

Presentación del dossier

“Nos toca crear nuestras narrativas y la academia puede ayudar mucho”

Paulina L. Alberto

Universidad Harvard, Estados Unidos.
palberto@fas.harvard.edu
<https://orcid.org/0000-0002-5293-1355>

Alejandro de la Fuente

Universidad Harvard, Estados Unidos.
delafuente@fas.harvard.edu
<https://orcid.org/0009-0000-0012-9945>

Así definió nuestro trabajo Alí Bantú Ashanti, director del Colectivo de Justicia Racial (Colombia). Como académicos, sugirió, nuestra principal tarea es crear espacios y oportunidades para que las comunidades afrodescendientes compartan, difundan y reflexionen sobre sus propias narrativas. Estas oportunidades representan una intervención correctiva, una forma de reparación en sí misma, ya que la academia y los sistemas educativos en general han sido cómplices del silenciamiento y la invisibilidad de las comunidades afrodescendientes y sus narrativas. Como afirmó Susana Matute Charún, de la Dirección de Políticas para la Población Afroperuana del Ministerio de Cultura: “Somos generaciones que no hemos tenido la oportunidad de conocernos en la escuela”.

El Sr. Bantú Ashanti y la Sra. Matute Charún se encontraban en el Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas (ALARI) de la Universidad de Harvard, participando en el Seminario Sawyer sobre Ciudadanía Afrodescendiente en América Latina, que estábamos coordinando.¹ Su presencia allí no era casual. El Seminario era precisamente un espacio de producción de conocimiento que incluía voces como las suyas y que buscaba discutir

¹ Financiado por la Fundación Mellon, el Seminario Sawyer fue coordinado por los autores de este texto y por la profesora Yanilda González de la Escuela de Gobierno Kennedy de Harvard. Deseamos expresar nuestra gratitud a la Fundación Mellon por la oportunidad de organizar esta increíble clase multilingüe.

historias, experiencias, luchas e imaginarios que raramente encuentran espacio en los cursos e instituciones académicas tradicionales. En una buena ilustración de cómo el campo de los Estudios Afrolatinoamericanos está reimaginando la región, el Seminario examinó las luchas contemporáneas por la ciudadanía y la pertenencia de los afrodescendientes en América Latina, situando estas luchas dentro de patrones históricos a largo plazo de construcción nacional, estratificación racial y movilización política. En el Seminario buscamos recuperar proyectos políticos y esfuerzos que han sido históricamente invisibilizados en América Latina, y explorar cómo los africanos y sus descendientes, desde la época colonial hasta el presente, han imaginado tales proyectos y luchado por su implementación.

¿Cómo debemos conceptualizar la movilización a través del tiempo y de la región? ¿Qué estrategias, recursos y prácticas —desde la protesta organizada hasta las artes— conforman los repertorios de resistencia y movilización empleados por los movimientos sociales afrodescendientes en América Latina en la búsqueda de derechos y autonomía individuales y colectivos? ¿Constituye cualquier forma de protesta o resistencia una “movilización”? ¿Y cómo han respondido los Estados y las élites a esos esfuerzos a través del tiempo y el espacio? ¿Qué territorialidades y temporalidades alternativas emergen cuando centramos la movilización africana y afrodescendiente para repensar América Latina?

Estas preguntas ilustran el potencial transformador de los Estudios Afrolatinoamericanos. Este campo se centra en las experiencias y contribuciones de los y las africanas y sus descendientes, y estudia los procesos de creación de raza y estratificación que los transformaron en *negros* y en otros grupos “raciales”. Reimagina América Latina desde y a través de las visiones, culturas y experiencias de los africanos y sus descendientes. Es un campo que se caracteriza por al menos tres importantes intervenciones epistémicas.

En primer lugar, examina las historias y contribuciones africanas y afrodescendientes desde perspectivas multinacionales y transnacionales. Algunas de las cuestiones clave en este campo, como las relacionadas con la formación de imaginarios nacionales, son inseparables del Estado-nación, de los procesos de creación de naciones y de sus intersecciones con las ideas de diferencia racial. En esos casos, sin embargo, un enfoque multinacional y comparativo crea oportunidades para identificar variables, posibilidades, actores y proyectos políticos que pueden no ser visibles a través del estudio de una experiencia nacional singular.

