

HERENCIA, TERRITORIO E IDENTIDAD EN LA DIÁSPORA AFRICANA: HACIA UNA ETNOGRAFÍA DEL RETORNO

GABRIEL IZARD MARTÍNEZ
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

By the rivers of Babylon
There we sat down
And there we wept when we remembered Zion

Salmo 137, interpretado separadamente por *The Melodians*,
Count Ossie and The Mystic Revelation of Ras Tafari, y Boney M.

I'm going back to my roots
Reggae music is all that I need

Lucky Dube, *Back to my Roots*.

Y he regresado a ti, malembe
Como nieto del retorno, malembe
Para buscar en tu entorno, malembe
La historia que perdí, malembe

Jesús García, *El nieto del retorno*.

El objetivo de este artículo es analizar la relación entre herencia y territorio en las identidades diaspóricas africanas; es decir, reflexionar sobre el papel que tiene el pasado, convertido en legado, en la construcción que los grupos de origen africano del Nuevo Mundo hacen de un espacio afroamericano que tiene a África como punto de referencia.

Ese espacio transatlántico ha ido configurándose desde fines del siglo xv mediante el establecimiento de puentes transi-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 6 de julio de 2004 y aceptado para su publicación el 6 de septiembre de 2004.

tados por personas, productos e ideas. El tránsito es y ha sido en ambas direcciones; pero aquí se analizarán los retornos, tanto físicos como simbólicos o culturales, a África desde América en busca de los orígenes, del legado.

El análisis de estos temas forma parte de una propuesta de etnografía del retorno. Y es que una etnografía de la diáspora africana o afroamericana no es sólo una etnografía, en el sentido clásico, de las distintas comunidades de origen africano, sino sobre todo una etnografía de las distintas formas de las políticas e identificaciones diaspóricas,¹ en las cuales los retornos a África, a la tierra de origen, constituyen una parte fundamental.

La etnografía de los retornos de la diáspora africana conduce a su vez a una geografía de los retornos, al análisis de una territorialidad desarrollada paralelamente a las políticas e identificaciones diaspóricas. Para ello partimos de la idea de que las (re)construcciones de la identidad implican (re)construcciones del territorio entendiendo, por éste, el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, materiales o simbólicas.²

En la primera parte de este artículo se reflexionará sobre el uso del concepto de diáspora en lo que respecta a los grupos afroamericanos. En la segunda, se analizarán los retornos físicos al África originaria, desde los primeros intentos de grupos de libertos de Nueva Inglaterra —a fines del siglo XVIII— de establecer asentamientos, hasta el retorno temporal que constituye en los últimos años el turismo patrimonial afroamericano en África Occidental. Al mismo tiempo, se hará hincapié en aquellos retornos que tienen la doble característica de responder a la voluntad de los propios grupos afroamericanos y de haber dado como resultado la configuración de espacios afroamericanos en África, como el citado turismo y el retorno brasileño al Golfo de Benín. En la tercera, se analizarán los retornos culturales; es decir las identificaciones con África que se han creado en el área de la

¹ E. T. Gordon y M. Anderson, "The African Diaspora. Towards and Ethnography of Diasporic Identification", *Journal of American Folklore*, 112, núm. 445, 1999.

² G. Giménez, "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Ateridades*, año II, núm. 22, 2001, p. 2.

literatura, la música, la religión y la política, así como en la producción académica. Cabe señalar que ambos tipos de retornos están interconectados, como muestra por ejemplo el hecho de que el turismo patrimonial afroamericano en África no pueda entenderse al margen del afrocentrismo académico. Finalmente, en las conclusiones se establecerán las relaciones entre herencia, territorio, memoria e identidad que se derivan de estos retornos.

Introducción: el concepto de diáspora en el contexto afroamericano

El término diáspora procede del griego *diasperien* (*dia*: del otro lado, más allá de; *sperien*: sembrar semillas), y fue usado por primera vez alrededor del siglo III a. C. en el *Septuagint*, la traducción griega de las escrituras hebreas dirigidas a la comunidad helénica judía de Alejandría que describía la vida de los judíos fuera de su hogar palestino.³ El uso del término se origina pues en relación con el pueblo judío, que siguió utilizándolo para referirse a todas sus comunidades asentadas fuera de Palestina en todas las épocas.

Desde una perspectiva académica, se usa para hacer referencia a los grupos étnicos que han sido desplazados de su lugar de origen a través de la migración, el exilio, etcétera, y se reubican en otro territorio. Las comunidades diaspóricas tienen además como una de sus principales características el hecho de cimentar, en ocasiones, su identidad a partir del territorio primigenio que se convierte en punto de referencia sobre el que se construyen las distintas expresiones de la etnicidad. Esta última, entendida como organización social de la diferencia,⁴ es percibida por estas sociedades transplantadas a partir de distintas conexiones con la tierra de origen.

Cuando se habla de diáspora africana o afroamericana se hace referencia a tres elementos fundamentales: el traslado for-

³ J. E. Braziel y A. Mannur, "Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies", en J. E. Braziel y A. Mannur (eds.), *Theorizing Diaspora*, Bodmin/Cornwall, Blackwell Publishing, 2003, p. 1.

⁴ F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.

zoso de millones de africanos al Nuevo Mundo a consecuencia de la trata de esclavos (una cifra aproximada y bastante aceptada por algunas tendencias historiográficas, pero rechazada por numerosos historiadores africanos sería la de más de 10 millones de personas entre 1500 y 1850);⁵ la conformación de culturas afroamericanas a partir de la reelaboración de las culturas africanas y su combinación con las culturas europeas e indígenas americanas, y la emergencia de identidades culturales basadas en el origen africano. La idea de diáspora supone entonces considerar el movimiento transatlántico de personas, creencias, prácticas y productos de África a América y también de América a África.

Por lo que respecta al tercer elemento, las identidades diaspóricas implican una autoexternalización, es decir una búsqueda de la identidad más allá de las fronteras que ocupa actualmente el grupo, que es resultado de una experiencia colectiva de discriminación, subordinación y estigmatización.⁶ Y eso es algo que acerca la diáspora judía a la africana: la identificación con la tierra de origen se explica por la discriminación o la persecución sufrida en las tierras de destino.

En cuanto a esto último no es de extrañar que el concepto de la diáspora africana se introdujera en el mundo académico en 1965 en Tanzania durante el Congreso de Historiadores Africanos en el que participaron autores de ambas márgenes del océano,⁷ aunque los antecedentes —es decir la idea de estudiar esas conexiones atlánticas sin emplear todavía el término diáspora— se remontan al siglo XIX. La aparición del término por lo que respecta a Afroamérica implicó concebir la experiencia

⁵ Los estudios de la diáspora africana se han centrado en la vertiente atlántica, pero hay que tener en cuenta que también hubo un movimiento, aunque de proporciones mucho menores, de población africana esclava hacia Oriente. Este movimiento se dio a través del Índico hacia India y el Lejano Oriente o por la misma África hacia Oriente Medio, y tuvo como consecuencia el establecimiento de comunidades de origen africano en Yemen, Irán, Irak, Turquía, Pakistán, Arabia, India, China... (J. E. Harris, citado en J. E. Harris, "Return Movements to West and East Africa: A Comparative Approach", en J. E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, Howard University Press, 1993.)

⁶ T. K. Oommen, citado en G. Giménez, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en L. Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INEPorrúa, 2000.

