

MICHAEL ZEUSKE

Afro-latinidad e historia de las esclavitudes

 **CALAS**
MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 (BY-ND), lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado o no puede ser construido sobre él. Para más detalles consúltese <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

Para crear una adaptación, traducción o derivado del trabajo original, se necesita un permiso adicional y puede ser adquirido contactando calas-publicaciones@uni-bielefeld.de

Los términos de la licencia Creative Commons para reuso no aplican para cualquier contenido (como gráficas, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación Open Access y puede ser necesario un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y aclarar permisos está solamente con el equipo que reusa el material.

MICHAEL ZEUSKE

Afro-latinidad
e historia de
las esclavitudes





Universidad de Guadalajara

Ricardo Villanueva Lomelí
Rectoría General

Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrectoría Ejecutiva

Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretaría General

Juan Manuel Durán Juárez
Rectoría del Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial

Primera edición, 2024

Texto

© Michael Max Paul Zeuske

Published 2024 by



An Imprint of transcript Verlag
<http://www.bielefeld-university-press.de>

Printed by Majuskel Medienproduktion GmbH,
Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-7300-5
PDF-ISBN 978-3-8394-7300-9
<https://doi.org/10.14361/9783839473009>

Impreso y hecho en Alemania
Printed and made in Germany



Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales

Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier
Dirección

Gisela Carlos Fregoso
Hans-Jürgen Burchardt
Codirección

Nadine Pollvogt
Luisa Ellermeier
Coordinación de Publicaciones

www.calas.lat

Gracias al apoyo de



Federal Ministry
of Education
and Research

En colaboración con



UNSAM
EDITA



Editorial



FLACSO
Ecuador

CALAS. Afrontar las crisis desde América Latina

Este libro forma parte de los ensayos concebidos desde la investigación interdisciplinaria que se lleva a cabo en el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS), donde tratamos de fomentar el gran reto de analizar aspectos críticos sobre los procesos de cambios sociales. CALAS ha sido concebido como una red afín a la perspectiva de los Centros de Estudios Avanzados establecidos en distintas universidades del mundo y consolidado como núcleo científico que promueve el desarrollo y la difusión de conocimientos sobre América Latina y sus interacciones globales. CALAS funciona en red, la sede principal, ubicada en la Universidad de Guadalajara (México), y las subseces ubicadas en la Universidad de Costa Rica, Flacso Ecuador y la Universidad Nacional de General San Martín en Argentina. Las instituciones latinoamericanas sedes están asociadas con cuatro universidades alemanas: Bielefeld, Kassel, Hannover y Jena; esta asociación fue impulsada por un generoso apoyo del Ministerio Federal de Educación e Investigación en Alemania.

La relevancia de estos libros, enfocados en el análisis de problemas sociales, trasciende linderos académicos. Se trata de aumentar la reflexión crítica sobre los conflictos más acuciantes en América Latina, como una contribución de primer orden para generar diálogos desde múltiples disciplinas y puntos de vista. Más allá de esto, el objetivo de estas publicaciones es buscar caminos para afrontar las múltiples crisis.

Como reconocidos analistas en sus respectivos campos de investigación, los autores nos invitan a ser copartícipes de sus reflexiones y a multiplicar los efectos de sus propuestas, a partir de su lectura.

Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier
Directores

Gisela Carlos Fregoso y Hans-Jürgen Burchardt
Codirectores

Índice

Presentación 11

Introducción a la historia global de las esclavitudes sur-sur 13

Un poco más de historia global. Plataformas/mesetas de esclavitudes globales (incluyendo África y América)	14
África “sin el nombre África”	19
América “sin el nombre América”	23

Comienzos de las esclavitudes atlánticas desde la perspectiva de Guiné/África 27

El sistema AAA. Historia global sur-sur de la esclavitud atlántica, de los atlánticos esclavistas y de los esclavizados	46
---	----

AAA y la invención de *afro* 48

Transculturación, creolización y afrodescendientes en una larga dimensión histórica	51
Segunda esclavitud (<i>second slavery</i>) y los contextos del <i>afro</i>	55
El <i>afro</i> de don Fernando Ortiz. <i>Afro</i> -latino/ <i>afro</i> -latina en la América ibérica	58
Esclavitudes de antes y <i>afro</i> de hoy	67
Investigaciones <i>afro</i> empíricas y el uso político de hoy	70

Conclusión	79
Bibliografía	83
Bibliografía seleccionada	115
Apéndice (uso de <i>afro</i>)	131
Índice de imágenes	133
Autor	135

Se tenían por paisanos o carabelas, según dicen
Villaverde, *Cecilia Valdés o La Loma del Ángel*, 356

con sus carabelas jamás habló otra
lengua que la lengua de su tribu
Suárez y Romero, “El cementerio del Ingenio” [1864], 50

La memoria es la dueña del tiempo
Cabrera, *Refranes de negros viejos*, 34

Presentación¹

En este ensayo presento la historia real de esclavizados y esclavos en África, en el Atlántico y en lo que muchos llaman *las Américas*, es decir, todas Américas, del Norte al Sur, concentrándome en América Latina y en las primeras sociedades capitalistas-esclavistas, con una base económica llamada hoy *segunda esclavitud* (*second slavery*), como Cuba, Brasil y Estados Unidos. Busco entrelazar esta historia real con el discurso y la narración del concepto relativamente joven de *afro*, y dar así una idea del surgimiento histórico de este término desde la historia de la esclavitud y de la trata entre África, el Atlántico y las Américas. Algunos consideran el término *afro* un neologismo. Y aunque hoy se piense que es un concepto creado en Estados Unidos, se trata en realidad de un invento cubano, como lo explicaré en este trabajo.

En este texto quiero alejarme del presentismo de los debates identitarios actuales; no de los debates históricos, sino del presentismo. Abordaré esta historia desde una perspectiva global de los esclavos y esclavas y sus descendientes en las sociedades coloniales e imperiales esclavistas, como la que expresa la poeta cubana Nancy Morejón: “Afroamérica sería, naturalmente, una consecuencia de Amerindia y, al mismo tiempo, habría que describirla como ‘la América en que perduran los africanos traídos como esclavos y sus descendientes’” (2011, 155). Esos millones de personas, hombres, mujeres y niños deberían ser el contenido principal del concepto de *afro*. Ellos vivieron como esclavos, sobre todo bajo las

¹ Quiero agradecer a Reinier Pérez-Hernández (Hochschule Mainz, University of Applied Sciences) por su lectura crítica del texto y sus mejoras de estilo en español.

condiciones de las colonias de imperios europeos como Portugal; Castilla, España; Inglaterra, Reino Unido; Francia, Países Bajos, Dinamarca y otros territorios bálticos; así como en los centros de dichos imperios, aunque en menor cantidad. También existían esclavos en las periferias europeas y asiáticas. Las colonias de los imperios esclavistas europeos consistían en territorios en África, tales como partes de la actual Angola, Guinea-Bissau y Mozambique, y en la América hispánica y el Brasil, además de partes del Caribe denominadas las Indias Occidentales, así como partes de América del Norte, América del Sur y Centroamérica. Los “restos” de estas colonias se encuentran hoy en los territorios que son parte constitucional y real del Reino Unido (la Commonwealth actual), de los Países Bajos (como las islas de Curazao, Bonaire, Aruba, Saba, St. Eustatius y otras) y, sobre todo, de Francia; y que constituyen, por lo tanto, colonias “poscoloniales” de la Comunidad Europea.

Lo que puedo afirmar es que el concepto de *afro*, empleado para enfocar la historia de los esclavizados de África en las Américas y en la trata esclavista del Atlántico, es una conceptualización deductiva muy activa y, más o menos desde inicios del siglo XXI, que proviene del Norte global. Ese, digamos, *nuevo afro* es una conceptualización exterior a las Américas ibéricas y a los grupos de esclavizados, de exesclavos y de sus descendientes. Por otra parte, siempre hay que ver el concepto en su contexto, en desarrollo y en comparación, a veces junto y a veces en contradicción con los autonombramientos de los esclavos y exesclavos y sus descendientes. Para finalizar esta breve introducción, yo he utilizado el concepto *afro* desde muy temprano en 1993, cuando empecé las investigaciones de campo sobre exesclavos y exesclavas en la región cubana de Cienfuegos (estos trabajos pueden consultarse en el Apéndice de esta obra).