Por ejemplo, un tema frecuente de análisis y debate en nuestras sesiones fue la proliferación de reformas constitucionales multiculturales en toda la región a partir de la década de 1980. Todos estos casos fueron moldeados por las acciones y demandas de diversos movimientos sociales, pero un enfoque multinacional plantea inmediatamente importantes cuestiones sobre la temporalidad y el impacto de esas reformas, por no mencionar su ausencia en países por lo demás muy diferentes, como Cuba y la República Dominicana.

¿Cómo consiguieron los movimientos sociales, algunos de ellos bastante pequeños, efectuar cambios de este tipo? ¿Por qué fueron más eficaces en unos países que en otros? ¿Qué otros factores debemos tener en cuenta? Aquí un enfoque transnacional que preste atención a la circulación de ideas, a la creación de redes internacionales de activistas, a las funciones de las organizaciones no gubernamentales y al papel de las organizaciones internacionales ofrece respuestas que un marco de referencia nacional puede, de hecho, oscurecer.

En segundo lugar, este es y solo puede ser un campo multidisciplinar. Las experiencias, culturas, contribuciones, vidas sociales y esfuerzos políticos de los africanos y sus descendientes no pueden encapsularse en una sola disciplina. Tampoco el racismo y sus múltiples vidas pueden entenderse y estudiarse a través de las metodologías, teorías y enfoques de una disciplina singular. ¿Qué disciplina debería estudiar, por mencionar un ejemplo concreto analizado en el Seminario, la marcha del 2014 a Bogotá de mujeres afrodescendientes de varias comunidades rurales del norte del Cauca conocida como “Movilización de mujeres negras por el cuidado de la vida y los territorios ancestrales”? ¿Debería ser competencia de los estudiosos del género, dada la centralidad de las mujeres afrodescendientes en este esfuerzo en particular? ¿De los antropólogos, por provenir de comunidades rurales? ¿De los sociólogos, dado que dichas comunidades existen dentro de patrones arraigados de desigualdades regionales? ¿De los geógrafos, ya que necesitamos entender cómo las regiones que acogen a esas comunidades llegaron a ser conceptualizadas como tales? ¿De los politólogos, dado que plantearon sus reivindicaciones a las autoridades gubernamentales de la capital y una de sus líderes, Francia Márquez Mina, llegó a ser vicepresidenta de Colombia? ¿De los estudiosos que privilegian las cuestiones medioambientales, que condicionan de manera fundamental la vida de estas comunidades?

¿O de los que estudian las religiones, que nos darían acceso a cosmologías y comprensiones de sus mundos producidas localmente? Las complejas cuestiones que plantean estas comunidades, sus historias, luchas, vidas y culturas trascienden las metodologías y reflexiones teóricas de una sola disciplina. Y quizá sea importante recordar lo obvio: en muchos casos estamos hablando de actores y comunidades cuya propia existencia ha sido ignorada por las narrativas tradicionales de la nación y el Estado.

En tercer lugar, y lo que es más importante, este es un campo en el que el conocimiento es producido por una variedad de actores, incluidos muchos que no serían considerados principalmente como académicos en el sentido tradicional y estrecho del término. Personas como Matute Charún, Bantú Ashanti e incluso Márquez Mina, quien también se reunió con los participantes del Seminario durante una visita al Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas en octubre del 2023. El propio campo existe en respuesta a las demandas de activistas y movimientos sociales, quienes han señalado incansablemente que la creación de sociedades de inclusión requiere nuevos enfoques de la educación y nuevos planes de estudio. Esta fue, de hecho, una de las demandas centrales de los cientos de activistas que se reunieron en la Conferencia Regional de las Américas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Santiago de Chile en el 2000. La resolución final de la Conferencia fue un llamamiento a la creación de un campo especializado de Estudios Afrolatinoamericanos. “Instamos a los Estados a alentar a las instituciones de educación superior a incluir temas específicos relativos al racismo, la discriminación racial, la xenofobia y formas conexas de intolerancia, en los cursos pertinentes”, afirmaba. La resolución también subrayaba la necesidad de revalorizar radicalmente las contribuciones históricas de África y los africanos a las civilizaciones del mundo, sin olvidar América Latina, haciendo un llamamiento a los Estados “a que rectifiquen la marginación de la contribución de África a la historia y la civilización del mundo, desarrollando y aplicando a tal efecto un programa específico y amplio de investigación, educación y comunicación social a fin de distribuir ampliamente la verdad acerca de la contribución esencial y valiosa de África a la humanidad”. La necesidad de un cambio en la educación fue ratificada por el Decenio Internacional de los Afrodescendientes. Su primer objetivo, el reconocimiento, requiere la producción de nuevos conocimientos, nuevos enfoques del aprendizaje y una reevaluación