⁷ J. E. Harris, "Introduction", en J. E. Harris (ed.), *Global Dimensions...*, *op. cit.*

africana en América como un aspecto de la historia africana, al tiempo que tenía el carácter “reivindicacionista” de afirmar la capacidad y dignidad de esos grupos africanos y el valor de sus culturas.⁸ Y esto no puede deslindarse de la corriente de afirmación étnica y de lucha contra la discriminación, que se desarrollaba en ese momento en el contexto del movimiento estadounidense por los derechos civiles.

A partir de la aparición del término en 1965 y hasta nuestros días, son innumerables los estudios desarrollados en encuentros académicos intercontinentales y departamentos universitarios dedicados a los estudios afroamericanos, fundamentalmente en Estados Unidos y el Caribe, pero también en Brasil y otros lugares de América Latina y en África, sobre las relaciones históricas y culturales entre las dos orillas y, también, de forma más concreta sobre las identificaciones con el África originaria que dan su significado completo a la diáspora afroamericana.⁹

Los retornos físicos: el emigracionismo afroamericano hacia África

El retorno físico a África se inició en América del Norte, en Nueva Inglaterra, cuando en 1773 un grupo de libertos¹⁰ de Massachussets solicitó a la legislatura de la provincia emigrar a

⁸ St. C. Drake, “Diaspora Studies and Pan-Africanism”, en J. E. Harris (ed.), *Global Dimensions...*, op. cit., p. 452.

⁹ En las últimas décadas ha habido un verdadero auge de los estudios diaspóricos en antropología, en el contexto de la valoración que hace de los desplazamientos la antropología posmoderna que insiste en las hibridaciones, mestizajes, fronteras, transfiguraciones, etc. En definitiva, son las culturas viajeras que contradicen la visión aislacionista y esencialista de la cultura y la identidad que tuvo tradicionalmente la disciplina (J. Clifford, *Dilemas de la Cultura*, Barcelona, Gedisa, 1995; J. Clifford, *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa, 1999, y C. Kaplan, *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*, Durham/Londres, Duke University Press, 1996). Este auge nos lo muestra, por ejemplo, el hecho de que desde 1991 exista en Estados Unidos una revista dedicada exclusivamente al tema: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*.

¹⁰ La legislación del sistema esclavista permitía la manumisión de los esclavos, que podían alcanzar su libertad mediante la compra de la misma o mediante la concesión del propietario.

África, o cuando entre 1780 y 1790 un grupo de Rhode Island creó con la misma intención la African Union Society, una organización de ayuda mutua que además del tema del retorno tenía entre sus ocupaciones las cuestiones de salud y asistencia social de sus miembros, y continuó con Paul Cuffe, el liberto que entre fines del siglo XVIII y principios del XIX intentó sin éxito llevar a otros libertos a Sierra Leona.

Fue precisamente en este territorio africano donde se inició el emigracionismo a gran escala. Ahí llegaron a partir de 1787, por iniciativa de abolicionistas ingleses cristianos, ex esclavos procedentes de distintos lugares: Nueva Escocia (libertos que habían luchado junto con los ingleses contra la independencia estadounidense y que habían sido trasladados allí para evitar represalias); Gran Bretaña (fugitivos de distintas áreas del Nuevo Mundo y esclavos que llegaban acompañando a sus propietarios, todos ellos acogidos a la ley que daba la libertad a cualquier esclavo que llegara a la isla); Jamaica (esclavos fugitivos derrotados tras las guerras con las comunidades de cimarrones)¹¹ y de barcos negreros capturados por la armada británica tras la prohibición de la trata (africanos de distintas etnias de África Occidental, incluyendo la propia Sierra Leona, e incluso África Oriental). Estos distintos grupos, concebidos como agentes de expansión del cristianismo y los valores europeos por los abolicionistas británicos responsables del proceso colonizador, conformarían con el tiempo el grupo de los *krios* o criollos y la lengua homónima.

El siguiente capítulo del emigracionismo se escribió en Liberia, colonia fundada en 1821 por la American Colonization Society, una sociedad estadounidense creada con la idea racista de “sacar a los negros de América”. La sociedad financió a partir de entonces el traslado de libertos al nuevo territorio, que adquirió la independencia en 1847 con una constitución que afirmaba que la nación se formaba con el objetivo de “proveer un hogar a los hijos dispersos y oprimidos de África” y con un primer presidente nacido en Estados Unidos, Joseph Roberts. En las décadas siguientes la iniciativa fue ganando popularidad;

¹¹ Los esclavos africanos fugitivos eran llamados cimarrones en español en la época colonial, y por derivación *maroons* en inglés y *marons* en francés.

como prueba el hecho de que en 1877 la Liberian Exodus Association de Carolina del Sur atrajera a 65 000 afroamericanos en tres meses.¹² El retorno físico a África continuó con la iniciativa de Martin R. Delany, otro liberto que firmó tratados en la década de 1840 con los líderes de la etnia egba para que los afroamericanos se establecieran en Nigeria occidental; y con el intento fallido de Alfred Sam, un ex esclavo africano de la Costa de Oro que en la década de 1910 recolectó 100 000 dólares y compró un barco para trasladar afroamericanos a África Occidental. Este proceso llegó a su máximo apogeo en el momento de su conversión en iniciativa afroamericana masiva, con el liderazgo de Marcus Garvey, el jamaiquino emigrado a Estados Unidos que en 1916 fundó la UNIA (United Negro Improvement Association). Esta organización, que a mediados de los años veinte contaba con cientos de miles de miembros y más de mil sucursales —principalmente en América del Norte pero también en el Caribe, Centroamérica, Sudamérica, África, Europa e incluso Australia—, propugnaba el retorno de sus miembros a África; para ello Garvey llegó a fundar una compañía marítima, la *Black Star Line*. Pero la iniciativa nunca prosperó, y el retorno al África originaria no pasó de un deseo multitudinario que debe entenderse en el duro contexto de los guetos afroamericanos del norte estadounidense y del país segregacionista que se había ido conformando tras la guerra civil y la emancipación de los esclavos. El movimiento de Garvey tiene una diferencia fundamental con los episodios de Sierra Leona y Liberia que cabe resaltar: se trató de una iniciativa afroamericana, ya no de grupos racistas o abolicionistas; aunque también hay que añadir que contó con el respaldo del Ku Klux Klan, entusiasmado con la idea de que “los negros se fueran de Estados Unidos”.

Conviene también incluir en el apartado de los retornos físicos los continuos intentos de esclavos rebeldes, tras las insurrecciones en América o los motines en los propios barcos negreros, de regresar a África. Aunque estos intentos no fructificaron en la inmensa mayoría de las ocasiones, muestran un

¹² T. Martin, “Garvey and Scattered Africa”, en J. E. Harris (ed.), *Global Dimensions...*, op. cit., p. 442.

anhelo constante, repetido a lo largo de todo el periodo esclavista, de retorno a la tierra de origen.