Introducción a la historia global de las esclavitudes sur-sur

Antes de los viajes europeos por mares y tierras desconocidas, existieron esclavitudes en todos los territorios que rodeaban lo que los marineros ibéricos en aquel entonces llamaron el *mar océano* (Atlántico), y también en lo que en inglés es conceptualizado como *beyond the Atlantic*, es decir, en el interior de lo que en el siglo XVI se empezó a conceptualizar como continentes. Vuelvo a esta cuestión más adelante.

Lo que los ibéricos –sobre todo portugueses, andaluces, vascos y gallegos en este caso, junto con algunos genoveses e italianos radicados en la Península– encontraron en su camino sureño primero y occidental después por los desconocidos mares, fueron grandes masas de tierra, que los marineros denominaron *tierras firmes*: una conocida, aunque poco, que más tarde sería el continente llamado África, y una desconocida, que más tarde sería el continente América. Históricamente, en Portugal nombraron a África primero Guiné (África negra, empezando a la altura del río Senegal), y en Castilla-Aragón denominaron a las islas del Caribe como Las Indias –en el lenguaje formal de la monarquía compuesta de Castilla y Aragón– y, después de la conquista del Imperio mexicano, usaron los apelativos “los reinos ultramarinos”, “el Reino de las Indias”, o “as Índias de Castelha” entre portugueses. En 1507, humanistas alsacianos inventaron el concepto de *Americae*. Los habitantes indígenas de Las Indias fueron llamados desde muy temprano *yndios* (en Castilla). En su interior, esta América era vista como un conjunto de repúblicas. La denominación global de *yndio* incluyó a los filipinos –el *indio* fue una especie de subalterno global temprano–. Por supuesto, desde la perspectiva de los virreinos de Nueva España y Perú, los *indios* de Filipinas fueron llamados también *chinos* o “casta china”.

Un poco más de historia global. Plataformas/mesetas de esclavitudes globales (incluyendo África y América)

Quisiera repetir que aquí incluyo, en el concepto de *América*, a todas las Américas, al Caribe, también a la del Sur y a América del Norte –hoy Estados Unidos y Canadá–, y a Brasil.

Dedicaré algunas palabras a las esclavitudes antes de la esclavitud atlántica (1500-1900) y en paralelo a ella. Las esclavitudes, y lo que Joseph Miller (2008, 2012) llamó *slaving* ('esclavizar'; 'hacer esclavos'), existieron desde tiempos muy remotos en todo el mundo y todo el globo, en todos los grupos, en todas las sociedades y en todos los territorios políticos;² así como, repito, en todos los territorios alrededor del Mediterráneo, de los mares Negro y Rojo, y alrededor del Atlántico. Existieron antes,

² Sobre esta complicada cuestión (si existieron esclavitudes realmente en *todos* los grupos/comunidades y *todas* las sociedades) existen solo muy pocos textos. Uno de los más importantes proviene de las investigaciones antropológicas con base en los trabajos de Alain Testart (ver Darmangeat 2018b). La respuesta, o mejor dicho la perspectiva, va a quedar siempre en cierto sentido hipotética (aunque en la arqueología hay más y más interpretaciones en el sentido de que había un "estatus de esclavizados sin esclavitud" puntual, pero como tal universal, es decir, lo que yo denomino la primera meseta [ver más adelante]). Christophe Darmangeat dice: "Más recientemente, A. Testart [2003] vinculó la ausencia de la esclavitud en ciertas áreas culturales a una disposición particular del derecho de la guerra según la cual el vencedor debe, para concluir la paz, compensar a los vencidos por los muertos. El argumento, aunque ciertamente atractivo, sigue siendo algo circular; no vemos por qué la ausencia de la esclavitud resultaría más de un derecho de guerra específico que de lo contrario. Además, si una alta proporción de sociedades no esclavistas se concentran de hecho en tres áreas culturales principales, muchas otras están ubicadas fuera de ellas, a las que esta tesis no se puede aplicar. Por tanto, nos quedaremos aquí con la observación de una cuestión que, debido a su complejidad, nunca ha recibido una respuesta satisfactoria y que constituiría un programa de investigación vasto y fascinante." Claro, si se ve la esclavitud como institución, la plataforma del "estatus de esclavizado 'sin institución' no aparece" (ver Testart 2018). Desde que comencé a escribir textos sobre la historia global de la esclavitud, partí de la hipótesis de que siempre han existido esclavitudes en diferentes mesetas (*plateaus*) en todas partes del globo, incluyendo mares y ríos (ver Zeuske 2013, 2019, 2021; traducción al español 2018a).

en paralelo y, en algunos lugares, también después de las esclavitudes atlánticas en África y en las Américas.

Normalmente, la historia de la esclavitud en lo que llamamos “occidente” empieza con Europa. No obstante, yo partiré en el sur con África, es decir con Guiné, el nombre histórico de África (también desde afuera por árabes, pero mucho más temprano que las denominaciones europeas); y con las Américas “sin el nombre América”, es decir, las Américas precolombinas (también con muchas denominaciones propias), así como los territorios no colonizados por europeos hasta el siglo XIX. En vez de “occidente”, a mí me gusta más “hemisferio atlántico”, incluyendo a África. También prefiero hablar de “Norte” y “Sur” dentro de dicho hemisferio atlántico.

En la historia global existieron “capas globales” o mesetas (*plateaus*/plataformas) espacio-cronológicas de esclavitud, desde el 20000 / 10000-8000 antes de nuestra era (a. C.) (Zeuske 2018a). Las esclavitudes o mesetas históricas en perspectiva global –es decir, espacialmente todo el globo y temporalmente toda la historia del mundo–, incluyendo las del hemisferio atlántico entre 1400-1900, se describen a continuación.

La primera meseta, que es la más extendida temporalmente, existió puntualmente o en territorios pequeños (Gronenborn 2001, 2014) y según hubiera grupos humanos. Consistía de individuos excluidos del propio grupo, robados, sobre todo niños y mujeres, es decir, “esclavos sin institución” y sin un régimen de legal esclavitud, en su mayoría. Quienes controlaban a dichos esclavos “sin esclavitud formal” podían hacerlo como querían (someterlos a trabajos mal vistos, sucios, violentos, etcétera). El límite con respecto a la retención como esclavo (y la muerte del esclavizado, incluso por abandono) eran los recursos de vida (principalmente alimentos). Según historiadores y antropólogos históricos, dichas esclavitudes se caracterizaban por dos dimensiones: “El esclavo no tiene parientes y está excluido de la comunidad, ya sea del sistema de parentesco, de la ciudad o de la comunidad de creyentes; en cambio, puede ser utilizado, a capricho del maestro, para cualquier tarea, ya sea valorada o, por el contrario, infame” (Demoule 2021, 25).³

³ El autor se basa en el antropólogo social Alain Testart. Ver Darmangeat (2016).

Todavía no está muy claro si esta meseta de esclavitud pudo haber existido ya alrededor del año 20000 a. C., como afirma Joseph Miller, o si empezó con la llamada “revolución neolítica”, en algunas regiones del globo alrededor del 10000-8000 a. C. Posiblemente, un cautiverio o una esclavitud temporal (hasta la muerte por sacrificio, es decir, sacrificial), tiene muchos miles de años más de antigüedad.

