

Metrópolis Negras de Benin a Río de Janeiro y de Harlem a La Habana: Modernidades Afroamericanas y Cosmopolitismos Subalternos.

Agustín Laó-Montes

Enegrecer la memoria, la arqueología y arquitectura, la cartografía y semiótica de las ciudades, es una labor de descolonización del saber y de la sensibilidad histórica, política e intelectual. Una de las tareas mayores de los Estudios Afrodescendientes es conocer y enseñar a leer el mundo en clave de Africanía, lo que es un gran reto ya que el inconsciente colectivo moderno/colonial insiste en imaginar África como el *continente en tinieblas* de *pueblos sin historia* y la diáspora Africana como un ghetto atrasado y/o una modernidad periférica.¹ En este horizonte de sentido donde la ciudad es locus principal de lo moderno; lo Afro y lo Negro tienden a significar los márgenes, las clases y lugares peligrosos habitados por el primitivo urbano, espacios de otredades étnico-raciales y sexuales, escenarios lúdicos de rumbas y magias, rechazadas y temidas sin dejar de ser deseadas. Pero es imposible conocer a fondo las ciudades Americanas sin estudiar sus avatares de Africanía, sin enegrecer el logos. En la misma cadencia, es necesario enmarcar en contextos urbanos las aspiraciones, sufrimientos, logros y deseos del mundo Afro; sus historias, culturas, identidades, estéticas, conocimientos, economías y políticas.

Las Metrópolis Negras nutrieron el surgimiento mismo de la investigación urbana en las ciencias sociales y las humanidades. En el 1899 el intelectual negro WEB DuBois, primer doctorado en sociología en los EEUU, publicó su libro *El Negro de Filadelfia* donde presentó su investigación sobre construcción de comunidad, solidaridad negra, y desigualdad de raza y clase, 20 años antes que la canónica Escuela de Chicago, inaugurando así los estudios urbanos.² La

¹ La representación de África como continente en las tinieblas procede de la novela *Heart of Darkness* de Joseph Conrad (1902/2015). La idea de África como lugar de pueblos sin historia es del filósofo alemán GW Hegel.

² El título original en inglés es *The Philadelphia Negro*. La primera edición en castellano fue en el 2013, un siglo más tarde.

crónica de la ciudad escindida en estratos que ya habíamos visto en *Las condiciones de la clase obrera inglesa* de Federico Engels y las novelas de Charles Dickens,³ se hizo etnografía urbana con los estudios del sector sur de Chicago, la famosa comunidad negra que desde principios del Siglo XX se convirtió en materia prima, tanto para estudios etnográficos en la antropología y sociología, como para la novela modernista del período. En ese lineaje fue que se publicó en el 1945, el clásico estudio de los intelectuales negros St.Clair Drake y Horace Clayton, *Black Metropolis*, que marcó un hito tanto en los Estudios Urbanos como Afroamericanos, al ensayar una metodología multi-escalar que articuló experiencias y procesos locales de comunidad negra a estructuras de poder económico, político y cultural en la ciudad, el país y el mundo. En *Black Metrópolis*, se articulan las estructuras de dominación de raza y clase, con las formas de resistencia negra, y con sus modos de organización comunitaria y participación política.

El historizar la presencia Africana o Negra en ciudades coloniales de las Américas supone una temporalidad mucho mayor. Aquí no pretendemos presentar ni siquiera una genealogía mínima, mas bien esbozaremos algunos relatos y ejemplos para esgrimir varios argumentos, categorías, y perspectivas teóricas y metodológicas, en aras de valorizar tanto la centralidad de los pueblos y poblaciones negras para las ciudades modernas, como la importancia de los espacios urbanos para el mundo Afro. Comenzamos con una aseveración que habría de ser obvia, pero no lo es ni en el discurso público ni en los currículos académicos, el hecho histórico de que las ciudades amuralladas del Caribe Hispano fueron construidas en el largo Siglo XVI en gran medida por trabajo negro esclavizado. El ocultamiento de esto y de muchas otras contribuciones negras en la memoria oficial y el discurso público, constituye una forma de violencia epistémica que debería conducirnos a repensar la ciudad y la historia moderna en clave de Africanía.

³ Se publicó originalmente en Leipzig, 1845, con el título, *The Condition of Working Class in England*. Vease Engels (1845/1979). Dickens.