Fue desde América del Sur, y más concretamente desde Brasil, que se desarrolló la mayor iniciativa afroamericana emigracionista que, a diferencia del movimiento de Garvey, sí resultó en un desplazamiento importante de personas hacia África. En este proceso, miles de afrobrasileños retornaron durante todo el siglo XIX a distintos puntos del Golfo de Benín en África Occidental, como Accra en la actual Ghana, Agoué, Grand Popo, Ouidah y Porto Novo en el actual Benín o Lagos en la actual Nigeria.¹³ Precisamente, del Golfo de Benín salió cerca de 20% de los esclavos africanos trasladados al Nuevo Mundo; es decir, unos dos millones de personas de las cuales 60%, aproximadamente, llegaron a Brasil, en especial a Salvador de Bahía.¹⁴ La mayor parte de este tráfico se concentró entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, y el puerto de Ouidah fue el punto principal de salida hacia América de esclavos provenientes de diversos puntos de la zona. Ouidah también se convirtió en el principal lugar de llegada de los retornados, algunos de los cuales se quedaban allí mientras que otros se trasladaban a diversos lugares del golfo. En este movimiento entre ambas márgenes del océano, tuvo un papel preponderante el comerciante de Ouidah nacido en Bahía, Francisco Felix de Souza, que dominó la trata de esclavos con Brasil entre 1820 y 1840, gracias a su alianza con la monarquía de Dahomey que le suministraba buena parte de la carga humana. De Souza, creador a través de su unión con muchas mujeres africanas de una extensísima familia que dura hasta la actualidad, fue el responsable de la fundación de los barrios “brasileños” de la ciudad en los que se ubicaban los retornados.

El grupo de los retornados estaba compuesto, fundamentalmente, por libertos de Salvador de Bahía y las áreas circun-

¹³ El trabajo pionero y ya clásico en este tema es el de P. Verger (*Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos los Santos du XVII^e au XIX^e siècle*, París, Mouton, 1968).

¹⁴ D. Eltis y D. Richardson, citado en R. Law, “The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah”, en K. Mann y E. G. Bay (eds.), *Rethinking the African Diaspora. The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brasil*, Londres/Portland, Frank Cass Publishers, 2001.

dantes nacidos en el golfo o descendientes de personas nacidas allí. Algunos de ellos, alrededor de 200, principalmente hausas y yorubas musulmanes, fueron deportados tras las revueltas de 1835 en Salvador de Bahía, en las que el islam tuvo un papel preponderante.¹⁵ Pero la mayoría fueron personas que decidieron su regreso a África por iniciativa propia, ya sea durante el periodo esclavista o tras la abolición de 1888.¹⁶ Se trataba normalmente de gente de origen urbano, ya que la población liberta tuvo esencialmente ese carácter. El esclavo de la ciudad, dedicado a actividades como el servicio doméstico, el transporte de mercancías en los puertos, la albañilería, la carpintería, etcétera, disponía de más recursos para obtener el ahorro necesario para la compra de su libertad y de más información para conocer sus escasos derechos, que el esclavo rural de plantación, más aislado y bajo el control de los poderosos terratenientes azucareros. En este sentido, muchos libertos provenían del sector de los esclavos de alquiler —llamados *de ganho* en Brasil— dedicados a las actividades antes descritas y a otras, como la venta ambulante de alimentos; trabajaban de forma independiente y debían pagar una cantidad fija a su propietario. En menor medida llegaron esclavos que acompañaban a sus propietarios, comerciantes o plantadores brasileños que se ubicaban en la región. En total, el grupo de los afrobrasileños retornados al Golfo de Benín a lo largo de todo el siglo XIX estuvo formado por unas 3 000 personas.¹⁷ La mayoría pertenecía al grupo étnico hausa y a lo que en Brasil se conocía como naciones Nago y Jeje, que agrupaban a los distintos grupos étnicos yorubas y de lengua gbe (etnias aja, fon y ewe), respectivamente. En el golfo eran llamados normalmente brasileños, aunque también recibieron otros nombres como por ejemplo

¹⁵ J. J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos males 1935*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.

¹⁶ Entre 1835 y 1836 se expidieron 742 pasaportes para africanos que se dirigían al Golfo de Benín, y 1 312 entre 1846 y 1868. En 1889, al año siguiente de la abolición, se expidieron 227 (K. D. Butler, J. H. Torner, M. Carneiro da Cunha, P. Verger, citados en K. D. Butler, "Africa in the Reinvention of Nineteenth-Century Afro-Bahian Identity", en K. Mann y E. G. Bay (eds.), *Rethinking the African Diaspora...*, *op. cit.*).

¹⁷ J. M. Turner, citado en S. Y. Boadi-Siaw, "Brazilian Returnees of West Africa", en J. E. Harris (ed.), *Global Dimensions...*, *op. cit.*

aguda, en Dahomey (actual Benín). Hoy día, los descendientes de esos afrobrasileños que se fusionaron con las poblaciones locales constituyen decenas de miles de personas desde Lagos hasta Accra.

En general, puede afirmarse que los retornados constituyeron una élite que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, entabló relaciones privilegiadas con los europeos, quienes intensificaban su dominio de la zona. Las actividades a las que se dedicaron fueron variadas: algunos establecieron grandes plantaciones —de aceite de palma por ejemplo— a veces trabajadas por esclavos; otros compraron pequeñas parcelas donde cultivaban productos como mangos, cocos, frijoles y mandioca para su sustento y para vender; muchos se dedicaron al comercio de mayor o menor escala; algunos al comercio entre África Occidental y Europa, fundamentalmente exportando aceite de palma, y otros al comercio entre Brasil y el Golfo, vendiendo en África tabaco, azúcar, cachaça y tasajo, y en Brasil nueces de kola, aceite de palma, tambores, ropas yorubas, abalorios, pimienta, etcétera. Estos comerciantes tuvieron su época de máximo apogeo hasta mediados del siglo XIX, ya que después la irrupción masiva de firmas comerciales europeas minó sus posibilidades. Algunos más se dedicaron al tráfico de esclavos con Brasil; otros realizaron distintas profesiones artesanales que ya desempeñaban en Brasil como herreros, albañiles, carpinteros o sastres, trabajando a menudo para los residentes europeos (misioneros, funcionarios coloniales o comerciantes).

Así pues, durante el siglo XIX se produjo entre Brasil y el Golfo de Benín un movimiento, en ambas direcciones, de personas y productos. Y los viajes de personas y productos implicaron los viajes de ideas y creencias, ejemplificados por los vínculos religiosos entre ambas orillas. En este sentido, nos encontramos con los musulmanes retornados tras las revueltas bahianas de 1835 que construyeron la primera mezquita de Ouidah y otras mezquitas en Lagos y Porto Novo; o el papel de otros retornados en la extensión del catolicismo en la zona; un catolicismo “criollizado” como en el caso de la importación del culto bahiano de Nuestro Señor de Bonfim a Dahomey. Pero lo que mejor ilustra la relación entre los movimientos

de personas, productos e ideas, lo que más claramente nos muestra las complejidades de los viajes de ida y vuelta entre el Golfo de Benín y Brasil, son las religiones afrobrasileñas.¹⁸ En las religiones del Golfo —el vudú del área ewe-fon y los cultos yorubas— se encuentran los cimientos de algunos de los universos de prácticas y creencias que en Brasil se convirtieron en seña de identidad de los esclavos y libertos africanos y de origen africano, como el candomblé de las naciones Jeje y Nago o el Tambor de Mina. La mayoría de los líderes religiosos afrobrasileños de Salvador de Bahía en el siglo XIX eran libertos nacidos en África —fundamentalmente en el Golfo de Benín—,¹⁹ algunos de los cuales incluso habían comprado su libertad con las ganancias derivadas de sus servicios religiosos. El Golfo de Benín constituía el punto de referencia de estos cultos, y a él viajaban algunos de estos líderes religiosos para ser educados en la lengua, la religión y la filosofía originaria, lo cual implicaba que el conocimiento religioso afrobrasileño de África no se redujera a los recuerdos de los esclavos.²⁰ Por otra parte, los comerciantes de Salvador que importaban las nueces de kola y los abalorios utilizados en los rituales adivinatorios del candomblé eran también normalmente libertos originarios del Golfo, que a veces invertían las ganancias obtenidas en la construcción y financiación de los *terreiros* (lugares de culto) de candomblé.²¹