de las narrativas tradicionales relativas al colonialismo, la nación, la raza, la cultura y la pertenencia. Esto es, precisamente, lo que hace el campo de los Estudios Afrolatinoamericanos.

A diferencia de los estudios latinoamericanos, un campo que se desarrolló en los Estados Unidos bajo la sombra de las necesidades y ansiedades geopolíticas asociadas a la Guerra Fría, el campo de los Estudios Afrolatinoamericanos es un subproducto académico del activismo afrodescendiente, de las luchas sociales por la inclusión, el reconocimiento y la igualdad. Activistas y funcionarios públicos como los que invitamos al Seminario Sawyer no son “informantes” ni “fuentes”. Son productores de conocimiento que, a través de sus iniciativas y demandas, generan nuevas preguntas y agendas de investigación, nuevas lecciones que con frecuencia están ancladas en experiencias, memorias y tradiciones que de otro modo quedarían fuera de los límites tradicionales de la producción académica. Los invitamos al seminario para aprender con ellos y de ellos, del mismo modo que invitamos a profesores y estudiantes de otras instituciones. Entraron en el espacio del seminario junto con los estudios publicados que leímos y en conversación con ellos, y juntos nos replanteamos lo que creíamos saber y formulamos nuevas preguntas. Se trata de una intervención pedagógica transformadora, un diálogo entre enfoques, concepciones y visiones que abre nuevas posibilidades para la investigación, la enseñanza y la formulación de políticas, en las que la universidad se convierte en un “recurso” para la creación de conocimiento, en lugar de una “fuente” del mismo (Craig Hassel; en Clancy y Adamek, 2005, p. 241). Así pues, la “gran pregunta” no es solo “quién cuenta [la] historia”, como comentó en una de nuestras sesiones la curadora, activista y educadora artística brasileña Glauceca Helena de Britto. La cuestión aquí es que “la historia” en sí misma cambia cuando incorporamos voces que proceden de espacios, tradiciones y comunidades que tradicionalmente han existido más allá de los salones de la academia. “Quién cuenta” importa.

E importa mucho, hasta el punto de que estas historias silenciadas, ignoradas, pueden alterar fundamentalmente las narrativas nacionales dominantes, como la supuesta desaparición de poblaciones afrodescendientes en países como Argentina y Perú. Uno de los libros que leímos en el Seminario, por ejemplo, reconstruye cómo diferentes actores culturales intervinieron en el “renacimiento negro” peruano que comenzó en la década de

1950 a través de la recreación, tal vez invención, de “la música, la danza y la poesía olvidadas del Perú negro” (Feldman, 2006, p. 3). Dedicamos cierta atención a esta cuestión de cómo interpretar el olvido nacional, y a si era posible encontrar pistas dentro del libro, a partir de los testimonios de los propios afrodescendientes que pudieran sustentar interpretaciones alternativas. Las pistas, resultó, abundaban.

Los dos exponentes más conocidos de este movimiento, Victoria y Nicomedes Santa Cruz Gamarra, provenían de “una familia de intelectuales, artistas y músicos negros cuyas contribuciones a la vida cultural de Perú se remontaban a seis generaciones”. Los miembros del conocido grupo Perú Negro, creado en la década de 1970, “procedían de familias pobres de zonas rurales donde se había conservado la música y la danza negras”. La autora señala que las tradiciones musicales negras habían sido “*mantenidas* solo por unas pocas familias en la intimidad de sus hogares o comunidades” y que, en la década de 1960, “unos pocos negros ancianos peruanos *recordaban* haber visto bailar el festejo de principios del siglo XX” (Feldman, 2006, pp. 54, 150, 3, 94; los énfasis son nuestros). ¿Qué pasaría, entonces, si fuéramos capaces de reconstruir esta historia desde dentro de esas comunidades, esas voces, esos hogares? ¿Escribiríamos sobre el olvido o más bien contaríamos una historia de conservación y transmisión contra viento y marea? Una vez más, quien cuenta importa.