Entre las ciudades del mar y del mundo que, en su conjunto constituyen una geografía central del Atlántico Negro, comenzamos con La Habana, a propósito de la cual dice el historiador Manuel Moreno Fragnals (1983), *Los esclavizados negros y mulatos en el area urbana de La Habana fueron principalmente empleados en trabajos de construcción militar y civil, y en muelles... El estudio de estas construcciones demuestra que por muchos años hubo mas esclavos trabajando en proyectos militares que en plantaciones*. Dicho hecho nos debe llevar no sólo a revisar cómo vemos y entendemos las prácticas inscritas en la arquitectura urbana, sino también los análisis de los sujetos de trabajo y las clases obreras que han servido de sostén a los tejidos materiales y simbólicos de la ciudad, para así resaltar las presencias negras en la larga duración de los escenarios urbanos de la modernidad. De manera similar a como Walter Benjamin pretendió estudiar las historias ocultas de París excavando las galerías (Arcades),⁴ se requiere una arqueología negra de la ciudad moderna, no sólo para desenterrar nuestros Muertos -como en el cementerio Africano descubierto en el Corazón de Wall Street-, sino también para cultivar una mirada crítica a través del prisma de los avatares modernos de la Africanía y las claves negras de la modernidad urbana, de las Afromodernidades.

Las Afromodernidades constituyen una especie de cosmopolitismo subalterno que se revela en personajes como Domingos Alvares, a quien el historiador James Sweet (2013) dedicó un libro que como veremos, nos lleva a revisar concepciones de modernidad, Africanía, conocimiento, sanación, espiritualidad, poder y agencia histórica. Domingos Alvares nació a principios del

⁴ El Passagenwerk o Arcades Project (que traducimos al castellano como proyecto de las galerías), fue un proyecto inconcluso en el cual Walter Benjamin trabajó entre 1927-1940, cuando escribió un gran número de notas de carácter analítico sobre la relación entre arquitectura y cotidianidad en la ciudad de París. Dichas notas revelan con detalle y profundidad tanto el método de Benjamin (una especie de montaje de las constelaciones de poder y subjetividad moderna a partir de observaciones agudas sobre la relación entre arquitectura y cotidianidad en París) como sus concepciones sobre el espacio urbano como eje nodal de la modernidad, tanto desde el ángulo del capital y sus procesos de acumulación y modernización, como desde la producción de modernismos estéticos y subjetividades críticas. Véase Benjamin (2002), y también Buck-Morss (1991).

Siglo XVIII en una zona del Oeste de África que hoy corresponde al país llamado Benin, en una familia de sacerdotes del Vodun, que en lengua Fon de la región significa deidad y poder. Fue llevado esclavizado a Brasil donde sus saberes de sanación le sacaron de las plantaciones de azúcar del Reconcavo, llegando primero a la ciudad de Recife y luego a Río de Janeiro donde llegó a ser una figura temida y respetada tanto en los predios de negritud como en los espacios de elite. Sweet se enteró de su existencia buscando en los archivos de la inquisición en Lisboa donde encontró un expediente de más de 600 páginas dedicado a Domingos. Además de dos casos de la inquisición contra Domingos y abundantes testimonios, la narrativa del libro se construye a partir de pluralidad de fuentes incluyendo genealogías, mapas, datos censales y de la iglesia católica, relatos de viaje y periódicos.

En el libro se dibuja el proyecto de Domingos de construir comunidad de afinidades entre sujetos Afrodiaspóricos en el nuevo mundo con base en sus saberes Africanos y como esto constituye una praxis de resistencia de carácter descolonial y cosmopolita. Uno de sus argumentos principales es que la identidad de Domingos como sacerdote del Vodun y sanador le hizo ser buscado, temido y perseguido por los poderes coloniales, mientras era altamente respetado en los lugares de negritud. Domingos fue comprado, revendido y relocalizado varias veces, en gran medida debido a la ambigüedad de los amos que buscaban y rechazaban simultáneamente su capacidad de sanación con plantas y rituales africanos. Cuando llegó a Río de Janeiro ya era un personaje legendario al cual se le atribuía haber matado a su amo y destabilizado el orden de poder colonial. Luego de comprar su libertad formal en 1739 estableció un centro de sanación en Río que puede considerarse el primer terreiro o casa espiritual de la ciudad. En el medio citadino, sobre todo de Río, Domingos aprendió a moverse en el laberinto urbano, con su heterogeneidad de pretos y pardos libres, esclavizados domésticos, artesanos,

jornaleras, trabajadoras sexuales, parteras, curanderas, en los vibrantes espacios de una ciudad de tráfico esclavista y poder colonial, pero también de mercados, talleres, barrios negros y lugares lúdicos de negritud.