En definitiva, este proceso emigracionista muestra a personas que vincularon las dos orillas del océano económica, social y culturalmente y que constituyeron, en términos de Robin Law y Kristin Mann, una “comunidad atlántica”.²² Se trataba de gente que abandonó Brasil por su origen africano y que en África se distinguieron por su origen brasileño. En el Golfo

¹⁸ La bibliografía sobre las religiones afrobrasileñas es extensísima, pero cabe destacar las obras clásicas de N. R. Rodrigues (*Os africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1922), E. Carneiro (*Candomblés da Bahia*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1986), y R. Bastide (*Les religions africaines au Brésil*, París, PUF, 1960).

¹⁹ J. J. Reis, *Rebelião escrava...*, *op. cit.*

²⁰ K. D. Butler, “Africa in the Reinvention...”, *op. cit.*, pp. 144-145 y 150-151.

²¹ *Ibid.*, pp. 143-144.

²² Véase K. Mann, “Shifthing Paradigms in the Study of the Africa Diaspora and of Atlantic History and Culture”, en K. Mann y E. G. Bay (eds.), *Rethinking the African Diaspora...*, *op. cit.*, p. 10.

de Benín dejaron su impronta en aspectos como el desarrollo agrícola y comercial, la arquitectura de sus casas, la alimentación y la religión. Es necesario resaltar la importante diferencia entre el retorno brasileño al Golfo de Benín y el retorno anglocaribeño estadounidense a Sierra Leona y Liberia: mientras el primero se trataba de una iniciativa afroamericana —con la excepción de los deportados tras las revueltas de 1835, donde además los retornados tenían identificación inmediata y concreta con el área de destino—, en el segundo nada de esto ocurría al tratarse de grupos reclutados por organizaciones racistas o abolicionistas.²³

El desplazamiento a África por iniciativa propia también se observa en el turismo patrimonial afroamericano en África, que constituye una nueva modalidad de retorno al África originaria, en la forma de desplazamiento temporal derivado de la propia condición del turista como viajero temporal en tiempo de ocio. En este tipo de turismo, que nos muestra la aparición de una creciente clase media afroamericana que aprovecha sus vacaciones para conocer sus raíces, la falta de identificación inmediata con los lugares de destino también se muestra, como en los casos de Sierra Leona y Liberia, aunque por razones distintas. Los enclaves esclavistas de Senegal (Gorée), Ghana (Cape Coast y Elmina) y Benín (Ouidah), por su significación general de puntos de origen de la trata de esclavos, cubren el hueco de una memoria que no puede trazar su ascendencia de forma concreta. Y es que los documentos de la trata no permiten encontrar el origen preciso de los afroamericanos. De esta forma Cape Coast, Elmina, Gorée y Ouidah, en su calidad de enclaves esclavistas principales —la mayoría de ellos declarados Monumentos de Patrimonio Mundial por la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) a fines de la década de 1970— se convierten en el destino de un retorno vacacional y temporal, pero muy emotivo y cargado de significado.

Los retornados en este caso son en su mayoría funcionarios, profesionales y empresarios estadounidenses, y el retorno suele ser organizado por las iglesias afroamericanas a las que

²³ J. E. Harris, "Return Movements...", *op. cit.*

pertenecen estas personas en conjunción con agencias de viajes gestionadas por afroamericanos. Las visitas a los enclaves esclavistas y a los museos que algunos de ellos albergan son normalmente organizadas de forma exclusiva para los turistas afroamericanos y por tanto separadamente del resto de los turistas. A veces, como en el caso de Elmina, incluyen representaciones dramatizadas de la trata de esclavos llevadas a cabo por grupos de teatro,²⁴ y suelen ir acompañadas de visitas a otros lugares que marcan la conexión afroamericana con África. Por ejemplo el Du Bois Memorial Centre de Accra, en el que está enterrado el líder panafricanista, o el Templo de las Serpientes de Ouidah, santuario del vudú africano que también se practica en lugares de América como Haití o Louisiana. Otros espacios incluidos en los itinerarios son puntos de importancia turística general, como el Museo Nacional y el Centro de Artesanías en Accra, el Parque Nacional de Kakoum en las cercanías de Cape Coast, o el poblado lacustre de Ganvié en Benín.

En Senegal, la isla de Gorée, situada frente a la ciudad de Dakar, fue declarada Monumento de Patrimonio Mundial en 1979. En ella se encuentra, entre otros monumentos coloniales, el espacio privilegiado por los turistas afroamericanos: la Casa de los Esclavos, el último depósito de esclavos de la isla, que alberga un museo de la trata.

Por lo que respecta a Ghana, todos los fuertes esclavistas de la costa fueron declarados Monumento de Patrimonio Mundial en 1978. El de San Jorge en Elmina y el de Cape Coast son los mayores y mejor conservados, y por lo tanto los más visitados; pero hay muchos otros como el de la Cruz de Metal en Dixcove y el de San Antonio en Axim.²⁵ El de Cape Coast tiene también un museo sobre la trata de esclavos y de historia

²⁴ Aunque el grupo de teatro de Elmina esté integrado por actores ghaneses, los autores y directores de la obra son una pareja de afroestadunidense que reside en la ciudad. Ellos y otros afroamericanos, procedentes tanto de Estados Unidos como del Caribe, forman una pequeña comunidad de "retornados" que decidió ir más allá del retorno temporal, que constituye el turismo, para vivir permanentemente en lo que consideran la tierra de sus ancestros.

²⁵ Véase E. M. Bruner, "Tourism in Ghana : The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora", *American Anthropologist*, 98, núm. 2, 1996, y K. J. Anquandah, *Castles & Forts of Ghana*, París/Accra, Ghana Museums/Monuments Board-Atalante, 1999.

general afroamericana donde se exhiben una serie de objetos, fotografías y grabados que ilustran el pasado que une a las dos orillas del Atlántico.

En Benín el fuerte de Ouidah se encuentra en ruinas, pero ahí se ubica también un museo de la trata de esclavos. Además, se ha habilitado un sendero hasta el mar, bautizado como Camino de los Esclavos y adornado con estatuas de divinidades del vudú, que termina en un arco de reciente creación, la Puerta sin Retorno, financiado conjuntamente por el gobierno beninés y la UNESCO.

En Elmina y Gorée las puertas de salida de los esclavos hacia los barcos han sido también bautizadas como Puerta sin Retorno, en lo que constituye un indicio del valor emocional que las autoridades patrimoniales nacionales e internacionales y los visitantes dan a estos lugares. En Elmina, el momento cumbre de la representación teatral antes aludida sucede cuando los actores locales, tomando las manos de los turistas afroamericanos, cruzan la puerta en sentido inverso, es decir hacia el fuerte y no hacia el mar, hacia África y no hacia América. La Puerta sin Retorno se convierte entonces en la Puerta del Retorno.