Al igual que la experiencia de releer un libro en busca de interpretaciones alternativas, el campo de los Estudios Afrolatinoamericanos nos insta a releer y volver a contar “la historia” a través de una lente diferente. Los indicios de la presencia e influencia de los afrodescendientes en las sociedades latinoamericanas están, de hecho, en todas partes, esperando a ser reconocidos o redescubiertos: anidados en archivos regionales y nacionales, impresos como testimonios en monografías académicas, o “preservados” y “mantenidos” o “recordados” por miembros de comunidades afrodescendientes.

Si estas huellas y las historias a las que apuntan han permanecido opacas, es porque muchos de los que contaron “la historia” establecieron un estándar especialmente restrictivo de visibilidad para los afrodescendientes, tanto individual como colectivamente. Ver, sugería una generación anterior de historias mientras estrechaba la apertura, era creer. Si, contra todo pronóstico, los afrodescendientes podían salir a la luz de vez en cuando, entrando en el escenario de los dramas nacionales en un puñado de tramas y papeles protagonistas, y si al hacerlo podían despojarse de su manto de invisibilidad como afrodescendientes, el

reconocimiento y sus recompensas podrían ser suyos. De lo contrario, quedaban relegados a historias de victimización y envilecimiento, o a leyendas de borrado y desaparición. Como nos recordó Alfonso Cassiani Herrera, académico y educador del asentamiento histórico de San Basilio de Palenque (Colombia), en su visita a nuestro Seminario, “las historias y leyendas se vuelven verdades académicas”.

El campo de los Estudios Afrolatinoamericanos está perturbando estas “verdades académicas”. A medida que los productores de conocimiento dentro y fuera de la academia buscan casos más allá de su propia ciudad, región o nación, encuentran evidencias de experiencias afrodescendientes de otros contextos que les ayudan a descifrar pistas o a formular nuevas preguntas sobre los suyos, incluso en espacios físicos o sociales donde las presencias afrodescendientes no eran visibles. Así armados, quienes asumen el desafío de hacer emerger relatos e historias afrolatinoamericanas vuelven sobre esas huellas, por tenues que sean, con la convicción de que son solo el comienzo de un descubrimiento mucho mayor. En otras palabras, la existencia de un campo sólido de Estudios Afrolatinoamericanos cambia nuestra forma de ver y, al hacerlo, posibilita nuevas perspectivas. Si las antiguas historias oficiales nos limitaban a “ver para creer”, este campo nos anima a “creer para ver”. La cuestión ya no es si estas pistas conducirán a algún hallazgo significativo, sino cómo mantenerse al tanto del alcance en rápida expansión de los mundos que revelan.

Las numerosas barreras que tradicionalmente han ocultado estos mundos se están derrumbando también por otra razón. La expansión de los sistemas universitarios y la creación de programas de acción afirmativa en países como Brasil y Colombia han creado oportunidades sin precedentes para que los académicos afrodescendientes e indígenas accedan al mundo académico. Muchos de estos académicos están produciendo obra intelectual, al más alto nivel, desde sus propias comunidades, salvando con sus investigaciones y escritos la brecha que históricamente separaba a esas comunidades de las instituciones de enseñanza superior. Hay, por ejemplo, un número creciente de tesis doctorales en muchas disciplinas que están siendo producidas por estudiosos quilombolas, es decir, por individuos que proceden de comunidades históricamente negras, pobres y marginadas, vinculadas a la resistencia de esclavizados fugitivos. Esas estudiosas escriben sobre prácticas, tradiciones, luchas y contribuciones locales que antes nos eran desconocidas.

