezuela (Wright, 1990), Colombia (Wade, 1993, 1997), Puerto Rico (Godreau, 2000, 2006) y la República Dominicana (Howard, 2001). Recientemente, sin embargo, los investigadores han encontrado que, en países como Brasil, algunos individuos están asumiendo una identidad negra (McCallum, 2005; Sansone, 2003; Sheriff, 2001).

Si bien los estudios previamente mencionados han contribuido en gran medida a nuestra comprensión de los múltiples significados de la negritud en América Latina, la mayoría de los trabajos se ha realizado en unos cuantos países selectos en la región. Además, si bien la esclavitud, la ancestralidad y la identidad han sido abordadas en cierto grado, los académicos a menudo han enfatizado sólo uno o dos de dichos componentes, por oposición a la interconexión de los tres. Para empezar a zanjar esta brecha en la literatura, en este estudio nos centramos en la intersección entre memorias de la esclavitud, comprensión de la ancestralidad y construcciones de identidad de individuos de ascendencia africana en los contextos poco estudiados de México y Perú.

Selección de casos

Dentro de Latinoamérica, los académicos han categorizado los países en dos principales tipos: Afrolatinoamérica y *Mestizoamérica* (Mörner, 1967). Afrolatinoamérica incluye países tales como Brasil y el Caribe de habla hispana, que exhiben un continuo racial negro/blanco y tienen una historia de esclavitud basada en la plantación.³ *Mestizoamérica* se refiere a México, Guatemala, El Salvador, Perú, Ecuador y Bolivia, entre otros países, donde la principal dinámica étnica o racial incluye la distinción indígena/*mestizo* (personas de raza mezclada) (Mörner, 1967; Harris, 1964; Wade, 1997).⁴ En este artículo, contrariamente a centrarnos en los sistemas de clasificación racial o en la demografía racial para contraponer Afrolatinoamérica y *Mestizoamérica*, privilegiamos las ideologías nacionales basadas en raza. Consecuentemente, definimos los países afrolatinoamericanos como aquéllos donde la negritud ha sido reconocida en la imagen de la nación, y los países mestizoamericanos como aquéllos donde la narrativa indígena ha sido dominante.

En Afrolatinoamérica, la negritud es frecuentemente considerada parte integral de la cultura nacional (Oboler y Dzidzienyo, 2005). En casos tales como Brasil y Cuba, la negritud ha sido periódicamente enmarcada como algo positivo a nivel nacional (De la Fuente, 2001; Marx, 1998; Telles, 2004); en países tales como Colombia y Venezuela, los negros han sido incluidos en construcciones simbólicas de la nación, si bien en menor medida y en formas más consistentemente menospreciadas (Wade, 1993, 1997; Wright, 1990). Tradicionalmente, la literatura sobre negritud se ha centrado en Afrolatinoamérica; las comunidades de *Mestizoamérica* han recibido menor atención.

En *Mestizoamérica*, la contribución indígena a la mezcla racial y la cultura nacional ha sido central

³ Andrews (2004: 4) define Afrolatinoamérica como países donde la gente de ascendencia africana constituye entre 5-10% o más de la población.

⁴ Euroamérica se refiere a países del cono sur (Argentina, Uruguay y el sur de Chile), la zona que ha recibido la mayor ola de inmigrantes europeos dentro de los pasados cien años.

en la narrativa de la nación, coincidiendo a menudo con la exclusión del elemento africano (de la Cadena, 2000; Foot, 2004; Hernández-Cuevas, 2004; Vaughn, 2001). Ello fue especialmente palpable a principios del siglo xx, cuando las ideologías nacionales y los proyectos de mezcla racial definieron como dominante la mezcla indígena y europea. La marginalización de la población de origen africano ocurrió no sólo en el campo de la ideología, sino que estuvo asimismo presente en el campo de la literatura. Como Arocha y Maya (2008) lo hacen notar: “A pesar de los avances en los estudios sobre América Latina y el Caribe, los académicos del norte continúan asociando a la América indígena con México y Perú, y a Afroamérica con Cuba y Brasil” (Maya, 2008: 401); ello ha conducido a una típica falta de investigación sobre el problema de la negritud en los países de Mestizoamérica.

En las décadas recientes ha habido un incremento en el trabajo académico sobre la historia de la esclavitud y la influencia de la cultura africana en algunos países de Mestizoamérica, como en México.⁵ Sin embargo, se ha prestado menos atención a la construcción de la identidad y a la experiencia contemporánea de los individuos de ascendencia africana. En México, de los estudios existentes, la mayoría se ha centrado en la Costa Chica,⁶ con mínima atención a otras regiones con poblaciones de origen africano, como Veracruz.⁷ En el caso de Mestizoamérica, carecemos aun de una comprensión sólida de cuestiones importantes tales como: ¿Qué significa ser negro o de origen afri-

cano en las regiones donde la negritud ha sido ampliamente excluida de la imagen de la nación?

Nosotras presentamos los estudios de caso de Mestizoamérica en México y Perú para proyectar luz sobre estas cuestiones y las a ellas relacionadas. Durante los siglos xvi y xvii, México y Perú fueron los mayores importadores de esclavos en la América hispana (Palmer, 1976); sin embargo, los mexicanos y peruanos de ascendencia africana frecuentemente tienen ancestros que arribaron a través del comercio de esclavos de la costa del Atlántico. El contraste México-Perú fue empleado por Mallon (1985) para abordar las luchas de los campesinos en estas dos regiones. Ella argumentó que la principal distinción entre estos países consistía en que México era capaz de incorporar las demandas indígenas en su agenda a través de la retórica del *mestizaje*, mientras que las élites peruanas tendían a reprimir a la población indígena. A pesar de estas diferencias, México y Perú son similares en cuanto a que han tenido y siguen desempeñando un papel central en la ideología nacional (de la Cadena 2000; Urías Horcasitas 2007). Además, las élites en ambos países han negado históricamente la presencia de origen africano en sus países y han asumido generalmente que las personas de ascendencia africana han “desaparecido” (Aguirre Beltrán, 1970; Bowser, 1974; Van den Berghe, 1967; Vaughn, 2005).

Antecedentes sobre México

Poco después de la conquista española hubo una tajante declinación de la población indígena y la consecuente necesidad de mano de obra, lo que estimulaba la importación de africanos a México (Vaughn, 2001). Los africanos fueron traídos a México entre los siglos dieciséis y dieciocho (Aguirre Beltrán, 1944).⁸ La perspectiva generalmente aceptada es que alrededor de 200 000 esclavos africanos llegaron a las costas de México, si bien el número pudo haber sido mayor puesto que muchos esclavos eran importados ilegalmente (Aguirre Beltrán, 1944;

⁸ El tráfico de esclavos concluyó en 1817.

⁵ En cuanto a la experiencia histórica, *cf.* Aguirre Beltrán, 1944; Bennett, 2003; Carroll, 2001; García Bustamante, 1987; Herrera Casasús, 1991; Martínez Montiel, 1993; Naveda Chávez-Hita, 1987, 2001; Palmer, 1976; Vincent, 1994; Vinson III, 2001; Winfield Capitaine, 1988; Vinson III, 2004. Respecto a la influencia africana en la cultura mexicana, *cf.* Hernández-Cuevas, 2004, 2005; Martínez Montiel, 1993; Ochoa Serrano, 1997. Para una panorámica o discusión más general, de los Afromexicanos, *cf.* Hoffman, 2006; Martínez Montiel, 1997; Muhammad, 1995; Vinson III y Vaughn, 2004.

⁶ La Costa Chica es una región costera de 200 millas de longitud que empieza justo al sureste de Acapulco, Guerrero, y termina cerca del pueblo de Puerto Ángel, Oaxaca. Respecto a los estudios de esta región, *cf.* Aguirre Beltrán, 1946, 1958; Lewis, 2000, 2001, 2004; Tibón, 1961; Vaughn, 2001.

⁷ Como excepción, *cf.* Cruz Carretero, 1989; Martínez Maranto, 1997; Sue, 2009.