Sweet analiza el liderato espiritual y terapéutico de Domingos, no sólo como una expresión de resistencia contra el orden colonial esclavista y una muestra de resiliencia de los saberes Africanos, sino también como una forma de liderato político e intelectual fundamentados en un proyecto de asociación y redención. La persecución de su labor pública, por insistir en ejercer como sanador de práctica Africana, desembocó en su destierro a Lisboa donde fue procesado y sentenciado por la Inquisición. Paradójicamente, el despotismo imperial y el régimen esclavista convierten a Domingos en un sujeto subalterno cosmopolita que vive en varias ciudades donde agencia su poder como sabedor del Vodun. Su repertorio cognoscitivo del África continental recreado en las Américas y Europa, constituye un fundamento epistémico para sus prácticas de resistencia, resiliencia y construcción de comunidad que revela la praxis espiritual de sanación como un quehacer político, a contracorriente del capitalismo esclavista y el racismo colonial.

Hay varias lecciones que destacar de este estudio sobre Domingo Alvares, comenzando por su método que enlaza autobiografía y microhistoria con macroestructuras de largo arco, como la modernidad capitalista, la esclavitud, y el colonialismo, para así proveer una representación más concreta y compleja de los procesos históricos. Sweet recalca que una de sus contribuciones principales es una hermenéutica de la modernidad, no sólo en base a los pilares del poder y el conocimiento occidental, sino a partir de las historias, saberes, espiritualidades, prácticas culturales y formas políticas de la Africanía global en sus espacios múltiples y entrelazados desde el continente Africano hasta la diversidad de territorios de la diáspora.

Dicho giro epistémico y metódico para entender el mundo en clave de Africanía, también se ejerce en un libro reciente de Herman Bennett (2018) titulado, *Reyes Africanos y Esclavos Negros. Soberanía y Despojo en el Temporal Atlántico Moderno*, que busca historizar y teorizar las influencias de África en las formaciones occidentales a través de una investigación de los procesos de negociación y producción de categorías económicas y políticas (como autoridad, comercio, propiedad, y gobierno) entre los poderes soberanos Africanos y Europeos en el largo Siglo XVI. Aquí quiero sacar al relieve, que tanto el trabajo de Sweet como el de Bennett demuestran la necesidad de inscribir África de manera más central en las analíticas del mundo moderno, de tal modo que lo Africano se entienda como un influyente fenómeno global interconexo pero diverso, y los Estudios de la Africanía como de pertinencia universal, tanto para el conocimiento científico como para las políticas y proyectos descoloniales de liberación.

Al sonar de ese son, Ivor Miller (2009) en su volumen *Voces del Leopardo. Sociedades Secretas Africanas y Cuba*, estudia la genealogía de las Sociedades Abakuá como un fenómeno urbano de transcendencia nacional y translocal. Sin lugar a dudas, La Habana, Ciudad del Mar y del Mundo, es una de las grandes urbes del Atlántico Negro con sus múltiples matices y laberintos. Fue piedra angular de la trata trans-Atlántica donde llegaron los últimos barcos esclavistas en los 1870s, y por ende fue mercado principal de africanas esclavizadas re-identificadas como negras. A la altura del Siglo XIX, La Habana era uno de los mayores escenarios de entrecruce de la pluralidad de universos históricos Africanos que nutrieron la formación de robustas culturas Afroamericanas. Junto con Salvador de Bahía y Río de Janeiro, La Habana es una de las ciudades que recibió la mayor cantidad y variedad de migraciones Africanas durante la trata. En Cuba, las colectividades históricas africanas (para no usar categorías coloniales como tribu y etnia), se reorganizaron como cabildos de nación,

agrupaciones claves en la configuración de una de las dos esferas públicas negras--una de capas medias y otra de sectores subalternos--de la ciudad y la sociedad colonial, que a su vez sirvieron de base para la fundación del país.

En el caleidoscopio de la sociedad colonial habanera, dice Miller, muchos de los negros que construyeron las murallas de la ciudad quedaron a vivir dentro de ellas y dieron sus propios nombres a sus barrios, como La Pluma y Cangrejo--el mismo nombre de una comunidad Cimarrona en San Juan, Puerto Rico; mientras otras se asentaron afuera--al igual que en el área de Getsemaní en Cartagena, Colombia--como fue el caso del Barrio Jesús María, también conocido como El Manglar, territorio de los notables *Negros Curros* de procedencia Sevillana. Miller arguye que la organización de estos barrios populares fue influenciada por los patrones de asentamiento, producciones culturales, prácticas espirituales, y modos de asociación del Oeste de África, expresos en los Ekpes Carabalí, los Iles Yoruba, y los Mulanzos Congo, entre otros.