La segunda meseta corresponde a la esclavitud o las esclavitudes de “casa”, es decir, lo que la mayoría de los antropólogos funcionalistas llaman *kin slavery* (‘esclavitud entre parientes conocidos bajo un mandatario/una mandataria en un lugar de asentamiento’). Esto consiste en un mal estatus o el peor estatus social dentro de un grupo de parientes, de un grupo ajustado a un tipo de edificación (aquí el término “casa” se refiere a cualquier tipo de edificación, como también templos y palacios, barcos o entoldados [González-Ruibal y Ruiz 2016; Darmangeat 2017, 2018a, 2018b]). Bien puede ser que esta meseta sea la *caja de pandora* de todas las esclavitudes, con sus miles y miles de denominaciones locales. En esta plataforma empiezan el intercambio y la trata de cautivos –primero como “regalos” de élites entre sí (*gift slavery*)–, las deportaciones y el asentamiento de cautivos, la esclavitud de mujeres sin matrimonio (porque con matrimonio eran incluidas en el respectivo parentesco), de hombres y niños, la esclavitud por deudas, la esclavitud colectiva, las incursiones para cazar y las razias (hombres jóvenes y guerreros esclavizados muchas veces como pastores); es decir, muchas formas tempranas de esclavitudes institucionalizadas y de tratas de esclavos. El inicio de esta segunda meseta tampoco está muy claro hasta hoy. Una posibilidad es que haya surgido con la llamada revolución neolítica y la agricultura, así como con la expansión de agricultores (alrededor de 10000-8000 a. C.), y que se viera exacerbada por la expansión de pastores de ganado mayor, como reses (alrededor de 5000-4500 a. C.) y más tarde caballos. Por otro lado, también parece posible que esta meseta empezara con la producción de metales, como el cobre y el bronce entre 4000-3000 a. C., junto con la mencionada expansión de guerreros ganaderos. Es importante mencionar que durante esta meseta también se inició el trueque y el comercio de esclavos. Según el antropólogo francés Alain

Testart (1998), esta meseta comienza con dos operaciones importantes de intercambio de valores entre grupos humanos: a) el intercambio de valores para “comprar” una mujer de otro grupo (“novia”) y b) el *Wergeld* (pago de un valor por el asesinato u homicidio de un miembro de otro grupo de parientes).

Algunos investigadores de la esclavitud mantienen la convicción de que las esclavitudes urbanas de casa son mucho más “típicas” que la “esclavitud en general” y la esclavitud en las plantaciones (Sears 2015).

La tercera meseta está conformada por la esclavitud atlántica desde alrededor de 1400, hasta la formalmente abolida en las Américas en 1888 (aunque mucho más tarde en el “sur” extendido, en África en sus formas específicas). Esta esclavitud se desarrolla sobre la base capital de cuerpos humanos de África y su *atlantización* (el aumento de su valor por el transporte), así como el uso de cuerpos humanos como fuerza de trabajo en muchas esclavitudes, pero también en las industrializaciones esclavistas-capitalistas (sobre todo en plantaciones y en el transporte) y para la reproducción en las Américas. Encontramos las versiones iniciales en las esclavitudes en África y gérmenes muy pequeños en islas de África occidental, controladas por ibéricos, sobre todo en Cabo Verde, São Tomé y Canarias. Allí se forma la trata hacia Las Indias como acumulación de capital atlántico, así como las primeras formas de esclavitud rural masiva, es decir, de plantación (*roça, engenho, ingenio, fazenda/hacienda*). Esto se podría llamar las *primeras esclavitudes* dentro de la tercera meseta, que se extendieron hasta más o menos 1700 (en regiones fronterizas quedó intacta hasta el siglo xx). Esta tercera meseta incluye también la llamada *segunda esclavitud* (*second slavery* [Tomich 1998, 2004, 2016a, 2016b, 2018; Tomich y Zeuske 2009; Laviña y Zeuske 2014]) –empezando con regiones en Brasil, Jamaica, Barbados y Saint-Domingue (Burnard y Garrigus 2016; Zeuske, “Slaves at Work. Slavery Empires, plantations, and strong asymmetrical dependencies in the Americas”, de próxima aparición) en la segunda mitad del siglo xviii– en sociedades “modernas” –en el sentido del siglo xix y del capitalismo esclavista (Conermann y Zeuske 2020)–, sobre todo Estados Unidos, Cuba, Brasil, pero también Puerto Rico, Surinam, Martinique, Guadeloupe, Trinidad y Guiana (las

Guayanas). En todas estas sociedades existió la acumulación a base de capital de cuerpos humanos en un gigantesco sistema de contrabando de esclavizados entre 1808-1820 y 1880 –lo que yo llamo *hidden Atlantic*, el Atlántico oculto– (Zeuske 2018b).

La cuarta meseta es un periodo de la historia global bastante complicado, en parte por sus espacios/escenarios (y sus interpretaciones, digamos, más bien eurocéntricas). Es una meseta de la mundialización del capitalismo –en la forma de “capitalismo de guerra e intervenciones” (del “Norte” [Beckert 2014]), basado en el colonialismo, comercio y economía–, de guerras y revoluciones por la “libertad” y de discursos de abolición/civilización, así como de “nuevas” esclavitudes (1791-1970); entre ellas, la segunda esclavitud y esclavitudes de deudas que no son llamadas “esclavitudes”; grandes migraciones más bien forzadas (aunque funcionaron con contratos) en y desde el océano Índico (hemisferio oriental) hacia el hemisferio atlántico y las Américas. ¿Se puede hablar de una segunda esclavitud global?

Solo para mencionar brevemente la quinta y la sexta meseta: esclavitudes estatales en campos/imperios coloniales entre 1880-1970, y esclavitudes “modernas” desde 1970 (estimaciones entre 27-270 millones [Zeuske 2019, 1:2]), respectivamente.

El problema de la historia global de las esclavitudes y, a la vez, de su “tiempo histórico” –cronología y etapas, espacios y expectativa del futuro– es que todas ellas comenzaron, pero nunca dejaron de existir hasta hoy (sobre todo las primeras dos mesetas en nuevas formas), con la relativa excepción de la tercera meseta, es decir, la esclavitud atlántica, formalizada en leyes de propiedad privada. En la actualidad existen esclavitudes “modernas” sin propiedad legal (*legal ownership*); es decir, sigue existiendo la propiedad privada de la ley “romana” en los códigos civiles, pero ya no la propiedad privada legal de cuerpos humanos.

África “sin el nombre África”

Lo que hoy llamamos África, en la historia de la tercera meseta es un África “sin el nombre África” en una perspectiva ya no tan sistemática. En el nombre de Leo Africanus (1490-después de 1532; quien fuera prácticamente el esclavo de un papa), “Africanus” se refiere a la noción romana de África, que para los romanos era una parte de la hoy Libia y Túnez. En el Guiné de los árabes e ibéricos, y en todas las sociedades de ese tiempo y espacio, existieron esclavitudes de la primera y segunda mesetas, siempre con trata, pero también de sacrificio y de canje, o *gift slavery* entre élites. Sin embargo, lo más importante para la historia de las esclavitudes y de los sistemas de trata es que la trata atlántica hacia las Américas – es decir, la tercera meseta– empezó y, en cierto sentido, fue inventada en esa África que todavía era llamada Guiné. En cuanto a la aparición y asentamiento de los ibéricos en las costas de África desde la perspectiva de sus élites, los ibéricos constituían solamente unos clientes más que había que disciplinar por sus razias. Los ibéricos expansivos, portugueses, andaluces, vascos gallegos y algunos otros grupos o individuos (como genoveses, florentinos, venecianos, capitanes o marineros, exiliados y comerciantes) solo pudieron ocupar islas de la costa occidental de África hasta la fundación de la ciudad de Luanda, la conquista de Ndongo/Angola y la destrucción del reino del Congo (1575-1665). Las zonas ocupadas fueron, generalmente en un largo proceso, las Islas Canarias, así como Cabo Verde, São Tomé y Príncipe, por no mencionar otras islas y penínsulas más pequeñas (Green, s.f., 2006, 2011, 2012a, 2012b). Los ibéricos llevaron allá a los cautivos esclavizados con que las élites africanas de la Guiné les pagaban sus servicios. Estos servicios de los ibéricos como socios menores de las élites de Guiné consistían en el transporte en barco de *cativos*, como los llamaban los portugueses, de un punto al otro en la costa de África, así como en acciones militares bajo el mando de africanos o, en algunos pero importantes casos, servicios religiosos. Esto último fue muy significativo, puesto que las élites del imperio del Congo se convirtieron al catolicismo desde muy temprano (finales del siglo xv, formalmente en 1506 [Thornton 2022]).

Guiné estaba lleno de esclavos, esclavitudes, tratas y regímenes de esclavitud –“africanas”, por cierto–. Las ciudades, en especial las portuarias del Mediterráneo y la península ibérica, también estaban llenas de todo eso. Pero las zonas rurales de los territorios europeos-cristianos, sobre todo de los occidentales (países ibéricos e Inglaterra), no tanto. Para poder evaluar la magnitud de las esclavitudes en Guiné, cito la periodización específica para África de Joseph Miller (2012), quien establece una primera fase a partir del 20000 a. C. (ver también Zeuske 2018a), durante la cual las comunidades con un *ethos* común debieron responder a cambios profundos en su entorno y asegurar el desarrollo de la comunidad mediante la integración ritual de prisioneros, principalmente de mujeres y niños (J. Miller 2012).