Vaughn, 2001). Los esclavos eran generalmente importados a través de Veracruz y Acapulco, y posteriormente migraban a lo largo de México (Aguirre Beltrán, 1989 [1946]; Martínez Montiel, 1997; Van den Berghe, 1967). Trabajaban principalmente en minas, en haciendas de azúcar, o como empleados domésticos. Cuando el sistema de esclavos colapsó a principios de 1700, la integración biológica de la población se incrementó. La población mexicana de origen africano perdió su identidad en tanto categoría racial separada y se incrementó la mezcla con grupos indígenas y españoles (Cope, 1994). A raíz de la Revolución mexicana (1910-1920), las élites mexicanas promovieron intensamente la mezcla racial y consideraron al *mestizo* como símbolo nacional de México (Knight, 1990). Durante dicho tiempo el mestizaje fue definido como representante de la mezcla entre españoles e indígenas, lo que marginalizó la presencia histórica de los negros en el país (Vaughn, 2005). La supresión del elemento africano en México continuó durante la “fase cultural” de la Revolución mexicana (1910-1920) (Hernández-Cuevas, 2004, 2005). En gran medida debido a las narrativas de integración, por ese tiempo se asumió generalmente que la población de origen africano en México había desaparecido.⁹

Antecedentes en Perú

Entre 1528 y 1821, más de 100 000 esclavos africanos fueron transportados a Perú (Aguirre, 2005) principalmente para satisfacer necesidades de trabajo, sobretudo en la agricultura costera. La población de origen africano se incrementó considerablemente durante los siglos XVI y XVII, alimentada por la trata expansiva de esclavos (Schluppman, 1991). Es digno de hacer notar que no todos los individuos de ascendencia africana eran descendientes de esclavos en Perú, en 1591, sólo 40 000 eran esclavos (Castillo Román, 1977). Hacia el siglo XVII, la Colonia no

⁹ La supuesta desaparición de esta población fue cuestionada cuando, en la década de 1940, Aguirre Beltrán ([1946] 1989, 1958) estudió una población “negra” en la Costa Chica.

podría haber operado sin africanos y sin sus descendientes (Bowser, 1974). Los esclavos y los negros libres trabajaban en las haciendas costeras y, desempeñaban un papel importante en la economía urbana, trabajando como cocineros, sirvientes, carniceros, nodrizas, albañiles, herreros, sastres, lavanderas y en otras ocupaciones (Aldana, 1989; Bowser, 1974).

Perú logró su independencia de España en 1821, pero los proyectos de construcción nacional no fueron muy exitosos hasta fines del siglo XIX y principios del XX (Larson, 2004). Cuando los esfuerzos por construir la nueva nación cuajaron, el eje fue primeramente el “problema indígena”, prestándose poca atención a la población afroperuana. Los líderes peruanos propusieron la reforma educativa como una solución al “problema indígena” a principios del siglo veinte, pero no propusieron programas similares para la población negra. De hecho, se imaginó a los negros fuera de la nación: los oficiales peruanos disminuyeron el número de negros en Perú, esfuerzo reflejado en los censos oficiales durante dicho tiempo.¹⁰ En tanto que las élites se centraron en integrar a la población indígena, con respecto a los negros la meta principal fue la eliminación.

Métodos

Para el caso mexicano, nos basamos en 112 entrevistas semiestructuradas¹¹ y en la observación participante, conducidas por la primera autora en el transcurso de doce meses en 2004 y 2005 en el puerto de Veracruz (población 512 310), la ciudad más grande del estado de Veracruz, situada en la costa del golfo de México.¹² El puerto de Veracruz fue alguna vez el más importante del imperio colonial español

¹⁰ Por ejemplo, en 1884 había 18,320 negros y mulatos documentados en Lima (Cuche, 1987). Si bien pudo haber habido un descenso en la fertilidad negra y un incremento en la mortalidad negra, esta intensa declinación no puede haberse explicado únicamente a través de la demografía.

¹¹ Alrededor de una quinta parte de los entrevistados eran descendientes africanos.

¹² También se llevó a cabo investigación en Boca del Río (población 141 906) que se encuentra geográficamente fusionada y socialmente bien integrada al puerto de Veracruz.

y el mayor puerto de entrada e incorporación de esclavos africanos a las plantaciones (Carroll, 2001). Actualmente es uno de los mayores puertos marítimos y un componente clave de la región circuncaribe (Hoffman, 2009). No sólo tiene el puerto de Veracruz una presencia histórica africana: inmigrantes caribeños se establecieron en la ciudad durante los siglos diecinueve y veinte (Hoffman, 2009), sino que los esclavos africanos eran, sin embargo, una fuerza demográfica mucho mayor.¹³

Para el caso de Perú, nos basamos en cincuenta entrevistas semiestructuradas y en la observación participante con peruanos afrodescendientes, llevadas a cabo por la segunda autora, en el curso de nueve meses entre 2002 y 2007 en Ingenio de Buenos Aires (población aproximada 2 500 habitantes). Ingenio se localiza al norte de la costa peruana y yace en el valle y al pie de las montañas de Los Andes. La mayoría de los habitantes de Ingenio son descendientes de esclavos africanos. Actualmente, la mayoría de las familias en Ingenio poseen una parcela de tierra que les permite mantener, a duras penas, una magra existencia. La subsistencia de los pobladores está ligada a la producción de arroz para el mercado nacional. El contraste entre los puertos de Veracruz-Ingenio capta ambas: la dinámica rural y la urbana. El puerto de Veracruz representa la síntesis de una ciudad internacional expuesta a nociones globalizadas de negritud, mientras que Ingenio es un pueblo típicamente negro “rural” dentro de Mestizoamérica.

Hallazgos para el puerto de Veracruz, México

Entendiendo la esclavitud

Aproximadamente el 70% de los 112 entrevistados estaban conscientes, hasta cierto punto, de la historia de la esclavitud africana en México. La mayoría reportó haber aprendido algo sobre la esclavitud

¹³ Aproximadamente 2716 Individuos cubanos arribaron a México entre 1870 y 1900, la que en general representan la “gran ola” de migración cubana (García Díaz, 2002), y que se compara a los aproximadamente 200 000 esclavos que arribaron a México.

a través de la escuela primaria, pero no le atribuía gran importancia a esta historia y frecuentemente la minimizaba; por ejemplo, uno de los entrevistados describió como carente de importancia el estudio de la esclavitud, pero como una lectura “obligatoria” para los niños en la escuela. Además de la falta de interés por aprender acerca de la esclavitud, existía una desconexión conceptual entre la presencia histórica de los esclavos africanos en la región y el origen africano del Veracruz contemporáneo. En otras palabras, en tanto estando conscientes de la historia del esclavo, no pensaban respecto al origen africano de los veracruzanos en términos de una circunstancia sobreviviente de la historia. Ello fue un elemento igualmente común entre los entrevistados de origen africano, como no africano. Cuando los descendientes de origen africano fueron interrogados sobre la esclavitud, a la mayoría se le dificultaba recordar detalles abstractos del período de la escuela primaria; la mayoría se consideraba exento de una conexión personal entre la esclavitud y su origen ancestral. El significado de la esclavitud era ampliamente descartado de sus propias construcciones identitarias.

Ancestralidad racial

La mayoría de los entrevistados de ascendencia africana¹⁴ implicaban o establecían directamente que eran de identidad mixta, si bien a menudo no estaban conscientes de los componentes particulares de su herencia. En estos casos, a veces recurrían a la narrativa local del *mestizaje* en Veracruz: la mezcla de “tres raíces” (española, indígena y africana); por ejemplo, cuando a Bernardo, un profesor de psicología de 43 años, quien se autoidentificaba como *negro*, así como sobre sus antecedentes raciales, respondió: “Aquí en Veracruz hay tres antecedentes raciales, que son el español, el blanco y, obviamente, ¿cómo se le llama aquí en Veracruz? El totonaca, el indígena”.¹⁵

¹⁴ En la sección de ancestralidad e identidad, sólo nos centramos en los entrevistados de origen africano.

¹⁵ Las respuestas de los entrevistados se traducen del inglés, a falta de la versión original en español (Nota de la traductora).

Bernardo, como otros, construyó su identidad basado en su comprensión de la mezcla racial en la región.

La mayoría de los veracruzanos de ascendencia africana afirman alguna forma de ancestralidad negra (ellos prefieren el término *negro* o cubano y raramente hablan de una relación con África). Sin embargo, su herencia no parece ser particularmente significativa para los entrevistados, y fue mencionada únicamente después de emprender una exploración específica durante la entrevista. Alrededor de la mitad de los entrevistados que asumían ascendencia africana, hablaban de ella en términos de su linaje personal, familiar, mientras que la otra mitad discutía su herencia en el contexto de las raíces ancestrales en Veracruz. En casi todos los casos, los entrevistados demostraron ya sea una escasa comprensión o una plena falta de conocimiento de las especificidades de su herencia africana o negra.