El trabajo de una de las participantes en el seminario, Gessiane Ambrósio Nazário, ilustra bien estos puntos. Nazário escribió su tesis doctoral en educación sobre su propia comunidad, la Comunidade Quilombola da Caveira, São Pedro da Aldeia, en Río de Janeiro.² Las luchas de la comunidad por la tierra y los recursos, y de hecho la propia historia de la comunidad reconstruida por Nazário, no se ajustan fácilmente — incluso perturban— los arcos narrativos más amplios del Estado-nación, sugiriendo líneas temporales y concepciones alternativas del progreso y la modernidad.

La historia de la región podría contarse, después de todo, a través de la lógica del capital, de la Fazenda Campos Novos —donde trabajaron los antepasados esclavizados de Nazário— y de su pintoresca iglesia jesuita del siglo XVII, que sigue en pie y constituye una atracción turística. El tipo de conocimiento alternativo que producen estos estudiosos quilombolas genera y sostiene nuevas formas de ciudadanía —o, en palabras de Nazário, “diferentes formas de existir”— en las que la comprensión de los derechos y la pertenencia es inseparable de las historias de esclavitud, negritud, violencia y exclusión.

Durante su presentación, habló de las actividades del Coletivo de Educação da CONAQ (Coordinación Nacional de Articulación de Quilombos), del que es fundadora. Nazário explicó que enseñar a los alumnos quilombolas “conciencia histórica” requiere cambiar la narrativa para “situar a las víctimas de la opresión como protagonistas de la resistencia que efectúan el cambio, como autores de sus propias trayectorias”. “Es imposible”, concluyó, “hacer efectiva la ciudadanía quilombola sin este tipo de educación”.

Una vez que las barreras para ver y conocer empiezan a derribarse, el impulso es imparable. De hecho, en los últimos años, la producción de conocimiento desde y sobre Afrolatinoamérica ha crecido exponencialmente. Parece que, miremos donde miremos, salen a la luz nuevas historias afrolatinoamericanas. En lugares como Brasil y el Caribe, donde las presencias afrodescendientes han sido visibles durante mucho tiempo para quienes cuentan “la historia”, los productores de conocimiento cuentan nuevas historias replanteando los términos de la visibilidad, como en el caso de Nazário, que se centra en las experiencias quilombolas y en diferentes formas de “existir”. En lugares donde las presencias afrodescendientes fueron invisibilizadas o declaradas “desaparecidas” durante mucho

² Esa tesis es ahora el libro *Revolta do Cachimbo: A Luta Pela Terra no Quilombo da Caveira* (2022).

tiempo, como el Cono Sur, América Central y los Andes, hacer este trabajo también requiere, en primer lugar, producir la visibilidad de los afrodescendientes como afrodescendientes.

Como sugiere este *dossier*, la cuestión de cómo hacer frente a las tensiones entre la invisibilidad (producida a través de las presiones hacia la asimilación cultural o el desmarque de las categorías étnicas o raciales) y la hipervisibilidad (generada a través de la racialización y los estereotipos) es apremiante en este campo, al igual que los desafíos de construir futuros e imaginarios antirracistas frente a formas de racismo tenaces, autosuficientes y cambiantes.

Tal vez no sorprenda que, en este contexto y con lo mucho que está en juego, una de las cuestiones recurrentes en nuestro seminario fuera la del éxito y su significado para los movimientos y colectivos afrodescendientes. ¿En definitiva, la larga historia de movilización afrolatinoamericana invita al optimismo o al pesimismo? ¿Es una historia de continuidad o de cambio? Para todos nuestros visitantes, la elección del punto de partida y de llegada de su relato marcó la diferencia en el mensaje global y la interpretación. Por ejemplo, María Gabriela Pérez, artista y miembro de la Asociación Misibamba (Argentina), explicó por qué ella y muchos otros activistas afro-argentinos adoptaron el calificativo “del tronco colonial”. Aunque el término “colonial” podría levantar ampollas entre aliados ampliamente comprometidos con principios decoloniales, explicó Pérez, quienes lo utilizaron lo hicieron en un sentido antirracista. “La ubicación en el tiempo y el espacio es importante”, argumentó. Situar los orígenes de las genealogías afro-argentinas en el periodo colonial obliga a sus connacionales a hacer balance de la profunda historia de esclavitud de su país, demuestra que los afrodescendientes preexistieron al Estado-nación y afirma su presencia continua desde entonces, “hoy y siempre”.