Los legendarios barrios de La Habana, a los que les cantó Arsenio Rodríguez a mediados del Siglo XX en su clásico son *P'a todos los Barrios*, devinieron en espacios gestores de algunas de las expresiones culturales negras de mayor proyección planetaria, como la Santería, la Rumba, y el Jazz Afro-Cubano. Miller muestra cómo surgió en estos barrios la religiosidad Abakuá, un sistema de creencias, prácticas estéticas y rituales de matriz Africana, de fundamento Carabalí pero creolizado con otras vertientes de Africanía, y demuestra su importancia para la historia y cultura cubana.

Aquí quiero resaltar tres elementos de su análisis de La Habana en el Siglo XIX. El primero es presentar la ciudad, al decir de Pedro Dechamps-Chappeaux (1974/2013), como *un inmenso Palenque urbano*, un espacio de fuga que sirvió de santuario a cimarronas que habitaron sus vecindarios junto con nutridos grupos de negras y mulatas libres, muchas de ellas miembros de

cabildos de nación, comunidades espirituales, y gremios de artesanos que conspiraron contra el colonialismo, la esclavitud y el racismo. Tocando ese tambor, el segundo ejemplo es la fallida pero trascendente revuelta dirigida por José Antonio Aponte en el 1812, que como se ha demostrado fue inspirada por el movimiento abolicionista global y la revolución haitiana, tuvo vocación y repercusión translocal en el mundo Atlántico, y se sugiere que debe implicar una revisión de la memoria oficial que localiza el origen de la gesta de liberación nacional cubana en el levantamiento liderado por Carlos Manuel de Céspedes en 1868.⁵ Aponte era carpintero, residente de barrio popular en Centro Habana, y existe evidencia que era practicante de la Religión Lukumi en la cual hay indicaciones que era Omó-Changó y procedente de la Sociedad Secreta Ogboni de origen Yoruba.⁶ Fue ejecutado y su cabeza exhibida públicamente en una intersección principal de Centro Habana, signo de la gubernamentalidad despótica colonial y en intento de aniquilar resistencias y rebeldías que aun permanecen resilientes en las culturas populares cubanas.

El otro ejemplo de la dimensión Africana de la rebeldía urbana es el levantamiento armado de unos 50 Lukumíes, el año 1835 en el barrio El Horcón, fuera de la ciudad amurallada de La Habana. Miller caracteriza este levantamiento como *la primera rebelión urbana en La Habana*. Todos vestidos de blanco, su líder, Taita, con un Iruke, lo que indica que pudo ser Babalawo, tenían la expectativa que se le iban a sumar fuerzas para derrocar el gobierno colonial local. Los líderes fueron ejecutados y sus cabezas expuestas en el Puente de Chávez. Tanto este evento como el de Aponte, hoy son fuentes de memoria de rebeldía que revelan resiliencia en los más extremos regímenes de dominación. Mas aun, visibilizan los valores políticos de las

⁵ Véase Childs (2009)

⁶ No hay evidencia clara que Aponte fue Ogboni. La pista positiva al respecto nos la da José Luciano Franco quien sirve de referencia a Miller (2009), pero no hemos visto prueba documental. Véase Franco (1963), Palmie (2002).

religiosidades de matriz Africana como fuentes de resistencia que constituyen prácticas de lucha y marcos sociales para la construcción de comunidad de afinidades y afectos.

Las ontologías políticas, es decir, las prácticas de empoderamiento colectivo de estos sectores subalternos, cuyas formas de producción intelectual, asociatividad, sanación y cuidado, praxis estética, y luchas por la liberación, ocurren en gran medida fuera de los límites de la ciudad letrada y la sociedad civil, se distinguen a la vez que se entrelazan, con la esfera pública negra más reconocida, la presidida por las capas medias y la política formal. Jesse Hoffnung-Garskof (2019) en *Migraciones Raciales: La Ciudad de Nueva York y la Política Revolucionaria del Caribe Hispano (1850-1902)* y Frank Guridy (2009) en *Forjando Diáspora: Afro-Cubanos y Afro-Americanos en un Mundo de Imperio y Jim Crow*, analizan esta esfera pública negra transnacional. Aquí voy a enfocar en el nexo Afrodiaspórico inter-ciudad o trans-urbano La Habana-Nueva York.