La ausencia de conocimiento específico respecto de la herencia africana o negra se comprende dado que la mayoría de ellos no puede recordar una conversación dentro de su familia a propósito de dicha ancestralidad. La ausencia de transferencia generacional o información ancestral sobre la herencia africana puede apreciarse en esta declaración hecha por Alfredo, un pescador de 56 años de edad que se autodefinía como mestizo:

Alfredo: Sí, muchos esclavos permanecieron aquí y yo creo que eran descendientes de ellos, incluyéndome a mí mismo. Creo que probablemente desciendo de la raza esclava.

C: ¿De africanos?

Alfredo: Eso me imagino, así que... nunca le pregunté a mi padre sobre raza; yo no sé ni de vergüenza o respeto, No sé.

CS: ¿No has preguntado?

Alfredo: Ni le he preguntado sobre el color, mi padre [pausa]. Porque él era *negro*. No negro, negro, negro. No, él era negro, negro, negro, negro africano. No sé qué. Realmente grande, la raza *negra*.

CS: ¿Pero platicaron al respecto?

Alfredo: No, él nunca nos dijo.

Este pasaje revela el silencio social que con frecuencia rodea los problemas de negritud, que

consecuentemente impactan la comprensión de los antecedentes ancestrales de los individuos.

En contraste con la herencia negra, los veracruzanos de ascendencia africana demostraron una mucha mayor conciencia y un esfuerzo concertado para discutir su herencia europea. El conocimiento de esta herencia frecuentemente circula dentro de la familia.

En consecuencia, los ascendientes europeos eran consistentemente destacados en las discusiones genealógicas de los entrevistados. Además, las discusiones con la investigadora, que iniciaban con referencia a los ancestros no europeos, a menudo eran redireccionadas por los entrevistados hacia una discusión de la ascendencia europea. Por ejemplo, Vanessa, un ama de casa de la clase trabajadora, de 30 años de edad que se autoidentificaba como morena, describía su fenotipo como similar al de su padre, quien se caracterizaba por tener “una nariz plana, grande y cabello rizado.” Sin embargo, ella no vinculaba estos rasgos a una ancestralidad negra hasta que la entrevistadora interrogó, y fue entonces cuando dijo que sus parientes eran de ascendencia cubana¹⁶ y española. Entonces rápidamente entró en una discusión respecto a su abuelo, quien era “*blanco* de ojos azul-verdes” y sus bisabuelos, que eran blancos de ojos azules”. A lo largo de la conversación, no hubo mayor mención de Vanessa acerca de sus ancestros cubanos. Era evidente una jerarquía racial en la reconstrucción de las historias genealógicas.

Identidad racial

La postulación de una ascendencia negra por algunos de los entrevistados de ascendencia africana no se traduce en una aserción clara y consistente de una identidad racial negra. El caso de Veracruz parece seguir el patrón más amplio de lo que sabemos sobre raza en Latinoamérica: la ancestralidad no determina la identidad racial. Por lo tanto, si bien muchos veracruzanos optan por sostener la herencia negra,

¹⁶ Los veracruzanos a menudo usan *cubano* como una palabra codificada para la negritud.

ello no los compromete a identificarse como negros. Además, la mayoría de los entrevistados de origen africano contendían contra identificarse racialmente. Se sentían más cómodos identificando categorías de color, tales como *moreno*. En términos de raza, emergía ocasionalmente una identidad negra, pero de manera inconsistente y contradictoria.

La identidad negra de los veracruzanos de ascendencia africana es fluida y ambigua, haciéndola el arquetipo (epítome) de una construcción social. Por ejemplo, Rodrigo, un pescador de 37 años de edad, se autoidentifica como *moreno*, pero sus compañeros pescadores lo catalogan como “muy *negro*”. Durante una entrevista, Rodrigo demostró una posición muy compleja sobre la negritud. Describió a sus ancestros como de raza “negra” y su propio fenotipo como representativo de la de la raza *negra*. Sin embargo, Rodrigo acentuaba que él no era *negro*, si bien aludía a su “*sangre negra*”. En cierto momento, compartió su amor por la música y el baile y entonces procedió a justificar su afinidad:

El instinto, el instinto. ¿Sabes que la raza negra inventó la música? Los esclavos y todo eso, ¿verdad? En algunas ocasiones hay canciones que contienen un mensaje sobre la esclavitud del pasado... bueno, más o menos nosotros [la familia] nos identificamos como eso y consideramos que tenemos una mezcla o algo en la sangre de esa raza negra que existió antes y continúa existiendo.

Siguiendo esta observación, aclaró que su familia no era “realmente *negra*”, sino una mezcla de razas con piel más oscura. La ambivalencia de Rodrigo entre asociarse y distanciarse de la negritud era típica de muchos entrevistados de ascendencia africana en Veracruz.

En otro caso, María, una trabajadora de 54 años de edad que laboraba en una guardería, expresó indirectamente su identidad racial diciendo a la entrevistadora que hay *morenos* como ella, que son “casi, casi *negros*”. En otra conversación, María se refirió a su negritud platicando sobre Memín Pinguín, un personaje mexicano negro de un cómic:

C.S.: ¿Puedes recordar algún momento en que tú hayas pensado sobre tu color y lo que significa para la sociedad?

María: Bueno, yo no hacía lo que Memín Pinguín hacía, cubrir su rostro con polvo, o como la *negrita* en la película,¹⁷ de polvearme. ¿Para qué? La negritud no se va a salir de una persona.

A pesar de que el comentario sugería una aceptación de la negritud, cuando la entrevistadora le preguntó a María si podía tomarle una foto, ella consintió, pero luego se retiró a su recámara, y retornó en seguido con su cara cubierta con un forro tan claro que daba la impresión de una máscara.

En otro ejemplo de la ambigüedad que circunda una identidad negra, Carlos, un maestro de escuela de 54 años de edad, respondió a la pregunta de una entrevista sobre su identificación racial indirectamente refiriéndose a cómo lo clasifican otros, quienes, a su vez, lo llevaron a describirse a sí mismo como *negro*:

Carlos: Bueno, en mi casa me han llamado *negro* desde que nací, pero bueno, eso es...

C.S.: ¿Te llamaban cómo?

Carlos: *Negro*. Pero eso es lo que parece. Mi mamá era *blanca* como tú o más, tal vez, y mi papá era *moreno*, pero bueno, yo soy negro y tengo un hermano que es más blanco y qué es eso... un montón de mezcla. No hay una definición establecida entre todos nosotros... mis hermanos tienen cabello rubio, que es natural, no teñido, y ojos verdes.

Si bien Carlos eventualmente se autoidentificaba como *negro*, después volvía a enfatizar lo blanco de su familia. En otra parte de la conversación aclaró que se considera *negro* en términos de color, pero *mestizo* en un sentido racial, demostrando la tendencia más amplia de que dichos individuos son especialmente reacios a identificarse racialmente como negros. Carlos justificaba su piel oscura como consecuencia de su exposición al sol, de nuevo distanciándose de las connotaciones raciales negras. En

¹⁷ Se refiere a la película *Angelitos negros*, la cual veía como parte de un ejercicio de grupo.

una parte de la conversación no incluida aquí, Carlos proclamó su herencia negra, pero de una manera que implicaba que la ancestralidad negra es común a todos los veracruzanos.

Hallazgos para Ingenio, Perú

Entendimiento de la esclavitud

En Ingenio, los entrevistados fueron muy abiertos al hablar sobre la esclavitud y las crueldades que generó. Si bien las entrevistas fueron generadas para medir memorias colectivas del esclavizamiento de los africanos, los entrevistados generalmente se referían a nociones más generalizadas de explotación al ser interrogados sobre la esclavitud, describiendo el cruel trato de los trabajadores de las haciendas en la región. Muy pocos residentes de Ingenio estaban conscientes de que la esclavitud de bienes muebles había sido una institución particular de los africanos y sus descendientes. Por ejemplo, Alfonso, quien se autoidentificaba como *moreno*, nacido en 1915, reflexionó sobre su experiencia cuando era joven: “Cuando vine aquí por primera vez, aun teníamos esclavitud. La pobre gente era tratada muy mal. El *hacendado* decía: ‘no necesitamos burros mientras tengamos gente pobre’. Lo decía porque golpeaba a la gente. Puesto que el *hacendado* tenía gente como esclavos, los azotaba”.