Obtener el reconocimiento oficial de esta narrativa histórica a través de una ley que crea un feriado nacional en honor a los afro-argentinos en el 2013 fue, en su opinión, un momento decisivo: “se abrió un portal”. Para otros, como Pastor Murillo, abogado y miembro del Foro Permanente sobre Afrodescendientes de la ONU, una visión general de los acontecimientos clave en la historia de las movilizaciones afrodescendientes encuentra su centro de gravedad más cerca del presente. Murillo abordó el periodo colonial, con sus “luchas cimarronas e independentistas”, y los siglos XIX y XX, con sus momentos de “acción política afrodescendiente en movimientos y partidos tradicionales”. Pero ancló su relato histórico en el último cuarto de siglo, un “momento extraordinario” marcado por la acción colectiva y los nuevos mecanismos jurídicos, políticos e institucionales de reconocimiento.

En otra lectura del pasado, Roberto Zurbano, ensayista, editor y crítico cultural cubano, hizo hincapié en la marcada continuidad a través de los siglos de la historia cubana, activando una inflexión del término “colonial” diferente (aunque no incompatible) a la de Pérez y sus colegas. El turismo actual en La Habana era, según él, “una nueva plantación”, y el siglo XX era en muchos sentidos la “misma historia” que el periodo colonial, con el racismo y las formas de opresión racial persistiendo bajo la cobertura del abolicionismo y el antirracismo.

Y aquí es donde el campo realiza, quizás, una cuarta intervención epistémica. Es un campo en el que coexisten temporalidades múltiples, superpuestas, a veces contradictorias. No se trata solo de las diferentes periodizaciones históricas de procesos comparables como la independencia, la abolición o la legislación antirracista que, puestas una al lado de la otra, pueden ofrecer importantes perspectivas sobre cómo y en qué condiciones se producen la movilización y el cambio político. Además, no son solo las diversas líneas temporales de las narraciones de luchas individuales o colectivas, en las que los puntos de partida y de llegada, los contornos del relato, pueden cambiar radicalmente su clímax, desenlace y caracterización, como sugieren los ejemplos anteriores. También son temporalidades diversas en el sentido de experiencias subjetivas del tiempo, formas de habitar o situarse en relación con el tiempo, algunas de las cuales desafían a las ideas positivistas de la Ilustración sobre el tiempo histórico progresivo.

En su visita al Seminario Sawyer, Eduardo Possidonio, historiador y profesor de la Red Pública de Enseñanza de Río de Janeiro, invocó un aforismo yoruba: “Exu mató ayer a un pájaro con una piedra que tiró hoy”. Lo utilizó para ilustrar las formas inesperadas en que los productores de conocimiento en el presente pueden reutilizar documentos creados en el pasado por instituciones represivas, empleando esos documentos para arrojar nueva luz sobre los mismos presentes y futuros que sus creadores trataron de erradicar o borrar. El aforismo capta una temporalidad que en el pasado pudo haber sido principalmente competencia de ciertas comunidades espirituales o étnicas, pero que ahora puede invitar a nuevas formas de pensar sobre la causalidad y el cambio históricos.

Por último —o quizás en primer lugar— el campo contiene temporalidades de lo que podríamos llamar activismo y reflexión, dos facetas entrelazadas de un proyecto colectivo con visión de futuro. El activismo, como dijo Roberto Zurbano, “es el ahora, es la

temporalidad de ahora”. El activismo surge de la reflexión y la narración, pero requiere una acción pragmática en el “ahora”, y elabora, a su vez, narrativas capaces de alentar y sostener dicha acción. El trabajo de reflexión, por su parte, tiene una visión a largo plazo. Como recordó la historiadora Marixa Lasso en nuestro Seminario, la visión a largo plazo revela que los afrolatinoamericanos (por supuesto) no siempre han pensado y actuado de la misma manera. En otras palabras, si ha habido una sucesión infinita de “ahora”, cada uno con sus propios futuros imaginados, estos pueden entenderse fructíferamente en sus propios términos, en sus propios contextos.