El turismo patrimonial afroamericano en África se encuentra a medio camino entre los retornos físicos narrados hasta aquí y los retornos culturales o simbólicos que analizaremos en el próximo apartado. En este sentido, el fenómeno no puede deslindarse del afrocentrismo político y académico que en las últimas décadas propugna el rescate de la herencia africana, y del que hablaremos más adelante. Esa herencia es apropiada simbólicamente mediante las visitas, profundamente emotivas, a esos fuertes del horror que marcan el origen traumático de la condición afroamericana.²⁶

Las visitas constituyen un interesante fenómeno de construcción de la identidad a través del turismo. Pero hay distintos tipos de turismo, desde el que busca el placer de la huida de la rutina en el descanso y el conocimiento de lo distinto, lo exótico, hasta el más “serio” o “comprometido” que busca las raíces de su identidad, como el turismo afroamericano que aquí nos ocupa.²⁷

²⁶ Ch. Finley, “The Door of (No) Return”, *Common-Place*, vol. 1, núm. 4, 2001.

²⁷ En un proceso parecido pero diferenciado entre otras cuestiones por la mayor cercanía en el tiempo del proceso histórico que se reivindica, los campos de concentra-

Este tipo de turismo puede ser asociado con la peregrinación religiosa, pues en ambos casos se trata de un periodo de transición, de búsqueda y encuentro de una esencia sagrada religiosa o relativa a la identidad en lugares determinados; periodo durante el cual se produce un estado de *comunitas* con otros que están en el mismo proceso. Si el peregrino acude a La Meca, a Santiago de Compostela o a la basílica de la Virgen de Guadalupe en la Ciudad de México para visitar el lugar que su creencia considera sagrado, por encontrarse allí el origen y esencia de la misma, el turista afroamericano en África acude a Elmina o Gorée para reverenciar aquellos espacios en los que se encuentra el origen de su historia y de su identidad.²⁸

En todo proceso turístico el turista inventa (o reinventa) lugares; es decir, dota de significados determinados a espacios concretos. Y en este proceso de dar significado a los lugares destacan por supuesto los espacios de patrimonio histórico-arquitectónico, los monumentos que nos hablan del origen, de la historia, de la identidad. De esta forma, Ouidah, Gorée, Elmina y Cape Coast, enclaves esclavistas que están entre los más importantes de la época de la trata atlántica, se convierten en espacios privilegiados por los turistas afroamericanos centrados en la recuperación y valoración de la memoria, que concentran en ellos el pasado y las raíces que están buscando.

Por otra parte, este proceso turístico provoca la reconversión del espacio circundante en los lugares patrimoniales. La construcción de hoteles y restaurantes, el establecimiento de puntos de venta de artesanías, etcétera, dan lugar a cambios profundos en la sociedad local, que es pues también transformada en ese proceso. En definitiva el proceso que aquí nos ocupa, en el que participan, como en todo proceso turístico, un conjunto de visitantes (los turistas afroamericanos y otros extranjeros no afroamericanos que recorren lugares convertidos por su significación histórica en puntos de visita obligada), intermediarios (las agencias de viajes especializadas en este

ción de la época nazi como Dachau, Matthaussen y tantos otros se han convertido en lugares de turismo "comprometido" para miles de judíos, lo cual muestra otra similitud entre las diásporas judía y africana.

²⁸ G. Izard, "El último puente de la negritud: turismo patrimonial afroamericano en África", en *Primer Congreso de Estudios Territoriales*, Cuernavaca, UAEM, 2003.

tipo de turismo y los grupos eclesiásticos afroamericanos que, en Estados Unidos, organizan los viajes a África; las autoridades patrimoniales locales y sus empleados más destacados en el proceso, como los curadores de los museos y los guías de las visitas organizadas de los fuertes; los dueños, gerentes y empleados de las agencias de viajes locales que funcionan como corresponsales de las agencias y las iglesias de Estados Unidos; los restaurantes y los hoteles que prestan sus servicios a los turistas; los vendedores de artesanías y anfitriones (la población local en general),²⁹ da lugar a una resignificación del territorio en clave de conexión transatlántica.

Finalmente, es importante señalar que en los últimos años, y en el contexto de la valoración que muchos afroestadunidenses hacen del candomblé de raíz yoruba como religión panafricana, Salvador de Bahia y sus *terreiros* se han convertido en un nuevo destino de este turismo. Esta tendencia reciente es una interesante muestra de conexión panafricana en clave interamericana.

Los retornos culturales o simbólicos

A los retornos físicos se unen otros simbólicos, que pueden ser también denominados como “subjetividades diaspóricas”. Se trata de una serie de prácticas y experiencias vitales, de expresiones socioculturales, que marcan el regreso cultural a África: ahí entrarían las ideologías políticas, el arte (la literatura, la música), las corrientes académicas y los movimientos religiosos.

Por lo que respecta a las ideologías políticas, destaca el movimiento panafricanista, que a partir de principios del siglo xx dio orientación política a los vínculos entre las dos orillas del Atlántico con la idea de alcanzar una liberación conjunta del colonialismo y la segregación. El movimiento, pese a su orientación esencialmente africana después de la Segunda Guerra Mundial, con líderes como Kwame Nkrumah de Ghana, Kamazu

²⁹ Las fronteras entre los tres grupos de actores son imprecisas, ya que los líderes de las iglesias organizadoras de los viajes son al mismo tiempo visitantes e intermediarios, y las agencias de viajes locales y los vendedores de artesanías son al mismo tiempo intermediarios y anfitriones.

Banda de Malawi y Nnamdi Azikiwe de Nigeria, tuvo en la primera mitad del siglo importante influencia antillana y estadounidense. Destacan dirigentes como el trinitario Sylvester Williams, organizador en 1900 de la Primera Conferencia Panafricana en Londres, el guayanés T. R. Makonen y el estadounidense W. E. B. Du Bois.³⁰ En una y otra orillas del océano, el panafricanismo tuvo como una de sus principales consecuencias la formación de una red de líderes africanos y afroamericanos enfocados en la conexión transatlántica derivada tanto de la experiencia histórica como de la lucha contemporánea contra la discriminación en América (la segregación considerada como colonialismo interno) y la africana y antillana (como colonialismo europeo).

El panafricanismo no terminó en la década de 1960 con las independencias africanas y antillanas, sino que continuó como mínimo hasta finales de los ochenta con gran cantidad de actos, libros, etcétera, que organizaron los círculos afroamericanos contra el *apartheid* sudafricano.³¹

Respecto a los movimientos literarios, hubo una expresión artística de esta afirmación política de la identidad negra, una vertiente cultural del panafricanismo, que apareció en Estados Unidos con la corriente de la *Harlem Renaissance*, y en el Caribe francófono con la de la *négritude*. En la primera, poetas y novelistas como Claude McKay, Countee Cullen y Langston Hughes buscaban la esencia y los valores de los afroamericanos en sus raíces y su experiencia históricas: el pasado africano, el sur esclavista, la vida del gueto. En la segunda, que tuvo sus precursores en el guayanés Leon Damas y el haitiano Jean Price-Mars, el poeta martiniqués Aimée Césaire —quien acuñó el término *négritude* en sus *Cahiers du retour au pays natal* de 1939—, y el también poeta y ensayista senegalés Léopold Senghor, globalaban la cultura y la conciencia propias del “hombre negro” y distintas de las del “colonizador”. La figura de Solano Trindades sería la versión brasileña de este panafricanismo cultural,

³⁰ El panafricanismo también tuvo su influencia, aunque menor, en Brasil, con el surgimiento de periódicos como *O Menelick* en 1915, *O clarim da Alvorada* en 1924 y *A voz da raça*, órgano del Frente Negro Brasileño, en 1933 (R. D. Ralston, “África y el Nuevo Mundo”, en *Historia General de África*, t. VII, Madrid, Tecnos-UNESCO, 1987).