Como Alfonso, muchos residentes de Ingenio combinaban la esclavitud con el pago de alquiler de tierras y otras formas de explotación. Los residentes de Ingenio definen la esclavitud como el trabajo por un salario escaso o nulo, castigo corporal, o trabajo forzado, condiciones no particulares a la gente de ascendencia africana. Consecuentemente, la mayoría percibe la esclavitud como existente en el siglo veinte.¹⁸

Parte de la razón por la que los residentes de Ingenio pudieron no pensar en la esclavitud con re-

¹⁸ La esclavitud en Perú terminó en 1854 y el sistema de hacienda concluyó con las reformas agrarias a principios de la década de 1970.

lación a la esclavitud africana es porque, cuando la esclavitud de los bienes muebles fue declarada ilegal en 1854, muchos que antes fueron esclavos continuaban trabajando en las plantaciones, y sus condiciones de vida cambiaron poco.¹⁹ Por lo tanto, la esclavitud africana y su abolición no son una parte significativa de la memoria colectiva en Ingenio. Además de una falta de memoria colectiva de la esclavitud africana, la mayoría de la gente en Ingenio no considera tener raíces ancestrales en África.

Ancestralidad

Si bien muchos de los entrevistados se autoidentificaban como *negros*, muy pocos creían tener ancestralidad africana. Por ejemplo, Liliana, una *morena clara*, de 50 años, afirmaba: “Mi papá era de piel muy oscura, muy *negro*, pero a nosotros nunca se nos dijo que fuéramos africanos”. De 51 entrevistados en Ingenio, sólo doce reivindicaban su ascendencia africana. En contraste, sólo trece reportaron estar inseguros de si tenían ascendencia africana y veintiséis afirmaron no tener ancestralidad africana. Los residentes se autoidentificaban como peruanos y generalmente estaban inconscientes de: 1) cómo o cuándo sus ancestros habían venido a vivir a Perú; 2) que, antes de 1492, era más probable que no hubiera gente de ascendencia africana en las Américas y 3) que los africanos fueron traídos a Perú primero como esclavos.

La vasta mayoría de los entrevistados también indicaron que no tenían ancestralidad europea, indígena o asiática. Un ejemplo de esto puede apreciarse con Perla, una mujer de 50 años de edad, madre de siete hijos, que se refería a sí misma y a sus niños como *negros*. Perla nació en un poblado aledaño, pero había pasado su vida, una vez casada, en Ingenio, con excepción de algunas visitas a su hija, Fiorela,

¹⁹ Esto parece haber sido común en Perú en su conjunto. Cuche (1981) presenta evidencia de que algunos esclavos no eran inconscientes de la emancipación y la vida continuaba como había sido antes de la abolición, y Aguirre (2005) mantenía que la situación de los esclavos no había cambiado drásticamente después de la abolición.

quien vive y trabaja en Lima. Abajo se incluye un fragmento de su entrevista:

TGB: ¿Entonces, tus tatarabuelos también nacieron aquí?

Perla: Todos ellos.

TGB: Ah, todos ellos. ¿Y sabes cómo llegaron aquí, a Ingenio?

Perla: No, no sé, no.

TCB: ¿No tienes alguna idea?

Perla: No, no tengo idea de cómo y por qué vinieron, no.

TGB: ¿No sabes si tienes ancestralidad o ancestros africanos que vinieron de África?

Perla: No.

TGB: ¿Y sabes si tienes ancestros indígenas o ancestros que son indígenas de Perú?

Perla: No, tampoco.

TGB: ¿Ancestros europeos o españoles?

Perla: No.

TGB: ¿Asiáticos?

Perla: No, ja, ja, ja, ja, ja.²⁰

TG: ¿Sabes cuáles son tus raíces o de dónde vinieron tus ancestros? Aparte de que son de aquí, ¿lo sabes?

Perla: No, no lo sé.

TGB: Y, ah, has oído; ¿conoces la historia de cómo los africanos llegaron a Perú?

Perla: No sé, no.

La concepción de Perla sobre su ancestralidad es un ejemplo de un patrón más general en Ingenio: el conocimiento de la gente sobre su ancestralidad se basa en los miembros de la familia que conocen personalmente, puesto que la mayoría de sus pobladores reportaron no haber escuchado historias de sus mayores respecto a su propia ancestralidad.

Como los veracruzanos, muchos habitantes de Ingenio describieron su ancestralidad como “negra pero no africana”. Por ejemplo, Diana, una mujer joven que se autoidentifica como *morena* y *negra*, cuando se le preguntó si tenía ascendencia africana, respondió que estaba consciente de que sus ancestros eran negros, pero no pensaba que fueran africanos. Fabio,

²⁰ Muchos de los entrevistados reían cuando se les preguntaba si tenían ascendencia asiática. Interpretamos esa risa en el sentido de que es obvio que no tienen ascendencia asiática.

el esposo de Perla, un agricultor de 50 años de edad que se autoidentifica como *negro*, dio una respuesta similar, si bien él es atípico respecto de los demás entrevistados en cuanto a que ha estado implicado en movimientos sociales negros. Cuando se le preguntó sobre sus raíces, Fabio estableció: “somos negros”. Tras un cuestionamiento más amplio, reportó que los negros vienen de Yapatera, un pueblo cercano, donde fueron traídos como esclavos por diferentes propietarios de haciendas. En esta narrativa, Fabio demostró estar consciente de que fueron traídos africanos a Perú, como esclavos; sin embargo, a pesar de saber sobre la historia de la esclavitud africana en Perú, estando consciente de que los africanos eran negros, y autoidentificándose como negro, Fabio no identificaba sus raíces ancestrales como africanas. Como la mayoría de los entrevistados, negaba también la ancestralidad española o indígena, y asumía una ancestralidad negra. La negativa simultánea de Fabio de una ancestralidad española e indígena es menos probable que su aceptación de la ancestralidad negra: es un intento de distanciarse de las raíces africanas; más plausiblemente, sólo no está consciente de una conexión familiar con África.

Como se mencionó arriba, la respuesta más común entre los entrevistados era afirmar su ancestralidad africana. Armando, un agricultor de 43 años, quien se autoidentifica como *negro*, fue uno de los pocos entrevistados que remitía su linaje a África. Armando era, por mucho, el más documentado de los entrevistados de Ingenio. La mayoría de lo que había aprendido procedía de libros; desarrolló un amor por la lectura desde niño y leía cada libro que caía en sus manos. En una entrevista, describe las experiencias de los esclavos africanos y directamente conecta la historia de su familia a dicha experiencia.

La fuerza laboral que había eran los *negros*, gente traída de África, o esclavos, para trabajar en el campo. Así, cerca de aquí, Alto Piura, había un lugar donde se asentaron *negros* principalmente, Yapatera. Así, de esta raza negra que llegó aquí, de estos esclavos, una vez que tuvo lugar la independencia, dicha gente se estableció ahí. De ahí no se movieron, y, con la liber-

tad, accedieron a su propia tierra, un lote de tierra, y empezaron a moverse a otros lugares y otros pueblos. Así, la raza se difundió. Así, mi abuelo conoció a mi abuela en Chulucanas, en un anexo cercano a Yápartera. Así, mi abuelo era *moreno*, *negro*, y bueno, se casaron.

La comprensión de Armando respecto a su ancestralidad, no se basaba en la transmisión del conocimiento de sus antepasados, sino a través de sus propias investigaciones y lecturas sobre África y el comercio de esclavos. Sin embargo, Armando era un caso raro; la mayoría de la gente de Ingenio no acepta la ancestralidad africana si bien no descarta adoptar una identidad negra.