En *Migraciones Raciales*, el autor focaliza en la alianza, en la ciudad de Nueva York a finales del siglo XIX, de líderes negros de Cuba como Rafael Serra, Gertrudis Heredia y los hermanos Bonilla, con Afropuertorriqueños como Sotero Figueroa, Manuela Aguayo y Pachín Marín, en una organización denominada *La Liga* que abogaba por ciudadanía plena para *la clase de color* y por la independencia de Cuba y Puerto Rico. El acto inaugural de *La Liga* fue una reunión en el Greenwich Village, una noche fría de enero del 1890, cuando los dos oradores principales fueron Rafael Serra y José Martí. Nacido y criado en La Habana, Serra venía de una poderosa tradición de tabaqueros, intelectuales obreros que fueron claves en la emergencia de movimientos socialistas y anarquistas en una red de ciudades en Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Tampa-Ybor City y Nueva York, donde también facilitaron la creación de una esfera pública negra proletaria y de capas medias.

La Liga era una organización de ayuda mutua de fines políticos y educativos que fue fuerza gestora del Partido Revolucionario Cubano en el 1892 en cuyo Club *Dos Antillas* compartieron membresía José Martí y el Afropuertorriqueño Arturo Schomburg quien fue fundador del que aún es el mayor archivo de la Africanía en el mundo. Los jueves Martí daba clases de oratoria y escritura, mientras los lunes eran días festivos de música y degustación de comidas criollas. En el local de *La Liga* resaltaban dos retratos, uno de Rafael Serra y el otro de José Martí, lo cual exhibía su compromiso tanto con la liberación nacional de Cuba y Puerto Rico, como con el bienestar colectivo de los pueblos negros, lo que expresa una doble conciencia (en el sentido de DuBois), tanto nacional como Afrodiaspórica, en su ideología y proyecto. Ambas identidades, nacional y afrodiaspórica, caribeña y negra, y sus proyectos políticos convocaron Afrocubanos y Afropuertorriqueños como Sotero Figueroa, obrero tipógrafo que publicó los escritos de Martí y su revista *Patria*--de la cual fue uno de sus editores y contribuidores. En fin, *La Liga* era una organización de carácter transnacional y Afrodiaspórico, que formó parte de movimientos por la liberación de las dos Antillas, y se vinculó con líderes negros como Juan Gualberto Gómez, cabeza de las denominadas *Sociedades de Color* en Cuba.

La Liga fue una organización pionera en la producción histórica de lo que hemos llamado la diferencia Afro-Latina, en la geografía urbana translocal entre La Habana, Matanzas, San Juan, Ponce, Tampa-Ybor City y Nueva York. Arturo Schomburg, en rol de líder de la Academia Negra Norteamericana y editor de escritos de intelectuales Afroamericanos (en el sentido continental del término), abogó por la inclusión de figuras como Evaristo Estenoz que en el 1908 fue fundador del Partido Independiente de Color en Cuba. Schomburg también estuvo en el liderato de la Logia Masónica Prince Hall, importante institución de Harlem que articuló en red personas de distintos lugares de las diásporas Afroamericanas.

A principios del Siglo XX, Harlem se perfilaba como meca de la negritud. Ya para los 1920s era un espacio global de la Africanía que reunía trabajadoras, artistas, intelectuales, y activistas de todo el mundo negro. Allí se gestaron movimientos Pan-Africanos como el Universal Negro Improvement Association (UNIA)—presidida por el carismático Marcus Garvey, creció el marxismo negro y el Afrofeminismo donde se destacaron intelectuales-activistas como Claudia Jones y Claude McKay, y florecieron vanguardias estéticas e intelectuales en el llamado Renacimiento de Harlem.

El nexa Harlem-Habana se suele representar destacando la relación de admiración mutua y traducción recíproca entre los poetas Langston Hughes y Nicolás Guillen, expresando los vínculos entre el Renacimiento de Harlem y el Afrocubanismo como dos importantes movimientos de vanguardia estética. Mas aun, el espacio de flujos Harlem-Habana, fue parte de la efervescencia y diseminación translocal de movimientos políticos y culturales en medio de la crisis mundial de la modernidad capitalista en los 1920s-1930s, marco histórico para la consolidación del Pan-Africanismo, lo cual se demostró poderosamente en la gran convocatoria contra la invasión de Mussolini a Etiopía en 1935, el momentum de la cuestión negra en la internacional comunista, y la emergencia articulada de vanguardias estético-políticas negras como el Nuevo Negro en Harlem, Negritude en el mundo francófono y el Afrocubanismo.

En el capítulo *Blues y Son de Harlem a La Habana* del libro *Forjando Diáspora*, Frank Guridy muestra cómo los vínculos y viajes que construyeron el nexa Harlem-Habana involucraron tanto estrategias geo-políticas y discursos imperiales de exotización y erotización, e intentos de rentabilidad del gran capital por industrias culturales y de turismo, pero también intercambios estéticos, intelectuales y políticos entre Afrocubanos y Afroestadounidenses, que fueron forjando un espacio diaspórico transnacional de carácter diverso que incluyó desde relaciones entre

figuras como Langston Hughes y WEB DuBois con el Club Atenas -el más representativo de las elites Afrohabaneras- hasta entre escritoras-activistas feministas negras como Maria Damasa Jova con socialistas como Nicolás Guillén.

