



NOTA EDITORIAL

ARQUEOLOGÍA AFRO-REPARATORIA

“El lenguaje de la raza se desarrolló en el período moderno
y en el contexto de la trata de esclavos”
(Saidiya Hartman, 2021, p. 11)

LAS PROMESAS QUE CASI SE CUMPLEN

En la edición anterior de este dossier dedicado a la arqueología afro-latinoamericana, o más bien a la arqueología afro-sudamericana, tuvimos cuatro artículos sobre Brasil. En la editorial les había prometido que este segundo volumen tendría una mayor representatividad continental, contemplando el mundo afrolatino de otros países. No podré cumplir con la promesa como me gustaría. ¡Como no soy político, les resta creer que no hice una promesa vacía, guiada solamente por mezquinos intereses personales o por aquellos de mi clase! Por razones de las más diversas, incluyendo todos los cambios individuales y colectivos impuestos por el COVID 19, muchos colegas no pudieron enviar sus contribuciones. De todas maneras, no se puede decir propiamente que este segundo volumen carece de diversidad, pues contempla dos artículos sobre el mundo afroperuano, otro sobre la diáspora de plantas y árboles africanos en un cimarrón (*quilombo*) de Brasil y por último un artículo sobre arqueología afro-reparatoria, resultado de una colaboración entre una arqueóloga argentina y una arqueóloga brasileña.

EL EXCEPCIONALISMO DE AMÉRICA LATINA

El compañero Marcos André Torres de Souza, en el comentario final de este volumen, identifica los puntos de articulación entre la arqueología de la diáspora africana y el pensamiento social latinoamericano. Torres de Souza argumenta cómo conceptos centrales concebidos por teóricos latinoamericanos – colonialismo interno, colonialidad, descolonialidad y transmodernidad – expusieron las heridas todavía no cicatrizadas de América Latina: nuestra región fue una suerte de laboratorio donde el colonialismo europeo experimentó el apogeo de las ritualizaciones y perversiones de la idea de raza y del racismo aplicadas a las poblaciones negras e indígenas. Los

siglos aun insepultos del colonialismo, el genocidio iniciado en la conquista y todavía en marcha en el siglo XXI, la esclavización de indígenas y africanos, la canibalización antropológica y eugénica de sus cosmologías, objetos y territorios en favor de “una historia mestiza” son nuestra herencia más profunda y trágica. El excepcionalismo americano no se encuentra propiamente en Estados Unidos, sino en América Latina. La arqueología de la diáspora africana, como lo plantea Torres de Souza en su comentario, se suma al pensamiento social latinoamericano al cartografiar los contextos de nuestro excepcionalismo colonial, racial y racista. Nuestra disciplina, enredándose en las tramas de las vidas de los afro-latinoamericanos, puede trastocar las ideologías burguesas de la democracia racial, de la raza cósmica o del crisol de razas.

Cambiando de línea: la vida puede ser aburrida porque es rutinaria. Sin embargo, no siempre la historia se repite como farsa. En el primer volumen de nuestro dossier, el excelente comentario de Luis Symanski me desobligó a describir los pormenores del contenido de los artículos. El perspicaz comentario final de Torres de Souza también me ha liberado de esta tarea, permitiéndome avanzar sobre un tema central de la arqueología de la diáspora africana: la afro-reparación.

ARQUEOLOGÍA Y CHAMANISMO

En la editorial anterior, busqué explicar las razones por las cuales Brasil concentra hoy el mayor número de trabajos en arqueología de la diáspora africana, aunque, dada la gran herencia afro del país, las investigaciones sobre el tema son todavía escasas. Apunté que el área tiene muy poco respaldo institucional y proyección no solo en Brasil, sino en toda Sudamérica, como además también lo subraya Marcos André Torres de Souza en su comentario. Argumenté que el racismo estructural, la pigmentocracia, la forma de gobierno que reproduce y reinventa cotidianamente la colonialidad de nuestras historias jerarquizando nuestras vidas, legitimando y naturalizando las desigualdades sociales, la pobreza, la miseria y el encarcelamiento según los criterios arbitrarios del color de la piel, impide el crecimiento institucional del área en nuestras universidades.