Identidad racial

La mayoría de los entrevistados de Ingenio se describían a sí mismos como *negro* o *moreno*, o una combinación de estos identificadores. De acuerdo con la mayoría de los entrevistados, lo que distingue a un *negro* de un *moreno* es el color de la piel: los *negros* son más oscuros que los *morenos*, si bien una persona puede ser tanto *negra* como *morena*, dependiendo del contexto. Los residentes generalmente no expresan aversión a la etiqueta *negro*. Algunos se identifican fuertemente con dicha etiqueta, otros indicaron que eran vistos socialmente como negros, y sólo unos cuantos insistieron en que no era una descripción cuidadosa de ellos, porque su color de piel era claro. Cuando a los 51 entrevistados se les preguntó cómo los describirían otros peruanos, 28 respondieron que otros los clasificarían como negros. Los otros 23 entrevistados sintieron que eran socialmente vistos como *moreno* o *zambo*.²¹ Sin embargo, estas clasificaciones raciales son complejas; por ejemplo, Diana, una joven mujer a la que nos referimos previamente, inicialmente dijo que otros la veían como *morena*, pero posteriormente afirmó que *negro* y *moreno* significaban la misma cosa. Además, ella estableció

²¹ *Zambo* es una clasificación colonial que significa una mezcla de indio y negro. En Ingenio era más ampliamente empleado para referirse a cabello muy ondulado.

que no se sentiría ofendida si alguien le dijera *negra*, demostrando que su autoadscripción como *morena* no era necesariamente un intento de distanciarse de la negritud o de evitar el membrete *negra*. De los 23 entrevistados que no se autoidentificaron como *negros*, seis dijeron que *moreno* y *negro* significaban lo mismo, pero que otros los describían como *morenos*. Siete entrevistados adicionales indicaron que eran de familias negras.²² Finalmente, siete entrevistados rechazaron el membrete *negros*; estos 7 entrevistados sentían que eran mejor clasificados como *moreno* o *zambo*.

Carmen, una mujer de más de cuarenta años de edad, es una entrevistada típica de los que no se consideran blancos por el color claro de su piel. Está casada con Germán, un hombre de poco más de cincuenta años. Conjuntamente, ellos son propietarios de una pequeña tienda y una fracción de terreno. En la entrevista, Germán se autoidentificó como *moreno*, pero dijo que su esposa lo llama *negro* como un término de cariño. Cuando se le preguntó cómo se refería la gente a ella, Carmen no se sintió segura de cómo responder. Dijo que era probablemente *morena*, aclarando que blanca se refiere a la gente con piel bastante clara, y que ella no era blanca porque su piel no era suficientemente clara. Sin embargo, también aseveró que nadie se refería a ella como *negra* y que no se autoconsideraba como tal porque no tenía la piel oscura. Al visualizar su identidad racial, Carmen nunca consideró su ancestralidad; la discusión giró en torno al color. Esta dinámica también puede verse con Fabiola, una adolescente con piel muy clara y cabello castaño; Fabiola es identificada por muchos pobladores como *blanca*; si bien nadie consideraba a sus padres como *blancos*, debido a su piel ligeramente blanca.

La construcción de la identidad en Ingenio depende considerablemente del color y muy poco de antecedentes ancestrales. Un ejemplo final de lo sobresaliente del color y de la naturaleza no deter-

²² Ellos clasifican a su madre, a su padre, a sus hermanos o niños como *negros*.

ministra de la ancestralidad en la construcción de la identidad es Fabio y su esposa, a los que nos hemos referido previamente. Ambos se identifican como *negros*, si bien describen a dos de sus niños como *trigueños*, puesto que tienen la piel más clara que sus padres. Esto indica que, a pesar de la conciencia de Fabio respecto a sus raíces negras, define la negritud basada en el color de la piel. Como Fabio, los residentes de Ingenio comprenden que la negritud *puede* ser transmitida intergeneracionalmente, pero no creen que *deba* ser transmitida intergeneracionalmente. El color de la piel es privilegiado en la construcción de la negritud; los negros son definidos como individuos con piel oscura. Para muchos residentes, una identidad negra existe, privada del conocimiento de la ancestralidad africana o la conciencia de la historia de la esclavitud africana en la región.

Comparación de casos

Al examinar los casos del puerto de Veracruz e Ingenio, notamos algunas similitudes y diferencias interesantes. En ambos contextos se encuentra ausente una fuerte conexión a la memoria colectiva de la esclavitud, o la ancestralidad africana está ausente. Nuestros hallazgos sugieren que la marginalización del discurso de la esclavitud y la ancestralidad africana pueden deberse a la falta de conocimiento concreto respecto al tráfico de esclavos africanos o a los ancestros de cada quien, en oposición a la negativa intencional de esta información, como ha sido postulada en estudios previos. Además, al comparar estos dos casos, encontramos una interesante dinámica oposicional: en el puerto de Veracruz vemos el fenómeno de “ancestralidad negra sin identidad negra”, y en Ingenio “identidad negra sin ancestralidad africana.” Si bien aparentemente contradictorias, estas dos manifestaciones de una relación entre ancestralidad e identidad, de hecho, demuestran una similitud subyacente: el privilegio del color en la construcción de la identidad. Finalmente, la comparación entre el puerto de Veracruz e Ingenio revela que Ingenio adopta una identidad negra, lo que no

es el caso del puerto de Veracruz. En esta sección, abordaremos con mayor profundidad esos mayores hallazgos.

Los casos del puerto de Veracruz e Ingenio demuestran que personas de ascendencia africana en estas regiones, o no retienen la memoria de la esclavitud de bienes muebles (Ingenio), o retienen esta memoria, pero no le adscriben significado a dicha memoria con relación a sus propias ancestralidades e identidades (Veracruz). El débil vínculo con la esclavitud que hemos visto en estos dos casos puede obedecer a la ausencia de esfuerzos respaldados por el Estado en Mestizoamérica para retener memorias de la esclavitud y conectar esta historia a los orígenes ancestrales de la población de la nación. Dada dicha ausencia, las historias genealógicas se construyen localmente; estas construcciones son determinadas por la jerarquía racial en un sitio dado, por la tradición de transmitir la información ancestral, por el grado de conocimiento ancestral, y por el grado de conocimiento mantenido por las nuevas generaciones. En el caso de Veracruz, los individuos privilegian la información ancestral europea y ágilmente transmiten dicho conocimiento. En contraste, generalmente menosprecian o no transmiten el conocimiento ancestral relacionado a la ancestralidad africana. En el caso de Ingenio, existe una ausencia general de transmitir el conocimiento sobre los ancestros, ya sean europeos, indígenas o africanos. En ambos casos parece haber poco o ningún conocimiento de la ancestralidad relacionada a África. Nuestros hallazgos complican lo asentado en la literatura sobre negritud en la región. Los académicos han descrito previamente la ausencia de conocimiento sobre la ancestralidad negra por los individuos de ascendencia africana como “negación”, “evasión” u “olvido voluntario” de dicha herencia (Twine, 1998; Winnant, 2001). Sin embargo, nuestros hallazgos sugieren una interpretación alternativa. En el caso de Veracruz, los entrevistados no reportaban ser de ascendencia africana; generalmente no parecían estar ocultando información sobre su herencia africana; sin embargo, cuando los entrevistados estaban

conscientes de dicha herencia, había una tendencia a subestimarla. Por lo tanto, es posible que, en lugar de negar dicha herencia, los entrevistados simplemente carecieran de conocimiento sobre ancestros africanos. Si bien es cierto que es difícil descubrir el grado real de conocimiento de los entrevistados, nuestra interpretación es respaldada por los hallazgos de otros investigadores. Por ejemplo, Cruz Carretero (1989) encontró que en Mata Clara, un pueblo rural del estado de Veracruz, el 56 % de los entrevistados estaban inseguros respecto de si había negros en la región, o de dónde llegaron (94). Además, Martínez Montiel (1993) nota que en México no hay una negación consciente de la herencia africana, sino una tradición patrimonial que ha excluido discusiones de ancestros africanos (157).

Por lo tanto, la negativa por parte de generaciones previas puede haber evolucionado hacia una falta de conocimiento por parte de las nuevas generaciones, puesto que la negativa pudo haberse manifestado en la ausencia de transmisión de información ancestral. La interpretación como una falta de conocimiento por oposición a una negativa está más fuertemente respaldada por el caso de Ingenio, donde hay una ausencia de conocimiento de las raíces ancestrales en todos los ámbitos, incluso en cuanto a los ancestros europeos.

A propósito de la relación entre ancestralidad e identidad, los casos del puerto de Veracruz e Ingenio demuestran, aparentemente, trayectorias opuestas. En el puerto de Veracruz hay “ancestralidad sin negritud”: un postulado de la ancestralidad negra o africana que por lo general no se transmite en identidad negra.²³ Sin embargo, en el caso de Ingenio, vemos la tendencia opuesta de la “negritud sin ancestralidad”, donde los individuos se autoidentifican como negros sin asociar su identidad con la herencia africana; una identidad negra existe privada de cualquier noción de conexión ancestral con África o una memoria de la esclavitud. Si nuestros casos proveen

hallazgos similarmente conflictivos, una dinámica subyacente explica ambas manifestaciones de la relación entre ancestralidad e identidad: la importancia del fenotipo.