Aquí quiero resaltar tres temas en el libro de Guridy. El primero es que investiga la importancia del Instituto Tuskegee, dirigido por Booker T. Washington, cuyos estudiantes cubanos que llegaron allí como parte de una práctica de solidaridad Afrodiaspórica, regresaron profesionales en varias carreras incluyendo la arquitectura, profesión desde la que cumplieron roles significativos en el diseño de la ciudad de La Habana. He aquí otro ángulo para develar las caras negras de la arquitectura habanera. El segundo punto que destacó es como Langston Hughes se impresionó con la estatua a Mariana Grajales en La Habana, creación del escultor Afrocubano Teodoro Ramos Blanco, y al ver esta observó la carencia de monumentos conmemorativos de figuras negras representando lo nacional en los EEUU. Este detalle significativo revela las diferencias en las articulaciones de nación y raza en los dos países, lo que podemos traer hasta hoy día cuando escultores Afrocubanos como Alberto Lescaj han realizado grandes proyectos como la estatua a Antonio Maceo en Santiago de Cuba y el Monumento al Cimarrón en el Cobre, mientras ahora mismo completa un busto a José Antonio Aponte a ser instalado en la entrada de la ciudad de La Habana. El tercer punto que nos refiere al argumento principal del libro de Guridy, consiste en una crítica del nacionalismo metodológico que nos hace ver las historias confinadas a los escenarios de país y nos ciega de entender conexiones translocales como son las forjas de diáspora en escenarios trans-urbanos como el nexo Harlem-Habana, situadas en zonas de contacto transnacionales como son el escenario trans-caribeño entre Cuba y EEUU, y los circuitos polirítmicos plurales del Atlántico Negro y de la diáspora Africana global.

A propósito de la perspectiva Afrodiaspórica, dentro del feminismo negro se critica una tendencia hegemónica que tiende a construir el sujeto afrodescendiente como meramente masculino. Esto se deriva de un problema general en la matriz de dominación moderna/colonial que Aníbal Quijano denominó colonialidad del poder y el saber. Danzando al ritmo del feminismo descolonial, una perspectiva político-epistémica germinal en nuestro quehacer crítico, vamos entrando a la fase final de este mini-concierto barroco, afinando en clave Afrofeminista para enegrecer el saber de la ciudad moderna y explorar los espacios urbanos de la negritud.

Tocando ese tambor, sacamos al relieve tres volúmenes de publicación reciente. El primero, titulado *Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*, editado en Colombia por Aurora Vergara Figueroa y Carmen Cosme Puntiel (2018), el cual es pionero en estudiar las estrategias de resistencia y rebeldía de mujeres negras esclavizadas en la era colonial de la región. Todas las investigaciones publicadas en el libro, revelan cómo las mujeres esclavizadas a través de la región, utilizaron variedad de estrategias desde reclamos legales por promesas de libertad a cambio de sexualidad, hasta tácticas económicas para obtener manumisión y construir capital, demostrando así la larga duración y creatividad de sus luchas contra intrincados entramados de dominación sexual, social, y étnico-racial.

En la misma clave pero en otro tiempo, se sitúa el segundo libro, nombrado *Emergiendo del Silencio. Mujeres Negras en la Historia de Cuba*, editado por Oilda Heviar Lanier y Daisy Rubiera Castillo, como segundo volumen del proyecto Afrocubanas. Es imperativo decir, en esta gran conferencia de Estudios de la Africanía, que este volumen junto con el anterior, inauguran el campo de la historia de la mujer negra en América Latina, ambos proyectos protagonizados intelectualmente por mujeres Afrolatinoamericanas. Aquí sólo puedo mencionar los dos primeros

capítulos, ambos dedicados a La Habana. El primero presenta la investigación de Oilda Heviar Lanier sobre mujeres afrodescendientes propietarias de esclavizados durante el Siglo XIX en La Habana, el cual devela la heterogeneidad de la esclavitud y de la población negra de la ciudad, y el carácter complejo y contradictorio de las estrategias de empoderamiento de las mujeres negras en contextos de dominación de regímenes coloniales esclavistas que, por definición son patriarcales. El capítulo con autoría de María de los Ángeles Meriño Fuentes y Aisnara Perea Díaz sobre *La prostitución como estrategia de libertad en La Habana del siglo XIX*, analiza el trabajo sexual como táctica de libertad que constituye una estrategia de resistencia e infrapolítica contestataria, que paradójicamente reproduce el orden de poder colonial, racial y patriarcal.