En una segunda fase histórica (desde el año 2000 a. C. hasta el año 500 d. C.), la esclavización de mujeres y niños contribuyó a formar diferentes etnicidades de grupos más grandes con una historia, una denominación, un idioma y unas reglas comunes (J. Miller 2012).

Una tercera fase existió desde 500 hasta 1600, aproximadamente. Estas dos últimas fases forman parte de la segunda meseta de esclavitud global, según la clasificación del presente ensayo. En la fase de 500 a 1600 se desarrolló una esclavización masiva durante los conflictos por los recursos, territorios y personas. Los conflictos, cada vez mayores, enfrentaban a grandes comunidades compuestas, es decir, “Estados” o imperios; por ejemplo, las “ciudades-Estados yoruba” (Klein 2008a, 23-24), el reino del Congo, o Ndongo/Angola como reino dependiente del Congo. Estos territorios políticos solían estructurarse de forma confederativa. Estaban gobernados por ancianos, que en tiempos de crisis recurrían a un gobernante único (sea un jefe militar, un profeta, un rey), a una élite local o una élite familiar. En la “Edad Media africana”, los africanos desarrollaron redes comerciales en el Sudán (el “sur”) y en la zona del Sahara, a lo largo de los grandes ríos y en las planicies. Para prevalecer sobre sus competidores, las élites recurrían a personal leal, a menudo a esclavos o jóvenes entrenados como esclavos militares (lo que en el mundo turco-mongol-asiático se conoce como *mamelucos*, *jenízaros* o *bannermen*). Estas tropas de esclavos estaban especializadas en la

seguridad, la defensa y el transporte. De esta forma, las élites del Guiné tenían contacto con las redes del comercio islámico, que era especializado, bien capitalizado y plenamente desarrollado (J. Miller 2012). Por eso los árabes-berberiscos llamaban Sudán o Guiné ('país de los negros') a los territorios al sur del Senegal.

En ese tiempo histórico, durante los siglos xv-xvi, se empezó a formar el sistema África-Atlántico-América (AAA) de la tercera meseta, sobre todo porque los ibéricos y otros europeos en sus islas y puntos en la costa del Guiné temían ser dominados por las élites africanas y hasta por la masa de esclavizados de África, es decir, los *cativos* y los colonos forzados, comandadas por africanos o sus descendientes con madres africanas y padres ibéricos (*tangomãos*).

En África misma, es decir, en el espacio interior de la primera "a", la cuarta fase según Miller es la de la esclavización interna y más y más externa. Con esa externalización de las esclavitudes y tratadas se empezó a formar la misma trata atlántica (equivalente, como he dicho, a la tercera meseta de esclavitud global) (J. Miller 2012; ver también Lovejoy 2012 y Stilwell 2014). Espacialmente, las tratadas de *cativos*/esclavos en Guiné empezaron a orientarse ya no solo en la dirección general sur-norte (en África), sino más y más en dirección oriente-occidente y, aún más general, sur-sur (África-Atlántico-Américas).

Joseph Miller insiste en que, en todas estas fases internas y externas africanas, las personas conformaron el capital económico más importante de África. Es lo que yo llamo "capital de cuerpos humanos" (J. Miller 2012, 91).

Desde una perspectiva histórico-global, África era, sin duda, el centro de capitalización de cuerpos humanos como esclavos; antes, durante y después del colonialismo europeo e imperialista en África (Thornton 1998). Los cuerpos humanos constituían el valor fundamental, no la tierra ni el ganado como en Europa o Asia. Porque tierra la había, mucha y abundante, y los animales de ganado eran salvajes o, como en el caso de las reses o los caballos, morían muy pronto por enfermedades tropicales. Por eso, lo que más faltaba eran hombres, mujeres y niños, es decir, cuerpos humanos. Sin embargo, como escriben los autores de un nuevo

estudio sobre el legado amargo de la esclavitud en la historia de África, muy pocos saben que, probablemente, el número de esclavos en el interior del continente era mucho mayor que el de esclavos exportados. Se refiere no solo a los esclavizados de la trata negrera hacia occidente, es decir, el Atlántico, sino también al norte (trata sahariana y mediterránea) y al oriente, sobre todo hacia territorios árabe-berberiscos, a Arabia y Persia, así como hacia territorios del imperio otomano y al oriente-sur (Madagascar y las islas esclavistas de los franceses e ingleses en el océano Índico). Además, como escribe –con razón– Jennifer Morgan: “La mayor parte de las personas esclavizadas en África [por africanos] eran mujeres [y también niños], una prueba de la importancia del trabajo de las mujeres” (Morgan 2005, 61).

La gran trata de esclavizados de África a otras partes del mundo empezó primero con razias, guerras, conflictos de incursiones y deportaciones en y entre comunidades/sociedades en África. La siguiente época de la trata estuvo vinculada con la expansión árabe-berberisca desde el siglo VIII, así como a la expansión del islam y las formaciones de grandes imperios islámicos (Klein 2008b). Las estructuras de esos grandes sistemas de trata, a menudo basados en una ruptura con las tradiciones locales de esclavitud de casa, del parentesco (*kin*) y del clan (segunda meseta) también en África, se formaron en direcciones estratégicas de sur-norte o del interior de África hacia el norte y noreste de Arabia o Egipto, así como al este, hacia las costas de África oriental, donde se encontraban las ciudades suaheli del comercio esclavista (Diakité 2008; N’Diaye 2010). En África occidental, esa expansión hasta los siglos XV/XVI había incorporado más o menos lo que hoy es Senegal, expandiéndose más hacia las sociedades “sin Estado” del sur, área que los portugueses llamaban Rios da Guiné, es decir, los “ríos del Sur” o “mil ríos” al sur del Gambia, hasta El Mina y hasta el reino de Congo y Luanda. De cualquier forma, las élites, ya sea africanas o asentadas en África, controlaron la trata “interna” y también la “externa” hasta más o menos 1900, con pocas excepciones puntuales y espaciales. Con respecto a las denominaciones aquí utilizadas, se me va a disculpar la fuerte generalización: usar el término *africano* es la misma generalización que

usar los términos *europeos* o *americanos* . Y recordemos también que los continentes en nuestros mapas actuales son un invento conceptual europeo del siglo XVI.

En algunos casos territoriales o puntuales, dichas élites esclavizadoras africanas necesitaban la mediación de intermediarios culturales (*cultural brokers*⁴ [Cwik 2007, 2010]), que tenían mucho que ver con territorios concretos en África. Por eso los intermediarios tienen muchos nombramientos locales. Yo los llamo en general *criollos del Atlántico “beyond the Atlantic”*, es decir, no solo en los barcos en altamar, sino también en zonas costeras o islas de África.

América “sin el nombre América”

A continuación, me aparto del interior de África y prosigo con la esclavitud atlántica (la tercera meseta) en la “América sin el nombre América” y en los territorios americanos fronterizos o no colonizados hasta la formación de los Estados nacionales en el siglo XIX. Voy a hacerlo primero con una perspectiva deductiva desde la actualidad “hacia atrás”. Las Américas están en el centro de esta perspectiva, porque el Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS) (y este ensayo) se enfoca(n) temáticamente en una de las Américas, la América Latina o ibérica. Desde una perspectiva global, era necesario hacerlo –como lo hice en líneas antes–, siempre partiendo desde el continente africano, dado que sus esclavitudes en comparación a las esclavitudes de la América conquistada por europeos preceden a estas espacial y temporalmente. La mención de estas perspectivas es importante debido a la cuestión del acriollamiento/creolización o la *African diaspora* en relación con *afro*.

⁴ Aquí Christian Cwik está enfocado en mercaderes y contrabandistas judíos/cristianos nuevos. Pero había mucho más de esos *brokers*, empezando con los ya mencionados y muy famosos *lançados/tangomãos* (*tangomães* o *signares*) de tradición portuguesa-ibérica. Ver Zeuske (2015).