Pero ningún gobierno funciona sin patrimonio cultural. No hay soberanía sin escritura de la historia, tampoco sin presentación pública, material del pasado en el presente. El ataque a monumentos públicos de imperialistas y de mercaderes de la trata de africanos alrededor del mundo, desde el advenimiento del movimiento mundial *Black Lives Matter*, nos ha enseñado, entre otras cosas, que el racismo estructural opera también como narrativa material, y no solo como pulsión psíquica (Ferreira et al., 2021). El racismo estructural se plasma materialmente en el paisaje contemporáneo como historia única. Los descendientes de los que sufrieron de los azotes y con el trauma de la separación familiar son forzados a vivir entre monumentos que celebran la conquista colonial y la esclavitud. Particularmente en América Latina, nombres de calles, edificios dichos coloniales o barrocos y monumentos públicos son expedientes materiales de primera grandeza para la inculcación de la democracia racial y de la noción de raza cósmica. El racismo estructural, erigido en estatuas, monumentos y nombres de calles, es la goma que intenta borrar la memoria de nuestra *amefricanidad* (González, 2020,

pp. 25-44). Arriba de sus pedestales, con sus miradas arrogantes hacia el horizonte de los territorios actuales que fueron y siguen siendo colonizados, las estatuas de los colonizadores soterran nuestra ancestralidad africana.

La esclavitud moderna despojó a la historia de africanos y de sus descendientes de hechos y detalles preciosos de sus vidas. Sin embargo, arqueólogas y arqueólogos en ocasiones resultan ser chamanes, puesto que ayudan a evocar historias e imágenes ancestrales, a traer porciones olvidadas o enterradas del pasado de vuelta a la vida, a reactivar pequeños objetos, estructuras y paisajes. Tienen así la habilidad de contextualizar la historia material del racismo estructural y develar cómo se construyó desde el pasado y sigue funcionando en el presente. Pueden excavar bajo a las estatuas de los colonizadores, así como mirar hacia al mismo horizonte que ellos solo sienten a través de los instintos primarios de la depredación, acumulación y opresión, para mostrar cómo africanos esclavizados crearon nuevas culturas en todas las Américas a partir de la desposesión. Pueden escribir historias anticoloniales y antirracistas, en las cuales las cosmologías, invenciones y resistencias afro-latinoamericanas brotan coloridamente en toda su diversidad, y no solamente como tema dilecto de historias mestizas.

Escribir estas historias desde una mirada arqueológica significa pensar las complejidades de la diáspora africana en América Latina y, sus consecuencias contemporáneas en términos de clase social, distribución de recursos y riqueza, de invención de estilos de libertad y modalidades de resistencia, derechos humanos y, como corolario, discusiones sobre el eje central de las afro-reparaciones: justicia social (Sampeck y Ferreira, 2020, p. 161).

LOS NÚMEROS SON FRÍOS

La asociación del color de la piel para clasificar personas es un evento moderno. No siempre fuimos vistos como negros o blancos. Como apunta el filósofo camerunés Achille Mbembe, los primeros registros del sustantivo negro para designar personas suelen aparecer entre los siglos XVI y XVII; a partir del Iluminismo, en el siglo XVIII, en el auge del proceso esclavista, la palabra negro no solo clasificó, sino también cambió africanos por mercancías (Mbembe, 2017). Este proceso marcó la historia de América Latina de manera contundente. El liberalismo de nuestras repúblicas (y de la monarquía, en el caso brasileño) y sus procesos de “independencia” poscolonial fueron directamente financiados por las ganancias de la trata; no habría liberalismo sudamericano y latinoamericano sin esclavismo (Grandin, 2014).

Los números de la trata de personas esclavizadas nos muestran el pleno peso de la herencia africana en nuestro continente. Disponible a consultas en la internet, el Banco de Datos del Comercio Transatlántico de Esclavos, concebido por los historiadores David Eltis y David Richardson, computan que 11.2 millones de africanos y africanas fueron secuestrados y llevados a las Américas. Fueron esclavizados en Brasil 4.8 millones, o sea, 45% del total. Para hablar como el poeta negro y abolicionista Castro Alves, Brasil fue, sin duda, el protagonista del “infame y vil” comercio de humanos en

las Américas. Pero esto no significa que en Sudamérica otros no se hermanaron en la vileza y comulgaron la infamia.