³¹ St. C. Drake, “Diaspora Studies...”, *op. cit.*

mientras que en el Caribe hispano surgió una literatura que entendía la negritud desde una perspectiva más estética y menos politizada, como nos muestra el *negrismo* de Nicolás Guillén, autor de *Motivos de son* en 1930 y *Sóngoro-cosongo* en 1931.

Por lo que respecta a los movimientos religiosos, fue en el Caribe, concretamente en Jamaica en la década de 1930, donde apareció el más importante de ellos, el de los rastafaris. Fue entonces cuando se combinó el ideario del retorno a África de Marcus Garvey con la reinterpretación de la Biblia, centrándose en el papel de Etiopía. Estas dos influencias, el cristianismo de las referencias bíblicas a Etiopía —adonde llegó una de las tribus de Israel— y el garveyismo confluyeron en un movimiento religioso y mesiánico que reivindicaba la “raza negra” y África frente a la “maldad del mundo blanco”.

La “raza negra” era vista como reencarnación de los israelitas, exilada en las Indias Occidentales debido a sus transgresiones religiosas. Esto iba acompañado de una equiparación de Jamaica —y por extensión de América y el mundo occidental en general— con Babilonia, uno de los lugares en los que fueron esclavizados los judíos, y Etiopía con Sión, la tierra originaria añorada. El emperador Haile Selassie de Etiopía, considerado *Ras Tafari*, Dios Viviente, se encargaría de conseguir el retorno al paraíso perdido.

La religión rastafari cobró dimensión mundial en la década de 1970, cuando los intérpretes de música *reggae*, y en especial Bob Marley, saltaron a la fama. Desde entonces la religión rastafari está íntimamente asociada a ese género musical, cuyas composiciones ensalzan la raíz africana de los afroamericanos, el valor de la experiencia histórica esclava y la necesidad de unión de todas las culturas africanas, de uno y otro lado del océano, para superar las heridas del colonialismo y el subdesarrollo.

La Etiopía bíblica no sólo fue reivindicada por los rastafaris; también lo fue en Estados Unidos y Sudáfrica, en el primer tercio del siglo XX, por la ideología eclesiástica del “etiopianismo”, que fue secularizada por la UNIA de Garvey, cuyo himno se llamaba “Oda a Etiopía”.³²

³² Cabe destacar el papel que ha jugado siempre Etiopía en el pensamiento panafricista como símbolo de independencia y soberanía africanas centenarias. Además

Es muy interesante el papel que tiene la Biblia en los movimientos religiosos de la diáspora africana, que además la conecta —una vez más— con la diáspora judía. Los rastafaris y los etiopianistas, pero también desde principios del siglo XIX las diversas iglesias afrocristianas, fundamentalmente baptistas y metodistas de Estados Unidos y el Caribe, vieron en la diáspora de los judíos relatada en el libro sagrado una situación equiparable a la de los afroamericanos durante la esclavitud y el periodo posterior de supuesta emancipación. Los cautiverios judíos en Babilonia y Egipto fueron reinterpretados en clave afroamericana, tanto en las creencias religiosas como en los géneros musicales asociados a ellas: el *reggae* en el caso de los rastafaris y los *spirituals* en el caso de las iglesias afrocristianas.

En las iglesias afroamericanas se encuentra pues un tipo de panafricanismo que a pesar de no ser llamado con este nombre, no tiene menos importancia.³³ Y esa conciencia africanista no se observa sólo en las creencias, sino también en la práctica misionera y educativa. En este sentido, cabe destacar el papel de iglesias como la estadounidense Iglesia Metodista Episcopal Africana, que estableció centros misioneros en África con la idea de evangelizar el continente y becó a estudiantes africanos para que cursaran sus carreras en Estados Unidos. Entre estos estudiantes estaban precisamente Kwame Nkrumah, Kamazu Banda y Nnamdi Azikiwe, los líderes panafricanistas citados anteriormente.³⁴

Las iglesias afroamericanas cristianas siguen desempeñando un importante papel en el pensamiento y las actividades diaspóricas, como muestra el hecho de que sean ellas las que organizan los viajes de turismo patrimonial a África. Por lo tanto, es destacable el hecho de que estas iglesias, que desde los tiempos de la esclavitud y mediante una relectura del cristianismo adaptada a la realidad afroamericana, hayan funcionado como centros principales del asociacionismo negro, y sigan siendo uno de los ac-

de su lugar en la Biblia, ese país africano adquirió importancia por su condición de territorio no colonizado. En este sentido por ejemplo, un momento importante de “conciencia africanista” en Estados Unidos lo marcó la masiva asistencia a los actos contra la ocupación italiana de Etiopía en la década de 1930.

³³ St. C. Drake, “Diaspora Studies...”, *op. cit.*

³⁴ R. D. Ralston, “África y el Nuevo Mundo”, *op. cit.*

tores principales en la (re)construcción de la identidad afroamericana.

Las expresiones políticas, religiosas y culturales que miran hacia África, descritas en este apartado, formarían parte de lo que Stuart Hall llama narrativas del desplazamiento.³⁵ En ellas habría que incluir el desarrollo en el campo académico de las ciencias sociales y humanas (la antropología, la sociología, la historia, las ciencias políticas, la pedagogía) de la corriente del afrocentrismo, que surge en 1980 con la obra de M. K. Asante.³⁶ Según el propio autor, esta corriente tiene su precedente en el pensamiento de Carter G. Woodson, historiador que en la década de 1930 sostenía que los “negros americanos” han sido educados en una tradición europea occidental que los aleja de su herencia africana.³⁷ Así pues, aunque el término “afrocentrismo” aparezca en 1980, esta forma de pensar se desarrolló durante buena parte del siglo xx.³⁸ Sus teóricos consideran que la memoria que define la identidad afroamericana, que tiene además un carácter marcadamente traumático por el hecho de estar basada en la esclavitud, permanecía oculta: ésta les había sido negada por los grupos blancos dominantes que tienen el control oficial de la historia, que dictan la escritura del pasado, y por lo tanto debe ser restacada. La idea principal del afrocentrismo es luchar contra esa enajenación, ese secuestro de la propia historia, en los distintos ámbitos de la vida social, pero fundamentalmente en la educación a través de la recuperación del legado africano. En cuanto a esto último, una de las principales iniciativas ha sido la inclusión de la historia de África en los programas escolares. Por otra parte, el afrocentrismo tiene sus derivaciones en otros ámbitos sociales fuera del área académica como el turismo patrimonial afroamericano en África, que traslada a la práctica vacacional la recuperación de la herencia africana.

³⁵ Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora”, en J. E. Braziel y A. Mannur (eds.), *Theorizing Diaspora*, op. cit.

³⁶ M. K. Asante, *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, Buffalo, Amulefi, 1980.

³⁷ M. K. Asante, “The Afrocentric Idea in Education”, en J. L. Conyers (ed.), *Afrocentricity and the Academy: Essays on Theory and Practice*, Jefferson, McFarland, 2003.