Así como lo hice para el caso africano, voy a hacer una primera observación sobre las esclavitudes en estos territorios antes de la llegada de los europeos. Este primer vistazo sobre América ya tiene relación con África. Sin ella, como acabo de presentarlo, sí habría habido esclavitudes en las Américas precoloniales; pero no hubiera existido la esclavitud atlántica en las Américas. Esta perspectiva sur-sur, es decir, de las Américas “con África y con el Atlántico”, es importante porque casi ninguno de los muy influyentes teóricos, personas de las ciencias culturales y de la literatura –ni qué decir del público en general y de los llamados activistas–, han incluido en la historia de las Américas a la parte africana activa de la trata, a las élites esclavistas, además de las trata y las esclavitudes en África. Para la historia de las Américas, siempre es necesario tener por lo menos en consideración que en África existían paralelamente esclavos y esclavitudes y que, en los más de quinientos años de colonialismo, las élites africanas –entre ellas las islamizadas– controlaron el suministro de los esclavizados “africanos” o “de África” hacia las Américas.

Normalmente no trabajo de esta manera como historiador, sino que aplico una perspectiva inductiva y empírica, desde las fuentes, desde sus momentos y lugares reales en el tiempo histórico (pasado y no-sistemático), y desde las descripciones como denominaciones (en alemán se diría *Benennung*) de la época respectiva. Desde ese contexto histórico, pienso hacia el futuro de aquel entonces (que es el respectivo “hoy” –más o menos el hoy de media generación histórica, es decir, quince-veinte años). Para no parecer druida o profeta: desde luego que soy también un ser humano de hoy que piensa hacia “atrás” con las abstracciones y conceptos actuales. Soy historiador de la esclavitud o, mejor dicho, de las esclavitudes globales, tema que incluye también la historia de los sistemas de la trata atlántica de esclavizados entre grandes masas de tierra (“continentes”) que ya antes de y durante la trata atlántica tuvieron esclavitudes internas. En este libro quiero contrarrestar esa –digamos– más bien historia social y económica de las esclavitudes y trata, con historia cultural y con lo que en Alemania se denomina *Begriffsgeschichte* (traducida como ‘historia conceptual’) (Marquese y Silva Jr. 2020).

Por esa razón analizaré el uso del concepto de *afro* en dichas historias tanto sociales y económicas como culturales de las esclavitudes. En las siguientes líneas conduciré dicho análisis pensando desde hoy hacia “atrás”, para demostrar mejor el problema dentro de nuestra temática.

En 2018 apareció un excelente libro, titulado *What is a Slave Society?* (Lenski y Cameron 2018), que es uno de los pocos que trata de comprender las esclavitudes en su amplitud y profundidad global (y no solo centrado en la esclavitud y la trata “negra” del Atlántico y las Américas coloniales). Uno de sus autores, Fernando Santos-Granero, del Smithsonian Tropical Research Institute en Panamá, afirma “que la esclavitud nativa no era, como han sugerido algunos autores, un ‘producto colonial’” (2018, 191; ver también 2009), una frase con tremendas consecuencias para nuestro tema. Citaré solamente a otra autora para demostrar que es un problema de historia global en toda profundidad temporal y espacial. Se trata de los trabajos de la antropóloga Catherine M. Cameron, los cuales demuestran cuán generalizados han estado el cautiverio (*captivity*) y formas tempranas de esclavitudes (“sin esclavitud” institucional, es decir, correspondientes a la primera y, tal vez, a la segunda meseta), así como su cercanía política, económica y social, en sociedades fuera de la influencia europea desde tiempos prehistóricos. Un cautivo en esas sociedades o grupos era, sobre todo al comienzo de su cautiverio, un “esclavo sin esclavitud” institucionalizada; y esta última se caracterizó por las dos dimensiones mencionadas de las esclavitudes prehistóricas. Se muestra así lo cerca que estaban el cautiverio, el intercambio de cuerpos humanos (con sus respectivos valores) y las primeras formas de esclavitudes (Cameron 2008, 2013, 2016, 2018). Por ello, los primeros esclavizados en las islas occidentales de África bajo control ibérico utilizaron la palabra *cativo* para esclavos.

Uno de los pocos que ha tratado de entender los intercambios de valores, incluyendo cuerpos humanos (también muertos), en relación con la esclavitud formal (una cosa más bien jurídica) o las esclavitudes formales (que eran muchas en la historia global), fue el ya mencionado Alain Testart (1998, 2001, 2002, 2004, 2018). Aunque no esté totalmente de acuerdo, recordemos, por su importancia, que para él los intercam-

bios de valores contra cuerpos humanos, y con ello la esclavitud formal e institucionalizada, empezó con la compra de mujeres (por medio de la “dote”) y el *wergeld* (ese monto que se pagaba por matar a alguna persona con valor). Otro que se interesa mucho por el intercambio de valores y el cuerpo humano como valor, sobre todo con su texto “El esclavo como valor en las Américas españolas”, es el historiador, también francés, Jean-Pierre Tardieu (2001).

En las Américas “sin el nombre América”, y en el territorio colonial con el nombre con el que finalmente en el siglo XIX fue bautizado con esta denominación general (conceptuando hasta dos continentes), existieron todas las esclavitudes que expuse antes. En las Américas de naciones-Estados también existieron (y siguen existiendo) informalmente.

Comienzos de las esclavitudes atlánticas desde la perspectiva de Guiné/África

Al comienzo de la conquista de América, los llamados “negros” arribaron junto con los conquistadores o en calidad de esclavos de lujo, es decir, muy caros. Junto con las élites de los “reinos ultramarinos” (Las Indias) en formación, fueron integrados o simplemente añadidos a muchos de los sistemas de esclavitud mencionados. En efecto, algunos “negros” llegaron incluso como conquistadores y dueños de esclavos. Empezaron a formar en masa lo que más tarde sería la “esclavitud de negros”, lo que el jesuita y misionero Alonso de Sandoval llamó a inicios del siglo XVII “la esclavitud de los *etíopes*” (De Sandoval 1987, [1647] 1956; Caldeira 2002; Ireton 2021) –la dimensión africana de la esclavitud atlántica en las Américas–. Andrés Reséndez (2016) y otros han demostrado que existían –de forma parcialmente informal después de 1548 (o 1670)– muchos “otros” esclavizados en otras esclavitudes (Aje y Armstrong 2020); por ejemplo, más o menos diez mil esclavos “chinos” en Nueva España y otros territorios americanos, la mayoría llegados desde Filipinas. En las Américas, es decir, en Las Indias y en Brasil, empezaron utilizar los conceptos de *casta* o *raza*, basándolo en la religión o en el lenguaje (por ejemplo *negros ladinos*) (Maya 2005; Ireton 2017).

Quiere decir que hasta muy avanzado el XVI existían muchas esclavitudes y castas, y en las zonas fronterizas las había por mucho más tiempo. Por ello analizaré un modelo de las esclavitudes desde el cual se desarrolló *la* esclavitud negra y, al mismo tiempo, lo *criollo* –lo que históricamente instauró las bases de la invención de la transculturación y también de lo *afro*–.

Lo primero y básico en las Américas fueron las esclavitudes indígenas. En el Caribe, una de esas esclavitudes indígenas era llamada *naboría* y tenía muchas formas, especificidades y denominaciones concretas, así como algunos rasgos ya mencionados sobre las esclavitudes prehistóricas. Junto a las esclavitudes de sacrificio (a veces con canibalismo ritual), existía la de mujeres y niños “sin esclavitud” (legal), así como muchos regímenes de esclavitudes indígenas, es decir, amos indígenas que eran dueños de cautivos esclavizados, esclavos (los cautivos de guerra muchas veces se mataban sin hacerlos esclavos) y esclavas. Todas esas esclavitudes corresponden a las dos primeras mesetas (estatus de esclavo “sin esclavitud”/esclavitud de casa (o *kin slavery*)). Dichas esclavitudes siguieron existiendo después de lo que llamamos “la conquista” (en sentido estricto 1492-1570), sobre todo en el seno de grupos y sociedades indígenas, así como en culturas y sociedades fronterizas, y también en misiones cristianas. Muchos de esos grupos y sociedades indígenas se habían reconstituido, ya sea utilizando armas y caballos de los ibéricos, o inventando instrumentos propios de resistencia (como los mapuches, sobre todo los pewenches, llamados araucanos por los españoles). Algunas sociedades fronterizas de indígenas se dinamizaron hacia verdaderos subimperialismos coloniales –comanches, sioux/lakota, caribes–, pero esto también ocurrió en aquellas sociedades que se africanizaron (y que mencionaré en las próximas líneas). Paralela a, y en muchos casos sustituyendo o utilizando a las esclavitudes indígenas, surgió “otra esclavitud” de indios –ya con la llegada de Colón, bien conocedor del sur de España (segunda meseta), con las esclavitudes de *razia* (Granada, Canarias)–, y los comienzos de la “gran esclavitud” de *cativos* (portugueses) en Guiné (El Mina), es decir, la tercera meseta en desarrollo puntual (Cabo Verde y São Tomé como centro de la trata africana-ibérica entre El Mina, Benín y Mpinga/Congo). A partir de 1493, Colón instauró la nueva esclavitud atlántica de los *yndios* (en La Española y en España).⁵ Ya en 1495, los Reyes

⁵ Colón tenía una contrata de vender esclavos con Juanoto Berardi antes de salir para su primer viaje al Caribe. Ver Mira (1997, 2000a). Sobre todo el apéndice 1, “Envío de indios a Castilla, 1492-1550”, 141-143. También “El proyecto esclavista de Cristóbal Colón”, 46-48 (2000b).