En Veracruz, la etiqueta “negro” es conservadoramente aplicada y reservada para aquéllos en el extremo más oscuro del *continuum* del color. Por lo tanto, individuos con ancestralidad africana pero cuyos fenotipos no representan el componente más negro de la población a menudo no son considerados negros en la sociedad. El fenotipo sobrepasa la ancestralidad en la construcción de la identidad racial; sin embargo, estas designaciones tienen lugar en ausencia de connotaciones de ancestralidad africana. De nuevo, el fenotipo es más sobresaliente que la ancestralidad. En Veracruz, las nociones de ascendencia negra o africana no se sobreponen nítidamente o no necesitan una comprensión de la ancestralidad africana. En ambos casos, el fenotipo es el factor principal en la construcción de la identidad.

En términos de identidad, los entrevistados de Ingenio eran mucho más probable que asumieran una consistente identidad negra, comparados con los entrevistados de Veracruz. Los hallazgos se oponen a mucha de la literatura sobre Latinoamericanos de ascendencia africana, que ofrece una imagen de retracción de la negritud contemporánea y evasión de la categoría negra (Degler, 1971; Hanchard, 1994; Harris, 1952; Twine, 1998; Winant, 2001). Nuestros hallazgos de ambos casos demuestran que el soslayo de la esclavitud, mientras que algunas veces ocurre, no constituye la historia completa; individuos de ascendencia africana exhiben una gama de identidades que fluctúa desde la completa evasión de la esclavitud hasta su asunción. Retornando a nuestra comparación, el hecho de que las identidades negras fueran mucho más fáciles de emerger en Ingenio, un lugar rural, aislado comparado con el puerto de Veracruz, un lugar urbano, internacional, contraría algunas asunciones existentes respecto a cómo y dónde las identidades negras son más probables de formarse. Abordaremos este punto final en la conclusión.

²³ Estos hallazgos son consistentes con la investigación en casos tales como Brasil, donde mucha gente que no se identifica como negra proclama ancestralidad africana (Telles, 2004).

Conclusión

En este artículo hemos empleado datos cualitativos para proyectar luz sobre la comprensión del fenómeno de la experiencia de los individuos de origen africano en partes de Mestizoamérica. México y Perú representan casos de Mestizoamérica en los cuales la memoria colectiva de la esclavitud y la negritud contemporánea están ampliamente ausentes del discurso de la nación. Esto contrasta ampliamente con muchos países afrolatinoamericanos donde las ideologías nacionales centralizan las historias del esclavo, la contribución africana a la cultura nacional y la “raíz” africana de la población. En Mestizoamérica, donde hay una ausencia de discursos del ámbito nacional que aborden la negritud, las construcciones locales de la esclavitud, ancestralidad e identidad se vuelven más importantes. Como tal, es necesario interrogar las múltiples manifestaciones de la comprensión de la negritud, tanto en términos históricos como contemporáneos. En este artículo abordamos los países de *mestizo* América de México y Perú.

Nuestros hallazgos nos han conducido a plantear tres argumentos principales que contribuyen a la literatura sobre la negritud en Latinoamérica y la más amplia literatura sobre diásporas. Primero, argumentamos que muchas diferencias existen dentro de la ampliamente definida “diáspora” en Latinoamérica y que es importante tomar en cuenta la localidad al interrogarse sobre estas dinámicas. Hemos adoptado la perspectiva articulada por Clark y Thomas de que “las identidades se mantienen ligadas por experiencias locales” (2006: 27) y que “el contexto es todo” cuando se aborda el proceso de la formación racial de las naciones de Mestizoamérica que han sido subestudiadas en la literatura. Segundo, argumentamos que los académicos necesitan dedicar mayor tiempo interrogando sobre la complicada relación (o falta de la misma) entre las nociones de memoria colectiva de la esclavitud, ancestralidad e identidad, opuestamente a asumir una relación lineal. Finalmente, al examinar tanto los asentamientos rurales como los urbanos, somos capaces de demostrar cómo la formación de

una conciencia negra no es necesariamente estimulada por un medio ambiente urbano, la oposición a otros individuos de ascendencia africana, o la ideología y cultura de la diáspora africana.

Relacionado a nuestro primer punto, argumentamos que los estudiosos no deben tratar todas las comunidades de origen africano como analíticamente similares; algo que ocurre cuando se discute la “diáspora africana”. Por ejemplo, con referencia a esta diáspora, Hamilton *et al.* consideran que “los pueblos dispersos de ascendencia africana” como “comunidades de conciencia” (2007: 31). En crítica a este enfoque, Campt problematiza “la diáspora como el enfoque requerido o el modelo teórico a través del cual debería (o quizá debe) entender las formaciones de comunidades negras, independientemente de los contextos histórico, geográfico o cultural (2006: 108). Otros, como Hoffman (2006) y Brubaker (2005), problematizan la imposición externa del concepto de diáspora africana; aquéllos que no exhiben una conciencia africana o cuya identidad no está asociada a África como tierra de origen. La imposición del nivel de diáspora ampliamente descuida la experiencia de los individuos de ascendencia africana que sienten poca o ninguna conexión con África o una identidad negra.

Así, cabe preguntarse hasta qué grado debe uno pensar sobre estas poblaciones, que no asumen ninguna conexión a África, como parte de la diáspora africana. Si definimos la diáspora usando definiciones fuertes que enfatizan la orientación a una tierra natal y la ausencia de una identidad que está conectada a África u otros negros. Por lo tanto, su realidad social no alienta la inclusión de estas poblaciones en la más amplia categoría de diáspora. Sin embargo, si la diáspora es tratada como una perspectiva dirigida a rehacer el mundo (por ejemplo, creando una conciencia diaspórica) por oposición a describirlo (Brubaker, 2005), entonces podría haber una base más legítima para incluir estos casos bajo el término general “diáspora”.

En nuestro segundo punto, muchos académicos consideran presumiblemente que la esclavitud de los

africanos durante cuatrocientos años ha dejado inevitablemente una marca indeleble en la vida de la gente de ascendencia africana en las Américas. En algunos casos, ello es verdad: en el contexto de los Estados Unidos, la memoria colectiva de la esclavitud ha tenido un papel vital en la formación de una identidad americana africana compartida (Clarke, 2006; Eyerman, 2004; Gilroy, 1993). Sin embargo, impulsamos a los investigadores a centrar sus esfuerzos en el descubrimiento de los procesos a través de los cuales la esclavitud es recordada (si acaso) y cómo ello influye la comprensión de la ancestralidad y la identidad. Así, la relación entre las memorias de la esclavitud, la ancestralidad y la identidad está lejos de ser lineal; en el caso de Veracruz la memoria de la esclavitud existe y es vagamente conectada con el entendimiento de la ancestralidad africana, pero ello conduce al desarrollo de una fuerte identidad negra. En el caso de ingenio, existe una identidad negra en ausencia de una memoria de la esclavitud y de una proclamación de la ancestralidad africana. En consecuencia, una identidad negra no necesariamente implica el conocimiento de la esclavitud o un entendimiento de la ancestralidad africana y, a la vez, el conocimiento de la esclavitud y la asunción de la ancestralidad africana no necesariamente se traduce en una identidad negra. Dados estos hallazgos, que contrastan con algunas de las explicaciones matizadas de la negritud vistas en la literatura, los académicos deberían continuar explorando la relación entre esclavitud, ancestralidad e identidad, en particular dentro del contexto de Mestizoamérica.