³⁸ Cabe destacar aquí dos autores, el surinamés Ivan van Sertima (*They Came Before Columbus*, Nueva York, Random House, 1976) y el senegalés Cheikh-Anta-Diop

El afrocentrismo es planteado por sus defensores como una estrategia de descolonización cultural o desesclavización intelectual, una lucha contrahegemónica,³⁹ basada en el cambio epistemológico que consiste en abordar los análisis y percepciones desde el punto de vista del sujeto africano.⁴⁰

El análisis académico de la historia y la cultura, tanto africana como afroamericana, se convierte así en nueva forma de afirmación de la conexión transatlántica. Y en ella un nuevo actor social, el de los intelectuales que ya asomaba con el panafricanismo propugnado por líderes que eran tanto políticos como universitarios,⁴¹ toma la iniciativa.

El afán de recuperación de la herencia ha llevado a veces a la creación de nuevas formas culturales a partir de procesos de búsqueda y conformación de tradiciones africanas. Éste sería

(*Nations nègres et culture*, París, Présence Africaine, 1955), cuya obra es a menudo esgrimida como punto de referencia por los autores afrocéntricos en las últimas décadas. El primero, denostado por acientífico por buena parte de la comunidad historiográfica, defendió la tesis de una emigración africana a América anterior a la trata de esclavos, y el segundo, la de la africanidad de la sociedad egipcia faraónica. Ambas tienen un fuerte componente ideológico: el de demostrar un papel africano en América que no llevó ni a la conquista ni a la esclavización de otros pueblos en el caso de van Sertima, y el de dar carácter “negro-africano” a una de las “civilizaciones madre” de la humanidad, en el caso de Cheikh-Anta-Diop.

³⁹ G. J. S. Dei, “Why Write ‘Black’?, Reclaiming African Resource Knowledges in Diasporic Contexts”, en J. L. Conyers (ed.), *Afrocentricity and the Academy...*, *op. cit.*, 2003.

⁴⁰ El afrocentrismo ha sido criticado por su esencialismo y su introspección cultural por autores como Paul Gilroy (“The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity”, en J. E. Braziel y A. Mannur (eds.), *Theorizing Diaspora*, *op. cit.*), quien se inscribe en las teorías constructivistas posmodernas que conciben la identidad como un proceso sociocultural y no como derivada de raíces o tradiciones culturales. Los afrocéntricos a su vez contraatacan afirmando que las raíces no son ninguna invención, ya que las culturas además de ser “híbridas y cambiantes” están conectadas a lugares, y que el supuesto esencialismo afrocéntrico debe ser entendido como una respuesta creativa, necesaria y alternativa a la cultura europea dominante y alienante que ha privado a los afroamericanos de su historia, de su herencia (T. Y. Price, “The Return: Slave Castles and the African Diaspora”, en J. L. Conyers (ed.), *Afrocentricity and the Academy...*, *op. cit.*, pp. 191-192).

⁴¹ En este sentido cabe señalar que W. E. B. Du Bois fue presidente de la primera institución académica de estudios afroamericanos en Estados Unidos, la American Negro Academy, la cual inspiró a Sylvester-Williams y otros líderes antillanos y africanos residentes en Londres a crear una institución similar, la African Association (A. M. Cromwell, “Continuing Mechanisms for Discourse”, en A. M. Cromwell (ed.), *Dynamics of the African/Afro-American Connection*, Washington, Howard University Press, 1987).

el caso, en el terreno religioso, del *kwanzaa* —una celebración cultural creada en la década de 1960 por un activista y profesor universitario afroestadunidense a partir de un compendio de creencias africanas— basada en los siete principios de unidad, autodeterminación, responsabilidad colectiva, economía cooperativa, determinación, creatividad y fe, que son celebrados con ofrendas entre el 26 de diciembre y el 1 de enero. Tanto los Siete Principios como los elementos que funcionan como símbolos en esas ofrendas (la cosecha, la estera, el candelabro, el cereal, las siete velas, el copón de la unidad, los regalos y la bandera) son designados en swahili, la lengua que por el hecho de ser hablada en varios países del continente africano se convierte en referente panafricano.

Un equivalente, en el terreno filosófico, de esta construcción panafricana estaría en la obra de Janheinz Jahn⁴² y su búsqueda de elementos filosóficos bantúes (el *muntu*, la creencia de que vivos y muertos pertenecen a la misma categoría de seres; el *ntu*, la creencia en una fuerza cósmica universal, y el *nommo*, la creencia en la fuerza y el poder mágico de la palabra) en la cultura “neoafricana” que representan los poetas de la negritud como Césaire y Senghor.

Conclusiones

Las identidades diaspóricas africanas se han construido, y se siguen construyendo, a lo largo de un complejo y heterogéneo conjunto de expresiones sociales y culturales que incluye las ideologías políticas y los movimientos de población, las religiones y la música, la literatura y la producción académica. Aquí hemos repasado algunas de esas expresiones: la emigración definitiva y la temporal o turística, el panafricanismo, la *négritude* y la *Harlem Renaissance*, los rastafaris y el etiopianismo, el afrocentrismo, el *reggae* y los *spirituals*, el *kwanzaa*... Faltarían muchas, como la Nación del Islam en Estados Unidos a mediados del siglo xx y la revitalización de la *capoeira* en el Brasil contemporáneo, por poner sólo dos ejemplos.

⁴² J. Jahn, *Muntu: Las culturas neoafricanas*, México, FCE, 1963.

En este artículo hemos dado especial importancia a dos de estas expresiones surgidas de la iniciativa de los grupos afroamericanos, una desde América del Sur y otra desde América del Norte, pero ambas en dirección a África: el retorno afrobrasileño al Golfo de Benín y el turismo patrimonial afroamericano en África occidental. El primero es destacable por su compleja combinación de cruce de productos, personas e ideas entre ambas orillas del océano, así como por su resultado en la configuración de una comunidad atlántica africana durante el siglo XIX. Y el segundo por dos razones fundamentales: su condición de vínculo entre el retorno físico y el simbólico o cultural al constituir un desplazamiento físico derivado del afrocen-trismo, y el hecho de que se trate de la más reciente versión de la conexión afroamericana con África. En este último sentido, el turismo cultural puede ser visto como el último puente pan-africano; es decir, la última o una de las últimas esferas socio-culturales sobre las que se cruza continuamente el Atlántico que separa las dos orillas del mundo africano. En ambos casos se produce una apropiación afroamericana del espacio africano, mediante la configuración en África de áreas geográficas y culturales distintivamente afroamericanas: por medio de la conformación de los barrios brasileños de Ouidah, Porto Novo o Lagos y de la apropiación simbólica del pasado en las visitas a Gorée, Cape Coast, Elmina y de nuevo Ouidah. Estos lugares se convierten en puntos fundamentales de la geografía del retorno afroamericano.

El análisis de todas estas expresiones diaspóricas constituye una etnografía del retorno, ya que todas ellas muestran un elemento común: la mirada hacia África, que lleva a la configuración de un espacio social y cultural transatlántico que tiene al continente africano como punto de referencia. Y en este proceso la herencia y la memoria tienen un papel fundamental. Herencia y memoria pueden ser más concretas y directas como en el caso de los brasileños en el Golfo de Benín, que fueron en busca de sus orígenes inmediatos; menos concretas como en el caso de los turistas afroamericanos que ven en los enclaves esclavistas el referente general de la historia de los esclavos; o más indirectas como en el caso de los libertos que llegaron a Liberia y Sierra Leona empujados por iniciativas racis-

tas o abolicionistas. La herencia y memoria pueden estar más basadas en la historia científica desde un punto de vista racional occidental como en el caso del panafricanismo, la *négritude* y la *Harlem Renaissance*, y el afrocentrismo, que se basan en las conexiones derivadas de la experiencia histórica común; o pueden ser más religiosas y utópicas como en el caso de los rastafricanos y los etiopianistas que encuentran a África en una Biblia reinterpretada, y los practicantes del *kwanzaa* que crean un nuevo cuerpo de tradiciones africanas.