Católicos promulgaron la primera prohibición de “esclavitud privada” atlántica de *yndios*, legislación que continuó entre los años 1512-1548 y llegó hasta 1670 –como abolición legal y formal, que en realidad consistió en una conversión de esclavitudes personalizadas en esclavitudes colectivas (repartimiento, encomienda, mita y otras formas en Filipinas)–, pero también surgieron esclavitudes de frontera, religiosas e informales, en las misiones cristianas.

También esencial en las Américas son las formas de esclavitud que se desarrollaron con la intrusión de los ibéricos/europeos entre 1492 y 1520 en el Circuncaribe y en las tierras firmes, primero en lo que más tarde sería Nueva España, a partir de las expediciones de reconocimiento y en relación con las huestes a cargo de Hernán Cortés y otros. Allí se desarrollaron formas masivas de esclavitud de *razias* y repartimientos.

De la mezcla de muy diferentes esclavitudes, también las de Pánuco (la sociedad guerrera de los huastecas fue diezmada y esclavizada en masas por Cortés y otros) (Vollmer 1994) en la Nueva España, y de la violencia conquistadora, así como del derecho “romano” de los ibéricos, se desarrolla la “primera esclavitud” americana, sobre todo antes de 1550. Inicialmente, casi solo con indígenas (y muy pocos “negros”, como mencioné líneas antes). En una nueva fase de esa primera esclavitud, a partir de 1518, esta consistía en africanos (caros) de las islas y castillos de ibéricos en África (como El Mina), y de muchos indígenas de las Américas (más baratos) (Zavala 1952, [1968] 1994) –por la masiva esclavitud de *razia*, las entradas y esclavitudes en misiones, la esclavitud de “caníbales”, la esclavitud de guerra, apóstatas, etcétera–. Esto tuvo lugar en las islas que desde 1493 hasta 1521 conformaron Las Indias (Cuba, Puerto Rico y La Española), junto a algunos territorios costeros de las Américas (La Florida, Castilla de Oro –Panamá– y *tierra firme* –hoy Venezuela y Colombia–). En una perspectiva más allá, durante esa primera esclavitud (hasta más o menos 1650), la Nueva España fue tal vez el territorio colonial del “imperio de la esclavitud” (Reséndez 2016) en formación (la América española) con la mayor cantidad de esclavos negros de África en las Américas, sobre todo en sus ciudades (Aguirre 1972; Richmond 2001; Vaughn 2001; Bennet 2003, 2018). Pero eso no es todo, también después

del auge de la introducción de esclavizados entre 1580 y 1650 hubo, en toda la América ibérica, intensivos negocios de trata de esclavizados criollos. “Negros criollos” se les llamó primero a los hijos e hijas de personas de África en las Américas. Se les llamó también de casta, de raza y de otras denominaciones (como *morenos*, *pardos*).⁶

Se trató de grandes procesos culturales, de los cuales las esclavitudes mencionadas conformaron bases y dimensiones muy dinámicas e importantes. La primera dimensión cultural, el proceso de acriollamiento, que denominaré aquí –siguiendo a Alejandro de la Fuente y Reid Andrews– con la nueva palabra en español (que es un concepto), la de *creolización* (Bennett 2003).

A esto añadiré un enfoque extremadamente importante para mí, en especial en el contexto de la historia global: la microhistoria y el enfoque microhistórico en la forma de historias de vida. Toda esta historia global de esclavitudes como estructuras tiene siempre que ver con historias de vida. Las vidas de la mayoría de los esclavizados negros como “esclavos/esclavas” en las Américas empezaron como esclavizados en alguna parte de África –lo que demuestra mi afirmación sobre tener en mente a África en las Américas–. En la parte africana de estas historias de vida, no sabemos casi nada sobre sus denominaciones. En el primer atlántico, el Atlántico africano-ibérico (1400-1650), esa “África” en la que vivían humanos con piel negra era llamada, como ya sabemos, Guiné (más tarde Guinea). De esa denominación general quedan tres territorios políticos con el término Guinea en el nombre oficial (Guinea Bissau, Guinea y Guinea Ecuatorial (ver Nerín 1997, 2015; Aranzadi y Álvarez 2020); como Guinea o Guinee también había una moneda de oro en Inglaterra, sobre todo durante el siglo XVIII). La denominación de Guiné era más divulgada que “África” hasta más o menos 1850, con nombres más específicos de territorios costeros como Serra Leoa, Gallinas, Costa de Malagueta, Costa do Ouro, Costa da Pimenta o Costa do Marfim, Costa dos Escravos

⁶ Quien llamó la atención a la multitud de negocios de compra-venta de esclavizados (a la especulación con eso) como una dimensión del capitalismo fue Jeremy Adelman (2006); ver también a Bennett (2003).

o Costa do Camarão; o reinos e imperios, como Loango, Ndongo/Angola, Oyo o Kongo. Como esclava o esclavo en estas muy diferentes comunidades, sociedades, ciudades con reyes, Estados/imperios de lo que los intelectuales europeos y la “ciencia criolla” americana empezaron a llamar generalmente “África” más o menos desde el XVIII (J. Miller 1997, 2001, 2012; Law y Mann 1999) y que habían definido como “continente” ya desde el XVI, *afro* no tiene el más mínimo sentido. La construcción del *afro* de hoy, a pesar de que las realidades de las esclavitudes y de la trata y las historias de los esclavizadores y esclavizados empezaran en África, parece más un problema de las Américas, en especial de una periferia de aquel entonces, las colonias costeras del continente al Norte (Estados Unidos y Canadá en la actualidad), por el afán estadounidense de dominar el rico Caribe (sobre todo Cuba y Puerto Rico) y, claro, la parte intermedia del sistema AAA: el Atlántico.

Sumariamente dicho, en el A intermedio, en la trata atlántica, hubo muchos *afro* según las construcciones conceptuales de hoy (que en la historia, repito, fueron llamados de otra manera⁷). Todos los esclavizados de Guiné lo serían, pero también había bastantes que no eran esclavos, sino marineros, guardias, comerciantes, traductores, curadores, cocineros, remadores, etcétera (Rodrigues 2009), quienes denomino en su conjunto como *criollos del Atlántico*. En esta última categoría había numerosos hombres y, como las *nharas* y *morenas libres*, también algunas mujeres. Si cada barco esclavista, de los 30 000-35 000 que pasaron el Atlántico con esclavos entre los dos continentes (*cf.* SlaveVoyages, s.f.), llevaba dos o tres de estos *criollos del Atlántico* (sería una cantidad mínima), más algunos comerciantes africanos, incluyendo mujeres que atravesaron el Atlántico durante sus vidas, estimo que fueron entre 80 000 y 100 000 historias de vida de estos *criollos del Atlántico*.