Un argumento final que planteamos es que los entornos urbanos y la exposición a los elementos de la diáspora africana no necesariamente conducen a una conciencia o identidad negra. En otras palabras, censuramos la lógica implícita propuesta en la literatura de que la conciencia negra es más probable que emerja en áreas urbanas, debido a las conexiones con la diáspora global. Por ejemplo, Vaughn (2001), investigando individuos de ascendencia africana en una región rural de México, encontró una falta de conciencia diaspórica. Sin embargo, predijo

que viajar con frecuencia, acceder a los medios de comunicación y estar expuestos al movimiento racial negro probablemente conducirían al desarrollo de una identidad negra. Su predicción no es por completo infundada, dado que el capitalismo y los medios de comunicación han desempeñado un papel importante en el desarrollo, a finales del siglo veinte, del panafricanismo, por ejemplo (Clarke, 2006). Sin embargo, nuestros hallazgos demuestran que en el puerto de Veracruz, un asentamiento urbano con importantes conexiones históricas y contemporáneas con la diáspora africana a través del Caribe, y una historia de exposición a los medios de comunicación, una conciencia africana es de débil a inexistente. En contraste, en Ingenio, un asentamiento rural, aislado, con escasa o nula conexión con las nociones globalizadas de negritud, hay una identidad negra mucho más fuerte, si bien carente de connotaciones de ancestralidad africana. Por lo tanto, una simple explicación del grado de “exposición” a la negritud o a la diáspora africana no es suficiente para comprender la dinámica de la comprensión de la construcción de la identidad negra.

En Latinoamérica, donde la raza se conceptualiza ampliamente a partir del *continuum* del color, la exposición a la población general de individuos de ascendencia africana, de hecho, conduce a un distanciamiento de la negritud. Esto es verdad en el caso del puerto de Veracruz, donde la conexión a la diáspora africana y la negritud globalizada ha servido como una manera para que los veracruzanos, viviendo en una nación donde la negritud es ampliamente estigmatizada, definan la negritud como algo foráneo. Los veracruzanos se distancian de la negritud al definir a los negros como individuos de Cuba, Haití, la República Dominicana y Estados Unidos. En este caso, la exposición a la diáspora africana ha conducido a la *exportación* de la negritud. En contraste, en el asentamiento rural de Ingenio, donde la negritud también es estigmatizada, la “otredad” de la negritud fuera de Ingenio es más difícil, dada su ubicación aislada. Esta puede ser una razón para que sean más probable que los residentes adopten una identidad negra. En el

caso de las regiones menos globalizadas, los residentes construyen el *continuum* entero, incluyendo el fin del espectro “negro”. Por lo tanto, un asentamiento local, bajo ciertas circunstancias, fortalece la creación de la identidad negra. Ello no quiere decir que esta conexión y exposición a la diáspora africana no pueda conducir a una conciencia negra.²⁴ Sin embargo, en consistencia con el tema más amplio de este artículo, argumentamos que los académicos deben ser cautelosos al asumir que circunstancias particulares automáticamente conducirán a un resultado particular.

Bibliografía

- AGUIRRE, Carlos (2005), *Breve historia de la esclavitud en el Perú: Una herida que no deja de sangrar*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1944), “The slave trade in Mexico”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 24, pp. 412-430.
- _____ (1958), *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE.
- _____ (1970), “The integration of the negro into the national society of Mexico”, en Magnus Morner (ed.), *Race and Class in Latin America*, Nueva York, Colombia University Press, pp. 11-27.
- _____ (1989), *La población negra de México: Estudio etnohistórico*, Veracruz, FCE.
- ALDANA, Susana (1989), *Empresas coloniales: Las tinajas de jabón en Piura*, Piura, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- ALTHOFF, Daniel (1994), “Afromestizo speech from Costa Chica, Guerrero: from Cuaji to Cuijla”, *Language Problems and Language Planning* 18, 242-256.
- ANDERSON, Mark (2005), “Bad Boys and Peaceful Garifuna: Transnational Encounters Between Racial Stereotypes of Honduras and the United States (and Their Implications for the Study of Race in the Americas)”, en Anani DZIDZIENYO y Suzanne OBOLER (eds.), *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 101-116.
- ANDREWS, George Reid (2004), *Afro-Latin America: 1800-2000*, Nueva York, Oxford University Press.
- AROCHA, Jaime, y Adriana MAYA (2008), “Afro-Latin American peoples”, en Deborah POOLE (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Malden, Blackwell Publishing, pp. 399-425.
- BENNETT, Herman (2000), “The subject in the plot: national boundaries and the ‘history’ of the black Atlantic”, *African Studies Review*, vol. 43 núm. 1, pp. 101-124.
- _____ (2003), *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*, Bloomington, Indiana University Press.
- BOWSER, Frederick P. (1974), *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*, Palo Alto, Stanford University Press.
- BROWN, Jacqueline Nassy (2006), “Diaspora and Desire: Gendering ‘Black America’ in Black Liverpool”, en Kamari MAXINE CLARKE y Deborah A. THOMAS (eds.), *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness*, Durham, Duke University Press, pp. 73-91.
- BRUBAKER, Rogers (2005), “The ‘Diaspora’ Diaspora”, *Ethnic and Racial Studies*, núm. 28, pp. 1-19.
- BURDICK, John (1998), *Blessed Anastacia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*, Nueva York, Routledge.
- CADENA, Marisol de la (2000), *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham, Duke University Press.
- CAMPOS, Luis Eugenio (2005), “Caracterización étnica de los pueblos de negros de la Costa Chica de Oaxaca: Una visión etnográfica”, en María Elisa VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ y Ethel CORREA DURÓ (eds.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, INAH, pp. 411-425.
- CAMPT, Tina M. (2006), “Diaspora space, ethnographic space: writing history between the lines”, en Kamari Maxine Clarke y Deborah A. Thomas (eds.), *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness*, Durham, Duke University Press, pp. 93-111.
- CARROLL, Patrick J. (2001), *Blacks in Colonial Veracruz*, Austin, University of Texas Press.
- CASTILLO ROMÁN, José Leonidas (1977), “Los rezagos esclavistas en Piura en el siglo XIX, 1800-1854”, tesis de bachiller, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa Académico de Ciencia Histórico-Social, Lima.
- CLARKE, Kamari Maxine, y Deborah A. THOMAS (eds.) (2006), *Globalization and Race: Transformations in the Cultural Production of Blackness*, Durham, Duke University Press.
- CONNIFF, Michael L., y Thomas J. DAVIS (2002), *Africans in the Americas: A History of the Black Diaspora*, Caldwell, Blackburn Press.

²⁴ Esto ha sido documentado en algunos casos (Anderson, 2005; Sansone, 2003; Sawyer, 2006).

- COPE, R. Douglas (1994), *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press.
- CRUZ CARRETERO, Sagrario del Carmen (1989), "Identidad en una comunidad afroestizada del centro de Veracruz; la población de Mata Clara", tesis doctoral, Universidad de las Américas, Puebla.
- CUCHE, Denys (1981) *Pérou nègre: Les descendants d'esclaves africains du Pérou des grands domaines esclavagistes aux plantations modernes* París, Éditions l'Harmattan.
- DAVIS, Darien J., (ed.), 1995. *Slavery and Beyond: The African Impact on Latin America and the Caribbean*, Wilmington, Scholarly Resources.
- DEGLER, Carl N. (1971), *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Nueva York, McMillan.
- EYERMAN, Ron (2004), "The past in the present: the cultural transmission of memory", *Acta Sociologica*, vol. 47, núm. 2, 159-69.
- FLANET, Véronique (1977) *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- FOOTE, Nicola (2004), "Race, gender, and nation in Ecuador: a comparative study of black and indigenous groups, 1895-1944", tesis doctoral, University College London, Londres.
- FUENTE, Alejandro de la (2001), *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- GARCÍA BUSTAMANTE, Miguel (1987), "El esclavo negro y el desarrollo económico en Veracruz durante el siglo XVII", tesis de maestría, UNAM, México.
- GARCÍA DÍAZ, Bernardo (2002), "La migración cubana a Veracruz 1870-1910", en Bernardo GARCÍA DÍAZ y Sergio GUERRA VILABOY (eds.), *La Habana/Veracruz, Veracruz/ La Habana: Las dos orillas*, Xalapa; Universidad Veracruzana, pp. 297-320.
- GILROY, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
- GODREAU, Isar P. (2000), "La semántica fugitiva: 'Raza', color y vida cotidiana en Puerto Rico", *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 9, pp. 52-70.
- _____ (2006), "Folkloric 'others': blanqueamiento and the celebration of blackness as an exception in Puerto Rico", en Kamari Maxine CLARKE y Deborah A. THOMAS, *Globalization and Race*, Durham, Duke University Press, pp. 171-187.
- GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Ángel (1988), *Corrido y violencia entre los afroestizados de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, Chilpancingo, Universidad Autónoma de Guerrero.
- HAMILTON, Ruth Simmons, ed. (2007), *Routes of Passage: Rethinking the African Diaspora*, East Lansing, Michigan State University Press.
- HANCHARD, Michael George (1994), *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton, Princeton University Press.
- HARRIS, Marvin (1952), "Race Relations in Minas Velhas, a Community in the Mountain Region of Central Brazil", en Charles WAGLEY (ed.), *Race and Class in Rural Brazil*, París, UNESCO, pp. 47-81.
- _____ (1964), *Patterns of Race in the Americas*, Nueva York, Norton Library.
- HERNÁNDEZ CUEVAS, Marco Polo (2004), *African Mexicans and the Discourse on Modern Nation*, Dallas, University Press of America.
- _____ (2005), *África en el carnaval mexicano*, México, Plaza y Valde.
- HERRERA CASASÚS, Luisa (1991), *La esclavitud negra en México*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura.
- HOETENK, Harry (1973), *Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on their Nature and Nexus*, Nueva York, Harper & Row.
- HOFFMAN, Odile (2006), "Negros y afroestizados en México: Viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado", *Revista Mexicana de Sociología* 68, 103-135.
- _____ (2009), "De 'negros' y 'afros' en Veracruz", en Rocío CÓRDOBA y Juan ORTIZ (ed.), *Atlas del patrimonio histórico y cultural de Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- HOWARD, David (2001), *Coloring the Nation: Race and Ethnicity in the Dominican Republic*, Oxford, Signal Books.
- KNIGHT, Alan (1990), "Racism, Revolution, and indigenismo: Mexico, 1910-1940", en Richard GRAHAM (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, pp. 71-113.
- LARSON, Brooke (2004), *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity En the Andes, 1810-1910*, Stony Brook, State University of New York Press.
- LEWIS, Laura (2000), "Blacks, Black Indians, Afroestizados: the dynamics of race, nation, and identity in a Mexican *moreno* community (Guerrero)", *American Ethnologist*, vol. 27, pp. 898-926.
- _____ (2001), "Of ships and saints: history, memory, and place in the making of *moreno* Mexican identity", *Cultural Anthropology*, vol. 16, pp. 62-82.
- _____ (2004) "Modesty and Modernity: Photography, Race, and Representation on Mexico's Costa Chica