Tomemos el ejemplo de Perú, país sobre el cual hay dos artículos en este volumen. Solamente durante el período colonial, al lado de México, Perú esclavizó 700.000 africanos. Para que se tenga una idea comparativa de este número, para Estados Unidos fueron traficados 450 mil africanos. Si lo pensamos solamente en términos numéricos, estas comparaciones demuestran, como argumenté arriba, que la gran experiencia africana en las Américas no fue en los Estados Unidos, como el llamado excepcionalismo afroamericano propugna, sino en América Latina. Al final del siglo XVIII, con los primeros vientos de la lucha “independentista, el 45% de la población de Lima (en un total de poco más de 1 millón de personas) estaba conformada por personas esclavizadas y sus descendientes, los cuales trabajaron obligatoriamente en una miríada de roles profesionales (Barrantes y Aguilar, 2015).

No obstante, en Perú el carácter combativo del movimiento negro -en especial del Movimiento Francisco Congo (Cairati, 2011)-, la memoria de la esclavización de africanos se ha borrado oficialmente. Sin embargo, estaba suficientemente viva a fines de los años 1920. La vemos en la novela *Matalaché*, de Enrique López Albújar (1987 [1928]), que retrata la vida de africanos y sus descendientes esclavizados desempeñando trabajos tóxicos en una curtiduría de Lima durante el año de 1817. Sí, la memoria del cautiverio vivía y todavía el fuego que la animaba era racista. Albújar, mientras su conciencia liberal lo llevó a condenar moralmente la institución de la esclavitud, representa las costumbres de los “negros bozales” como obscenos y degradantes, sobre todo las de la gente que vino de Congo, o sea, de África Central. Hay siempre racismo en el moralismo liberal que insufló las cabezas neocolonialistas de nuestras repúblicas.

El asco de Albújar con respecto a las orígenes afro-centrales de Perú no fue mera invención novelista, sin base histórica. Estudios recientes (Wheat, 2016) comprueban que la mayoría de los esclavos africanos llegaron a Perú durante el período de asiento portugués, entre 1595 y 1640. Provinieron mayormente de Angola (cerca de 80%), o sea, exactamente de África Central. Pero, a partir de 1640, con el fin del asiento formal, los traficantes llevaron al puerto de Cartagena poblaciones africanas originarias de Senegambia, Sierra Leona, y de la Costa de los Esclavos (actualmente Benín). Colonizadores peruanos pudieron entonces esclavizar en sus haciendas -y en sus curtidurías!- poblaciones de África Occidental, bajando hacia 50% el número de esclavizados oriundos de Angola.

Obviamente, números y porcentajes de la trata de africanos pueden ser presentados para todas las demás regiones sudamericanas. Pero una de las cosas que aprendimos (o reaprendimos) con la actual pandemia del COVID-19 es que los números no bastan. Los números son fríos. Nublan los nombres y principalmente la vida colectiva de la gente. Tenemos, por supuesto, los pocos nombres de personas que vivieron como esclavizados y esclavizadas y narraron sus experiencias en autobiografías. Esta fue una tradición literaria más usual en los Estados Unidos y en el Caribe de habla inglesa. Uno de los íconos de estas narrativas de esclavos (*slave narratives*) fue, sin duda, Frederick Douglas. Para toda América Latina, tenemos un solo ejemplo: la autobiografía escrita por el poeta afrocubano Juan Francisco Manzano (2015). Cabe destacar que la

publicación original en 1840 fue en idioma inglés. Otras voces pueden sumarse, con estilos contundentes y conmovedores, como la carta escrita por la esclava Esperança Garcia de Piauí (Brasil), denunciando al gobernador de la Provincia las condiciones inhumanas de la esclavitud (Ferreira, 2008).

Algunos tipos de documentos históricos traen un juego de metonimias y sinédoques que cosifican a africanos y sus descendientes. Es el caso de los inventarios *post mortem* de los hacendados y de las clases urbanas, que usan topónimos como si fueran apellidos (“Juan de Mina”; “María Congo”): el continente por el contenido, o la región como signifiante de una persona que tradicionalmente no vivía bajo las normas de familias nucleares o de estrictas reglas patriarcales; y se fijan precios para las “piezas”: la persona cambiada en cosa, o más bien, en mercancía. Hay aún documentos que operan la máquina colonial de fabricación de la infamia, o sea, que constituyen sujetos sin fama, de los cuales solo conocemos los nombres y fragmentos de sus vidas cuando estos son reflejados por el brillo del poder policial y jurídico (Foucault, 1992). Así, los vemos en las páginas de los periódicos que describen los pormenores de los cuerpos de esclavizados que huyeron y, en medio de las acusaciones, de la sangre y de las armas de los procesos criminales. Obviamente, estas y otras fuentes son vitales para la interpretación histórica de la diáspora africana, así como para des-cosificar trayectorias individuales y protagonismos africanos y afrodescendientes (véase Reis et al., 2012).