Para la tercera A en el sistema AAA, las Américas, el problema es aún más grave. De los cerca de once millones “llegados vivos” a las Américas,

⁷ Ver la investigación en curso sobre las descripciones de los cuerpos y las denominaciones de los cautivos en las listas de carga de los barcos negreros: Zeuske y Sanz (2021).

todas y todos serían *afros* (como afirmamos hoy), pero nadie jamás los llamó así antes de mediados del siglo XIX. Tampoco se llamó así a las mujeres y a los hombres nacidos esclavos en las Américas durante las respectivas esclavitudes ni a las/los exesclavos (*libertas/libertos*) o emancipadas/emancipados. Las denominaciones “negros de África” o “*bozales* de África” (*saltwater slaves; bozales, boçais* [Valle 1811; Klimenkowa 2017; Van Norman 2005]), que ciertamente existieron (y aparecen en los documentos históricos, demostrado por el investigador Martín Rodrigo en su excelente artículo titulado “Sobre palabras, nombres y estigmas de la esclavitud y la libertad: africanos y afrodescendientes en Cuba y España” [Rodrigo y Alharilla 2020]), eran, en la época de la esclavitud de los siglos XVIII y XIX, un grave insulto (sobre todo en la forma de *muy bozal*), o la designación de un esclavo *bozal* viejo y débil, o exesclavo viejo o exesclava vieja. Estos insultos oralmente se utilizaron en la amplia mayoría de los casos. Los exesclavos mismos utilizaron en sus testamentos o en otras formas escritas denominaciones de “nación”, lo mismo que en los miles y miles de protocolos notariales de compra y venta o bautismos.

Estoy convencido, y lo voy a explicar a continuación, de que el concepto de *afro* (y no tanto la realidad de las personas e historias de vida de los así designados) proviene de escritores blancos o, por lo menos, desde fuera del grupo de hombres, mujeres y niños que, en su genealogía real (no la “inventada” subjetivamente), cuentan con un esclavizado que vino durante los tiempos de la esclavitud atlántica formal a las Américas –es decir, durante la tercera meseta (1400-1888)– desde una de las comunidades/sociedades del África, y que hoy en algunos textos son llamados *afro*. Describo más adelante las condiciones reales y la política de identidad que hacen necesario dicho concepto.

La fijación de *afro* como concepto “científico” de la antropología surgió en la fase directamente después del final formal de la esclavitud, que se podría llamar la primera poscolonialidad, dentro del debate sobre la supuesta “degeneración de los negros” en los textos del médico psiquiatra Cesare Lombroso (1835-1909) (Ortiz 1906).⁸

⁸ Ver también el Prólogo de Isaac Barreal en Ortiz (2007).

El primer problema en el desarrollo histórico-cultural que conduce hacia el concepto *afro* es la mencionada *creolización*, criollización o acriollamiento y, de forma más general, la *transculturación*, como la llamó Fernando Ortiz (1940)⁹ (es importante mencionar que dicho concepto es poco aplicado a la *African-American history* de América del Norte [ver por ejemplo Anderson y Rucker 2010, 9-10]). Básicamente, no se trató tanto de un debate entre perspectivas –los inventores de los conceptos fueron “blancos”–, sino más bien de acriollamientos reales existentes en territorios históricos, así como en lenguas criollas como crioulo, krio y fala, y sus hablantes en islas africanas y en territorios de África continental costera (muchas veces centros de trata y de esclavitudes), sobre todo bajo influencia ibérico-cristiana. Las más importantes se hallaban en la llamada Petite-Côte (hoy Senegal), en la región fluvial de Cacheu y Bissau (hoy Guinea-Bissau), así como en puntos de embarque como la costa de Oro, la costa de esclavos, en el estuario del río Congo (Kongo), Loango y en ciudades en Angola, Benguela (Mozambique), es decir, África Central.¹⁰ Cuando se trataba de gente que se quedaba en África o gente que viajaba desde puntos en África y regresaba a sus comunidades en dicho continente (caso de los *criollos del Atlántico* africanos), o personas que fueron asentadas (a veces como esclavizados “liberados”/*emancipados*) en la diáspora dentro de África o en las islas de la costa occidental de África, se formaron comunidades acriolladas bastante estables, que incluso constituyen naciones en la actualidad y que, bajo la presión de las políticas identitarias, tratan de diferenciarse entre sí (krio *versus* falas). Por el contrario, las comunidades “criollas” de esclavizados en los medios de transporte (ya dentro de África), en los barracones/factorías y en los puntos de embarcación en las costas e islas de África, deben haber sido bastante inestables (Law 1997). Eran mucho más africano-locales, sin ser *afro* –porque el concepto no existía y los cautivos eran de orígenes muy locales, a menudo de ciudades o

⁹ Ver la narración historiográfica de la “presencia del negro” en México por parte de Gonzalo Aguirre Beltrán (que empieza con “don Fernando [Ortiz]”). Aguirre (2005).

¹⁰ Ver Havik (1994, 2004, 2011); Havik y Newitt (2007); Hagemeyer (1999); Heywood (2001); Caldeira (2006, 2011, 2013a, 2013b); Hawthorne (2010); Cole (2013); Seibert (2012).

pueblos rurales—. Los negreros africanos y “atlánticos” –americanos o europeos– los reconocían por sus marcas corporales, dientes (con sus mutilaciones) o tatuajes (La Rosa 2011; Zeuske 2015). En todo el espacio AAA, fuera de las sociedades y comunidades de origen en el interior de África, se empezó a distinguir entre los diferentes grupos utilizando sus marcas corporales, tatuajes, rajadas, dientes rallados y cicatrices rituales (De Sandoval [1956] los llama “señales”). Eran “castas” o “naciones” en la jerga de los capitanes, sus ayudantes y de los comerciantes negreros. De estos grupos –la mayoría de las veces con un idioma materno, unas culturas locales y también una religión– se formaron en las Américas las ya mencionadas “naciones” de los regímenes esclavistas. Esclavos y esclavas de África, solitarios que ya en África hablaban otras lenguas o *linguas francas*, y eran muchos, se sumaron a “naciones” específicas en las Américas (Gomes 2005, 2011; para Guinea-Bissau y Perú ver O’Toole 2007).

Los esclavizados de los barracones/factorías/castillos en África podían ser vendidos después de más o menos tiempo y tal vez a diferentes compradores o barcos.¹¹ Además, como en varios casos, podía tratarse de hombres y mujeres de diferentes pueblos o comunidades u otros territorios políticos (reinos, emiratos/califatos, imperios o simplemente pueblos). Los esclavizados podían ser enemigos directos entre sí (adversarios de enemistades tradicionales, de guerras o *razias* en África en el pasado). Allí es donde empieza tanto la *creolización* concreta (entre gente de diferentes grupos/sociedades africanas como entre personas de distintos grupos/sociedades de Europa), así como lo que Paul Lovejoy, Robin Law y otros historiadores de África, llamaron “Reappropriating the [African] Diaspora” o “Construction of Trans-Atlantic Black Identities” (desde la perspectiva de África) (Lovejoy 2008, 2019; Lovejoy y Law 1997). Todavía no estoy muy seguro si es mejor el concepto de *transculturación*, con los subconceptos de *creolización/afro-africanización*, o el de *African diaspora*. El último parece más lógico desde una perspectiva global, sí se reco-

¹¹ Sobre los trasfondos en África hay muchos trabajos; cito aquí artículos que los resuman: Rucker (2005), Young (2010). Los más importantes: Thornton (1998, 1999, 2003, 2011, 2012), Lovejoy (2018).

noce que África es el centro de lo que yo llamo “capitalización de cuerpos humanos” y, por lo tanto, de las grandes esclavitudes y las trata del sistema AAA –todo se basaba en las esclavizaciones en África, en la *atlantización* y en las esclavitudes atlánticas en las Américas, los beneficios de las sociedades y los Estados esclavistas y de la trata de Europa–. Pero a mí, como americanista global, me gusta más el concepto de *transculturación*.