Muchos de esos “ahora” apenas son reconocibles hoy, porque quienes los habitaban articulaban visiones y proyectos emancipatorios que no generaron futuros discernibles, el tipo de puntos finales que utilizamos para crear genealogías y cronologías. Entre ellos destacan los proyectos políticos anclados no en la negritud y la diferencia (los modismos de nuestro “ahora” multicultural), sino en visiones republicanas que pueden parecer anacrónicas, incluso conservadoras, a muchos activistas y estudiosos del activismo de hoy. Esto conecta con lo que James Sanders ha llamado “posibilidades... en el liberalismo que se han perdido desde entonces” (2011, p. 106).

Para muchos activistas afrodescendientes después de la independencia, desde Getsemaní hasta Buenos Aires, la diferencia (especialmente la diferencia racial) era un legado del colonialismo y sus odiosos sistemas de privilegio, de casta y de nacimiento. Esos activistas fabricaron culturas políticas radicales que identificaban la ciudadanía con las promesas de un republicanismo igualitario y daltónico. El hecho de que tales visiones se derrumbaran bajo la embestida del racismo científico y la reacción oligárquica a finales del siglo XIX no significa que no existieran, que fueran fatalmente defectuosas o que no merezcan la atención de los estudiosos. Las visiones de cordialidad, inclusión y ciudadanía de los activistas, que estuvieron siempre marcadas por la masculinidad y por exclusiones de género, fueron ahogadas por las pesadillas darwinistas sociales de segregación, discriminación y exclusión. Lo sabemos nosotros, en nuestro propio “ahora”. Pero ellos no lo sabían ni tenían como saberlo. Mediante su activismo incansable y su trabajo intelectual, aquellos activistas destruyeron la esclavitud, exigieron reconocimiento y crearon vías de movilidad social, para ellos y para sus descendientes.³³ Intentaron crear futuros de justicia e

³³ Muchas de las lecturas de nuestro seminario se enfocaron en eventos ocurridos en Colombia, particularmente los escritos por Lasso (2007), McGraw (2014) y Flórez Bolívar (2018).

inclusión en los que no tuvieran cabida los mismos epítetos raciales que se habían utilizado contra ellos durante siglos. Justo como escuchamos y aprendemos de los activistas de este “ahora”, podemos y debemos esforzarnos por aprender y escuchar a los del pasado.

Los contrapuntos y confluencias entre estas temporalidades impulsan este campo, confiriéndole su energía, creatividad y agendas dinámicas, y recordándonos que no existe un único promontorio desde el que observar o actuar. Desde cada uno de nuestros diferentes lugares y temporalidades, para citar a Glauceia Helena de Britto, *a gente precisa pensar projetos de futuro* (“necesitamos pensar proyectos de futuro”). Esfuerzos como este *dossier* son, precisamente, pasos que, desde la academia, intentan crear esos futuros.

Referencias bibliográficas

- Clancy, F. y Adamek, M. (2005). Teaching as public scholarship: tribal perspectives and democracy in the classroom. En S. J. Peters et al. (Eds.). *Engaging Campus and Community: The Practice of Public Scholarship in the State and Land-Grant University System* (pp. 227-266). Kettering Foundation Press.
- Feldman, H. C. (2006). *Black Rhythms of Peru: Reviving African Musical Heritage in the Black Pacific*. Wesleyan University Press.
- Flórez Bolívar, F. (2018). Re-visitando la hegemonía conservadora: raza y política en Cartagena (Colombia), 1885-1930. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 23(1), 93-120.
- Lasso, M. (2007). *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831*. University of Pittsburgh Press.
- McGraw, J. (2014). *The Work of Recognition: Caribbean Colombia and the Postemancipation Struggle for Citizenship*. UNC Press.
- Nazário, G. A. (2022). *Revolta do Cachimbo: A Luta Pela Terra no Quilombo da Caveira*. Sophia Editora.
- Sanders, J. (2011). “The Vanguard of the Atlantic World: Contesting Modernity in Nineteenth-Century Latin America.” *Latin American Research Review*, 46(2), 104-127.