Finalmente, les presento el trabajo de la historiadora Afroestadounidense Sadiya Hartman. En su reciente libro, *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*, Hartman (2019) subvierte el campo de estudios históricos de las mujeres negras, al dar un giro de las ya comunes historias de opresión y resistencias, a poner énfasis en las estrategias de empoderamiento, enfocando en estilos de vida transgresivos del orden burgués, que fomentan subjetividades no-convencionales que cultivan el placer, la estética y la infrapolítica cotidiana. Mas que la esfera pública, estudia los espacios íntimos, realizando una cartografía plural y compleja de las subjetividades femeninas negras en su heterogeneidad de espacios personales, sociales y políticos, desde mujeres de la calle hasta organizadoras como Ella Baker. Sadiya Hartman investiga lo que llama *historias íntimas de insurgencia social*, revelando sexualidades lésbicas, prácticas del amor libre, formas de familiaridad y comunidad íntima no-consanguíneas lideradas por mujeres negras, muchas de ellas en tránsito de esclavitud a servidumbre, que subvirtieron el orden hegemónico moral y político en Filadelfia y Nueva York a principios del Siglo XX.

Traigo el trabajo de Hartman a su atención por razones metodológicas, teóricas y políticas. Tanto en su primer libro, *Escenas de Sujeción: Terror, Esclavitud, y Autocreación en los Estados Unidos, Siglo XIX*, como en *Wayward Lives*, Hartman (1997, 2019) combina diversidad de fuentes y herramientas metodológicas (narrativas de esclavizadas, records de tribunales, fotos caseras, testimonios de casos clínicos, historias orales, etc), para construir un archivo alternativo y de ahí ejercer la imaginación histórica para producir relatos informados por una densidad empírica, profundidad teórica y compromiso político que nos provoca a sentir las vidas invisibilizadas de las esclavizadas y de las mujeres negras urbanas, e identificarnos con sus sufrimientos, aspiraciones, luchas y deseos. Es una forma de estudiar y sentir tanto la vida íntima del imperio y la gran ciudad moderna en sus dimensiones raciales y patriarcales, como la autoafirmación de las sujetas negras lidiando con resiliencia ante la ubicuidad de la violencia, el trauma y la herida moderna/colonial, en una suerte de autocreación anclada en el deseo de ser y la praxis de esperanza fundamentada en la cotidianidad.

En esa clave, el trabajo de Saidiya Hartmam resulta ser de gran relevancia para las nuevas corrientes de feminismo negro que confrontan las cadenas de la colonialidad, en todas sus dimensiones--raciales, de clase, sexualidad, genero y generacion—, en sus diversas encarnaciones y luchas--desde los espacios íntimos hasta jerarquías geo-políticas y procesos globales de acumulación de capital--, que en su conjunto envuelven políticas de descolonialidad y liberación contra complejos entramados de dominación desde escalas locales hasta mundiales. La nueva ola de feminismos negros de perfil urbano, donde convergen multiplicidad de subjetividades sexuales, expresiones estéticas, formas de hacer política, y proyectos de liberación, cuyas prácticas descoloniales se despliegan tanto en sus variados territorios, como en

la ciudad virtual feminista, facilitada por medios sociales y blogs como *Afroféminas* y *Negra Cubana Tenia Que Ser*, es afín a la imaginación histórica de Hartman.

La ciudad neoliberal capitalista en la era de su crisis civilizatoria tiende a excacerbar lo que Jaime Alves (2018) llama *la ciudad anti-negra*, para conceptualizar la constitución del orden político y las concepciones de urbanidad y civilidad moderna, en oposición fundamental a las subjetividades y culturas negras, lo que implica un alto contenido de violencia racista en la constitución misma de la cosmopolis de la modernidad/colonialidad. Los etnocidios en ciudades brasileñas como Sao Paulo y Rio de Janeiro, y los asesinatos policíacos en los EEUU, son muestras claras de la Necrópolis anti-Negra como un componente significativo de la modernidad capitalista urbana. La imagen de cientos de cadáveres Africanos tratando de entrar a la Europa amurallada, de megaciudades con espacios acuartelados para proteger las élites de las clases peligrosas, los nuevos primitivos urbanos habitando ghettos de miseria, que con frecuencia habitan el inconsciente racial occidental, donde el varón negro yace como imagen del violador y la hembra negra como instrumentalidad lujuriosa e hypersexual, ambas figuras durables del imaginario del racismo anti-negro. A contrapunto, Alves formula la posibilidad de una *Blackpolis*, que digamos se va dando a luz por movimientos como *Black Lives Matter* en ciudades norteamericanas, la Federación de Favelas en Río de Janeiro y la Red Barrial Afrodescendiente de La Habana.