- (Guerrero)", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 11, 471-499.
- LOSONCZY, A. M. (1999), "Memorias e identidad: los negro-colombianos del Choco", en J. CAMACHO y E. RESTREPO (ed.), *De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de gente negra en Colombia*, Bogotá, Eco-fondo-Natura / Instituto Colombiano de Antropología, pp. 13-24.
- MALLON, Florencia (1995), *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.
- MARTÍNEZ MARANTO, Alfredo (1995), "Dios pinta como quiere: identidad y cultura en un pueblo afromestizo de Veracruz", en Luz María MARTÍNEZ MONTIEL (ed.), *Presencia Africana en México*, México, Conaculta, pp. 525-573
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (1993), "La cultura africana: tercera raíz", en Guillermo BONFIL BATALLA (ed.), *Simbiosis de culturas: Los Inmigrantes y su cultura en México*, México, FCE, pp. 111-180.
- _____ (1997), *Presencia africana en México*, México, Conaculta.
- MARX, Anthony (1998), *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MCCALLUM, Cecilia (2005), "Racialized bodies, naturalized classes: moving through the city of Salvador da Bahia", *American Ethnologist*, vol. 32, núm. 1, 100-117.
- MÖRNER, Magnus (1967), *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown and Company.
- MOSQUERA, Claudia, Mauricio PARDO, y Odile HOFFMAN, eds. (2002), *Afrodescendientes en las Américas*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- MUHAMMAD, Jameelah S. (1995), "Mexico", en Pedro PÉREZ SARDUY y Jean STUBBS (eds.), *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, Londres, Minority Rights Group, pp. 163-180.
- NAVEDA CHÁVEZ-HITA, Adriana (1987), *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1960-1830*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- _____ ed. (2001), *Pardos, mulatos, y libertos: Sexto Encuentro de Afromexicanistas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- NÚÑEZ, Benjamín (1980), *Dictionary of Afro-Latin American Civilization*, Westport, Greenwood Press.
- OBOLER, Suzanne, y Anani DZIDZIENYO (2005), "Flows and counterflows: latinas/os, blackness, and racialization in hemispheric perspective", en Anani DZIDZIENYO y Suzanne OBOLER (eds.), *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks and Afro-Latinos*, Nueva York, Palgrave MacMillan, pp. 3-35.
- OCHOA SERRANO, Álvaro (1997), *Afrodescendientes: sobre piel de canela*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- PALMER, Colin (1976), *Slaves of a White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Harvard University Press.
- PERÉZ SARDUY, Pedro, y Jean STUBBS, eds. (1995), *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, Londres, Minority Rights Group.
- RESTREPO, Eduardo (2004), "Ethnicization of blackness in Colombia: toward de-racializing theoretical and political imagination", *Cultural Studies*, vol. 18, núm. 5, pp. 698-715.
- ROUT, Leslie B. (1976), *The African Experience in Spanish America*, Nueva York, Cambridge University Press.
- SANSONE, Livio (2003), *Blackness Without Ethnicity*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- SAWYER, Mark (2006), *Racial Politics in Post-Revolutionary Cuba*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHLÜPMANN, Jakob (1991), "Structure agraire et formation d'un ordre social au nord du Pérou: Piura à l'époque coloniale", *Bulletin del Instituto Frances d'Études Andenes*, vol. 20, núm. 2, pp. 461-488.
- SHERIFF, Robin (2001), *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. Piscataway, Rutgers University Press.
- STOKES, Susan (1987), "Etnicidad y clase social: Los afro-peruanos de Lima, 1900-1930", *Lima obrera 1900-1930*, t. II, Lima, Ediciones El Virrey, pp. 171-252.
- SUE, Christina (2009), "The dynamics of color: mestizaje, racism, and blackness in Veracruz, Mexico", en Evelyn NAKANO GLENN, *Shades of Difference: Transnational Perspectives on How and Why Skin Color Matters*, Palo Alto, Stanford University Press, pp. 114-128.
- TELLES, Edward E. (2004), *Race. In Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- TIBÓN, Gutierre (1961), *Pinotepa Nacional: Mixtecos negros y triques*, México, UNAM.
- TWINE, France Winddance (1998), *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz (2007), *Historias secretas del racismo en México, 1920-1950*, México, Tusquets.
- VAN DEN BERGHE, Pierre L. (1967), *Race and Racism: A Comparative Perspective*, Nueva York, John Wiley & Sons.

- VAUGHN, Bobby (2001), "Race and Nation: A Study of Blackness in Mexico", tesis doctoral, Stanford University.
- VAUGHN, Bobby (2005), "Afro-Mexico: blacks, indígenas, politics, and the greater diaspora", en Anani DZIDZIENYO y Suzanne OBOLER, *Neither Enemies nor Friends*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 117-136.
- VINCENT, Ted (1994), "The blacks who freed Mexico", *Journal of Negro History*, vol. 79, pp. 257-276.
- VINSON III, Ben (2001), *Bearing Arms for His Majesty: The Free-Colored Militia. En Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.
- _____ (2004), "La historia del estudio de los negros en México", en Ben VINSON III y Bobby VAUGHN (eds.), *Afroméxico: herramientas para la historia*, México, CIDE / FCE, pp. 19-73.
- VINSON, Ben (2006), "Introduction: African (black) diaspora history, Latin American history", *The Americas*, vol. 63, núm. 1, pp. 1-18.
- _____, y Bobby VAUGHN (2004), *Afroméxico: herramientas para la historia*, México, FCE.
- WADE, Peter (1993), *Blackness and Race Mixture*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- _____ (1997) *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press.
- _____ (2006), "Afro-Latin Studies: An Overview", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 1, 105-124.
- WHITTEN Jr., Norman E., y Arlene TORRES, eds. (1998), *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*, Bloomington, Indiana University Press.
- WINANT, Howard (2001), *The World is a Ghetto: Race and Democracy Since World War II*. Nueva York, Basic Books.
- WINFIELD CAPITAINE, Fernando (1988), "La vida de los cimarrones de Veracruz", en *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 85-88.
- WRIGHT, Winthrop (1990), *Café con leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*, Austin, University of Texas Press.
- YELVINGTON, Kevin A. ed. (2006), *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*, Santa Fe, School of American Research Press.