No es habitual que investigaciones arqueológicas subrayen los detalles de las trayectorias de esclavizados y sus descendientes (para una excepción, ver Battle-Baptiste, 2011). Sin embargo, el trabajo arqueológico se involucra directamente en las prácticas colectivas que se suceden en el ejercicio de la vida cotidiana, en las marcas y materiales de la gente común. La arqueología proporciona una visión alternativa de los lugares y sitios construidos históricamente. Por este motivo, los números de la trata de africanos y sus correspondientes perfiles demográficos pueden dejar de ser fríos desde una mirada arqueológica. Nuestra disciplina puede rastrear las materialidades de la diáspora africana y sus tecnologías ancestrales. Puede componer historias que ayuden a sustentar políticas reparatorias.

Los dos volúmenes de este dossier son una tentativa de aportar a dichas historias.

Lucio Menezes Ferreira
Editor invitado

Departamento de Antropología y Arqueología. Universidad Federal de Pelotas,
Programa de Posgrado en Arqueología del Museo Nacional.
Universidad Federal de Río de Janeiro -
Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq)
E-mail: luciomenezes@uol.com.br



<https://orcid.org/0000-0003-3147-2118>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- » Albújar, E. (1987 [1928]). *Matalaché*. Peisa.
- » Barrantes, M. A. y Aguilar, J. A. C. (2015). *La Presencia Afrodescendiente en el Perú (Siglos XVI-XX)*. Ministerio de la Cultura.
- » Battle-Baptiste, W. (2011). *Black Feminist Archaeology*. Left Coast Press.
- » Cairati, E. (2011). AfroPerú: Tras la Huellas de la Negritud en Perú. *Saggi/Ensayos/Essais/Essays*, 6(11), 121-138.
- » Ferreira, L. M., Poloni, R. J. Infantini, L. y Alves, A. G. (2021). Os Sons do Patrimônio: uma reflexão arqueológica sobre destruição e ressignificação patrimonial. En: V. P. I. Soares, Y.D. Campos y R. A. O. Lanari (Eds.). *Patrimônio Imaterial e Políticas Públicas no Brasil* (pp. 344-375). Letramento.
- » Ferreira, E. (2008). A Carta da Escrava Esperança Garcia do Piauí, Escrita por Ela Mesma, e sua Relação com a Poesia dos Cadernos Negros. En: E. Ribeiro y M. Barbosa (Eds.), *Cadernos Negros Três Décadas: Ensaios, Poemas, Contos* (pp. 158-133). Quilombohoje/Seppir.
- » Foucault, M. (1992). A Vida dos Homens Infames. En *O que é um Autor?* (pp. 89-126). Vega.
- » Gonzalez, L. (2020). *Por um Feminismo Afro-Latinoamericano*. Zahar.
- » Grandin, G. (2014). *O Império da Necessidade: escravatura, liberdade e ilusão no Novo Mundo*. Rocco.
- » Manzano, J. F. (2015). *A Autobiografia do Poeta-Escravo Juan Francismo Manzano*. Hedra (Organização, Tradução e Notas de Alex Castro).
- » Mbembe, A. (2017). *A Crítica da Razão Negra*. Antígona.
- » Hartman, S. (2021). *Perder a Mãe: uma jornada pela rota Atlântica da escravidão*. Bazar do Tempo.
- » Reis, J. J., Gomes, dos Santos, F. y de Carvalho, M.J. M. (2012). *El Alufá Rufino: Tráfico, Esclavitud y Libertad en el Atlántico Negro (c. 1822 - c. 1853)*. Fondo Editorial de la Casa de las Américas.
- » Sampeck, K. E., Ferreira, L. M. (2020). Delieneando a Arqueologia Afro-Latino-Americana. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 14(1), 140-168.
- » Wheat, D. (2016). *Atlantic Africa and Spanish Caribbean (1570-1640)*. The University of Carolina Press.