El movimiento de la Necrópolis a la Blackpolis, del genocidio a la utopía, como indica Joao de Costa Vargas en su libro sobre terror estatal y movimientos negros en Los Angeles y Río de Janeiro, es imperativo no sólo para el mundo Afro sino para la democratización de la democracia y la humanización de la humanidad. Tocando ese tambor, en Jackson, Mississippi, un robusto movimiento social urbano negro, se organizó para elegir al alcalde socialista Chokue Lumumba,

cabeza de un experimento democrático radical de gobierno local y de una gestión de economía popular y solidaria en las propias entrañas del monstruo. En esa clave, los movimientos negros de carácter más crítico y radical, van elaborando su concepto vernáculo de buen vivir a partir de la categoría *Ubuntu*, que en lenguaje Zulu significa *Soy porque Somos*, un comunitarismo Africano que se corresponde a un proyecto de la vida buena fundamentado en relaciones de reciprocidad y armonía entre los seres humanos y con todo el cosmos, con una conciencia y compromiso ecológico profundo vitalista afín a las cosmovisiones de matriz Africana.

Es, a esta capacidad y voluntad de afirmar la vida, de ejercer el poder como impulso vital (como diría el filósofo Enrique Dussel), que denominamos resiliencia, entendida como una categoría descolonial de liberación. En esa cadencia de ritmo, la resiliencia es una fuerza de liberación que atraviesa la praxis de las/los sujetos de la Africanía como un rizoma que esparce sus raíces a través del planeta, resonando aquí la frase del intelectual africano Achille Mbembe de que estamos presenciando un *devenir negro del mundo*. La resistencia, rebeldía y resiliencia como recurso descolonial de esperanza y liberación se expresa con elocuencia en este enunciado de Toussaint L'Ouverture al ser capturado para luego ser asesinado, con la cual concluimos esta ponencia: *Al derrumbarme, no abatieron el tronco del árbol de la libertad de los negros. Ella renacerá por sus raíces, que son numerosas y profundas.*

Bibliografía

- Alves, Jaime. *The Anti-Black City: Police Terror and Black Urban Life in Brazil*. University of Minnesota Press.
- Benjamin, Walter (2002). *The Arcades Project*. Belknap Press.
- Bennett, Herman (2018). *African Kings and Black Slaves: Sovereignty and Dispossession in the Early Modern Atlantic*. University of Pennsylvania Press.
- Buck-Morss, Susan (1991). *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. MIT Press.
- Childs, Mathew (2009). *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery*. University of North Carolina Press.
- Conrad, Joseph (1902/2015). *Heart of Darkness*. CreateSpace Independent Publishing.
- Dechamps-Chappeaux, Pedro (1974/2013). *Contribución a la historia de gente sin historia, cimarrones, propietarios y morenos libres*. Editora de Historia.
- Drake, St. Clair & Horace Clayton (1945). *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*. Hartcourt, Brace & Company.
- DuBois WEB (1899/2013). *El Negro de Filadelfia*. Promolibros.
- Engels, Federico (1845/1979). *La condición de la clase obrera en Inglaterra*. Colección Crítica Filosofía.
- Franco, Jose Luciano (1963). *La Conspiración de Aponte 1812*. Consejo Nacional de Cultura.
- Hartman, Saidiya (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford University Press.
- Hartman, Saidiya (2019). *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*. W.W. Norton & Company.
- Heviar Lanier, Oilda & Daisy Rubiera (2016). *Emergiendo del Silencio: Mujeres Negras en la Historia de Cuba*. Editorial Ciencias Sociales
- Guridy, Frank (2009). *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*. University of North Carolina Press.
- Hoffnung-Garskof, Jesse (2019). *Racial Migrations: New York City and the Revolutionary Politics of the Spanish Caribbean*. Princeton University Press.

Miller, Ivor (2009). *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*. University Press of Mississippi.

Moreno Fraginalls, Manuel (1983). *La Historia Como Arma*. Editorial Critica.

Moreno Fraginalls, Manuel (2006). *África en America Latina*. Siglo XXI.

Sweet, James (2013). *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. University of North Carolina Press.

Palmié, Stephan (2002). *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Duke University Press.

Vergara Figueroa, Aurora & Carmen Cosme Puntiel, Ed. (2018). *Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Editorial Universidad Icesi.