La herencia y la memoria son los elementos fundamentales que llevan a una nueva territorialidad: la configuración de nuevos espacios apropiados por los grupos afroamericanos. Pueden ser espacios de conexión directa, física, como los barrios brasileños de Ouidah, Porto Novo y Lagos, Sierra Leona y Liberia, y los enclaves de Gorée, Ouidah, Elmina y Cape Coast; o espacios de conexión simbólica y mental como la Etiopía bíblica convertida en nueva Sión de los afroamericanos, y el mundo africano más general de las corrientes políticas y literarias del panafricanismo.

Ambos tipos de espacios, los de conexión directa y los simbólicos —que permiten hablar de los que los comparten como una “comunidad imaginada”—,⁴³ muestran una geografía del retorno; muestran en definitiva la continua reconstrucción de África desde América, por medio de las migraciones y la política, de la literatura y la religión, a través de la realidad y del deseo. ❖

Dirección institucional del autor:
Facultad de Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de Morelos,
edificio 19, Av. Universidad 1001,
col. Chamilpa, Cuernavaca,
Morelos CP 62210

⁴³ B. Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ANQUANDAH, Kwesi J. (1999), *Castles & Forts of Ghana*, París/ Accra, Ghana Museums/Monuments Board-Atalante.
- ASANTE, Molefi Kete (1980), *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, Buffalo, Amulefi.
- (2003), “The Afrocentric Idea in Education”, en James L. Conyers (ed.), *Afrocentricity and the Academy: Essays on Theory and Practice*, Jefferson, McFarland.
- BARTH, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BASTIDE, Roger (1986), *Les religions africaines au Brésil*, París, PUF, 1960 (Traducción española: *Sociología de la religión*, Madrid, Júcar Universidad).
- BOADI-SIAW, S. Y. (1993), “Brazilian Returnees of West Africa”, en Joseph E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, Howard University Press, 3^a.
- BRAZIEL, Jana Evans y Anita Mannur (2003), “Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies”, en Jana Evans Braziel y Anita Mannur (eds.), *Theorizing Diaspora*, Bodmin, Cornwall, Blackwell Publishing.
- BRUNER, E. M. (1996), “Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora”, *American Anthropologist*, 98, núm. 2.
- BUTLER, K. D. (1998), *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition Sao Paulo and Salvador*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- (2001), “Africa in the Reinvention of Nineteenth-Century Afro-Bahian Identity”, en Kristin Mann y Edna G. Bay (eds.), *Rethinking the African Diaspora. The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, Londres y Portland, Frank Cass Publishers.
- CARNEIRO, Edison (1986), *Candomblés da Bahia*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 7^a.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (1985), *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta a África*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- CLIFFORD, James (1995), *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa.
- (1999), *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.

- CROMWELL, A. M. (1987), "Continuing Mechanisms for Discourse", en A. M. Cromwell (ed.), *Dynamics of the African/Afro-American Connection*, Washington, Howard University Press.
- DEL, George J. S. (2003), "Why Write Black? Reclaiming African Culture Resource Knowledges in Diasporic Contexts", en James L. Conyers (ed.), *Afrocentricity and the Academy: Essays on Theory and Practice*, Jefferson, McFarland.
- DIOP, Cheikh-Anta (1955), *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine.
- DRAKE, St. Clair (1993), "Diaspora Studies and Pan-Africanism", en Joseph E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, Howard University Press, 3^a.
- ELTIS, David y David Richardson (1997), "West Africa and the Transatlantic Slave Trade: New Evidence of Long-Run Trends", *Slavery & Abolition*, 18, 1.
- FINLEY, Cheryl (2001), "The Door of (No) Return", *Common-Place*, vol. 1, núm. 4.
- GILROY, Paul (2003), "The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity", en Jana Evans Braziel y Anita Mannur (eds.), *Theorizing Diaspora*, Bodmin/Cornwall, Blackwell Publishing.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2000), "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa.
- (2001), "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, año 11, núm. 22.
- GORDON, Edmund T. y Mark Anderson (1999), "The African Diaspora. Towards and Ethnography of Diasporic Identification", *Journal of American Folklore*, 112, núm. 445.
- HALL, Stuart (2003), "Cultural Identity and Diaspora", en Jana Evans Braziel y Anita Mannur (eds.), *Theorizing Diaspora*, Bodmin, Cornwall, Blackwell Publishing.
- HARRIS, Joseph E. (1971), *The African Presence in Asia: Consequences of the East African Slave Trade*, Evanston, Northwestern University Press.
- (1993), "Introduction", en Harris, Joseph E. (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, Howard University Press, 3^a.
- (1993), "Return Movements to West and East Africa: A Comparative Approach", en Joseph E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, Howard University Press, 3^a.
- IZARD, Gabriel (2003), "El último puente de la negritud: turismo patrimonial afro-americano en África", en *Primer Congreso Inter-*

- nacional de Estudios Territoriales*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).
- JAHN, Janheinz (1963), *Muntu: las culturas neoafricanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- KAPLAN, Caren (1996), *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*, Durham, N. C. y Londres, Duke University Press.
- LAW, Robin (2001), "The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah", en Kristin Mann y Edna G. Bay (eds.), *Rethinking the African Diaspora. The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, Londres y Portland, Or., Frank Cass Publishers.
- LAW, Robin y Kristin Mann (1999), "West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast", *William and Mary Quarterly*, 54.
- MANN, Kristin (2001), "Shifting Paradigms in the Study of the African Diaspora and of Atlantic History and Culture", en Kristin Mann y Edna G. Bay (eds.), *Rethinking the African Diaspora. The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, Londres y Portland, Frank Cass Publishers.
- MARTIN, Tony (1993), "Garvey and Scattered Africa", en Joseph E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, Howard University Press, 3^a.
- OOMMEN, T. K. (1997), *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Cambridge, Polity Press-Blackwell Publishers.
- PRICE, Tanya Y. (2003), "The Return: Slave Castles and the African Diaspora", en James L. Conyers (ed.), *Afrocentricity and the Academy: Essays on Theory and Practice*, Jefferson, N. C., McFarland.
- RALSTON, R. D. (1987), "África y el Nuevo Mundo", en *Historia General de África*, t. VII, Madrid, Tecnos-UNESCO.
- REIS, Joao José (1987), *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos males 1835*, São Paulo, Editora Brasiliense.
- (2001), "Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients", en Kristin Mann y Edna G. Bay (eds.), *Rethinking the African Diaspora. The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, Londres/Portland, Frank Cass Publishers.
- RODRIGUES, Nina R. (1922), *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- SERTIMA, Ivan van (1976), *They Came Before Columbus*, Nueva York, Random House.
- TURNER, Jerry M. (1975), "Les Brésiliens". *The Impact of Former Brazilian Slaves upon Dahomey*, (Tesis doctoral), Boston University.
- VERGER, Pierre (1968), *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, Mouton.