Para la segunda A en el sistema AAA, la trata atlántica misma, existen pocas huellas de autorrepresentación de los esclavizados en las bodegas de los barcos negreros.¹² De aquellas que conocemos, se puede deducir que todas fueron experiencias extremadamente traumáticas (Reinstädler y Zeuske 2020). Pero bien podría ser que la formación de nuevos grupos, redes o simplemente amistades no tuviera lugar basado en nada que podamos comparar con *afro* (en primer lugar, porque nadie conocía este concepto), o basado en el color de la piel, pues los esclavizados se veían a sí mismos como el tipo “normal” de persona. Y eran llamados “blancos” los trabajadores de las marinerías que subyugaban a los *armazones de negros*, como llamaron las tripulaciones a los grandes grupos de esclavizados hombres, mujeres y niños en las bodegas de sus barcos negreros. Haciendo uso de las palabras del jesuita Alonso de Sandoval (1556-1662), explicaré lo que eran los *armazones de negros* para los contemporáneos en la A de Atlántico:

Cautivos estos negros con la justicia que Dios sabe, los echan luego en prisiones asperísimas, de donde no salen hasta llegar a este puerto de Cartagena o a otras partes [de las Américas]. Llámanlos (si son cantidad de trescientos, cuatrocientos, quinientos, y aún seiscientos y más con que puedan llenar un navío) armazón, y armazones si hay cantidad que puedan cargar muchos navíos; y suelen ser lo ordinario los que entran en solo esta ciudad [de Cartagena], doce o catorce cada año, con este número o más de negros en cada uno; y si es cargazón de pocos negros se llama lote. Juntos pues, y cautivos, si es en Angola, los suelen llevar, porque no se huyan a la isla que dijimos de Loanda,

¹² Hay excepciones: Bailey (2006), McKnight y Garofalo (2009), Bellagamba, Greene y Klein (2013).

donde están seguros hasta que se embarquen; y si son de los ríos de Guinea, en lugar de la isla aseguran sus piezas o armazones con apriarlos a todos con unas cadenas muy largas que llaman corrientes, y con otras crueles invenciones de prisiones, de las cuales no salen en tierra ni en mar, hasta que se desembarquen en alguna parte adonde los llevan [en las Américas] (De Sandoval 1956, 107).

Ahora hablemos de los marineros de los barcos negreros de la trata atlántica. Casi nunca eran realmente “blancos”, en el sentido de la blancura aristocrática en Europa o en las Américas, sino quemados por el sol, hombres “achicharrados”, como se dice en Cuba. Además entre ellos había “negros”, como señalé líneas antes (Rodrigues 2009). Sin embargo, parece claro que, aunque “achicharrados”, los marineros “blancos” de Europa y de las Américas construyeron algo que los hacía superiores a sus ojos y que, al mismo tiempo, legitimaba sus atrocidades contra los esclavizados, sobre todo en las bodegas de los barcos y en los barracones. Ese parece haber sido el sentido de “ser blanco”¹³, que precedió al *afro* durante mucho tiempo. Yo diría que durante todo el tiempo de existencia del Atlántico esclavista: del 1500 al 1900, y después, hasta más o menos el 2000, cuando el *afro* o *afrodescendiente* que utilizamos hoy, empezó a ser ampliamente utilizado entre artistas e intelectuales.¹⁴ Yo lo uso desde 1997.

No obstante queda un problema, porque varias veces en estas páginas he explicado que numerosos miembros de las tripulaciones eran hombres de África o *criollos del Atlántico* que tenían sus centros de vida y sus familias en África. Algunos fueron esclavos al comienzo, y compraron la libertad con sus ganancias como miembros de la tripulación de un bar-

¹³ Para barcos negreros ingleses, ver Christopher (2006); para barcos brasileños, ver Rodrigues (2005, 2016).

¹⁴ “Del 5 al 7 de diciembre de 2000, más de 1.700 activistas y representantes gubernamentales de todo el continente americano se reunieron en Santiago de Chile para asistir a la Conferencia Regional de las Américas en anticipación a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia que habría de tener lugar en Durban, Sudáfrica, un año más tarde” (De la Fuente y Andrews 2018, 20). Ver también Rodríguez, s.f.

co negrero (interesante notar que prácticamente no hubo fugas de esclavos tripulantes de los barcos negreros) (Rodrigues 2009; Reis et al. 2019; Teubner 2021). La relación numérica entre las víctimas de la esclavización y la trata y los hombres negros o de color, ayudantes de los esclavizadores en la A intermedia, es más o menos conocida (aunque siempre será una estimación más y más acertada): se trata de una minoría de más o menos 80 000-100 000 personas activas en la trata negrera *versus* una mayoría de más o menos once millones de personas víctimas de esa trata.

Si tomamos en cuenta las religiones, surge otra perspectiva. En las culturas históricas del Atlántico esclavista temprano, es decir, el primer Atlántico africano-ibérico y el *Atlântico Sul* brasileño –portugués– ibérico (entre 1500 y 1850), los esclavizados sobre todo de las primeras olas en la trata con esclavos de Senegambia, que se habían quedado un tiempo en las islas ibéricas como Cabo Verde o São Tomé, y ante todo los de la “primera ola de Angola” (y del Congo) –una ola verdaderamente grande–, se sentían en cierto sentido en sociedades que conocían. Solo para no dejar de mencionarlo: en las grandes olas de gente de África con cultura católica, entre los de Canarias, y en parte de las islas de Cabo Verde, aparentemente hubo bastantes musulmanes, llamados en las Américas hispánicas *jolofes*, *gangás* o *mandingas*.

La gran mayoría de los esclavizados con cultura católica –esclavos cristianizados católicamente–, como queda dicho más adelante con las observaciones de Joseph Miller y Jeroen Dewulf, se encontraban con los “negros” ibéricos católicos de Europa que habían llegado a las Américas, libres o esclavizados; así como con los marineros, conquistadores y primeros colonizadores hasta 1550. En el reino del Congo, en Angola, pero también en otras zonas, sobre todo en las islas bajo el control de Portugal, y en los imperios ibéricos católicos, se vieron claramente dentro de la misma cultura. Eso lo demuestran los trabajos de Dewulf acerca de rituales y *performances* religioso-culturales (*performance* se traduce al español como ‘desempeño, actuación cultural, representación en movimiento’; por ejemplo, la danza) en todas las Américas (Dewulf 2021, 2023).

Por eso, para demostrar que las culturas de transculturación, de acriollamiento y de una religión “global” (católica) tuvieron una im-

portante función histórica-social para el poblamiento colonial de las Américas, el africanista David Wheat puede afirmar que los esclavizados de África, sobre todo las mujeres en negocios (algunas también libres), seguían un “modelo luso-africano” (2010, 2011). Aún más, en su libro *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*, Wheat (2016) denomina muy acertadamente a los africanos, sobre todo los de zonas católicas (el reino del Congo y sus dependencias fueron formalmente católicos a partir de 1506), como “colonizadores sustitutos”. En general, es bien conocido que africanos desde muchos lugares concretos de dicho continente conformaron hasta más o menos 1840 la población mayoritaria en comparación con los europeos “blancos” de las Américas coloniales. Pero Wheat va más allá. Para él, las “nharas y morenas horras” que hicieron la travesía fueron mujeres africanas importantes en el Caribe, principalmente en zonas y barrios urbanos. Las primeras eran comerciantes en las regiones de Senegambia –Ríos de Guiné para los portugueses–, muchas veces comerciantes de esclavos. Las segundas eran exesclavas en las Américas hispánicas, que habían comprado su libertad, y que tal vez habían sido comerciantes en África y, como personas libres, participaban también en la trata de esclavos en las ciudades ibéricas. El campesinado del Caribe, incluyendo las costas en el norte (La Florida, sobre todo) y en el sur (la llamada *tierra firme*, en particular los territorios que hoy conforman Venezuela y Colombia), predominantemente rural y en las cercanías de las ciudades, se constituía de campesinos negros. Asimismo, la mayoría de la población masculina y urbana, principalmente en las ciudades portuarias, era negra, es decir, esclavos, exesclavos y sus descendientes.¹⁵ Wheat titula el capítulo sobre dicha población masculina negra y procedente de diferentes territorios africanos “Becoming ‘Latin’” (“Convertirse en ‘latino’”, en español). ¿Qué nos recuerda el título? ¡Claro, a América Latina! Jorge Cañizares-Esguerra comenta el libro de Wheat con esas palabras:

¹⁵ Wheat (2016); ver en especial los capítulos sobre mujeres africanas en el Caribe (principalmente urbano): “Nharas and Morenas Horras”; campesinos negros (predominantemente rurales en las cercanías de ciudades): “Black Peasants”; así como la población masculina negra (principalmente en las ciudades portuarias): “Becoming ‘Latin’”.

Las primeras ciudades europeas de la cuenca atlántica no estaban compuestas por colonos europeos, sino africanos. Los estudiosos ahora nos recuerdan enérgicamente que los africanos del siglo XVI no vinieron a América principalmente para trabajar en las plantaciones, sino para colonizar los puertos, desde Cabo verde hasta Panamá y La Habana (2017, XXV).

Todo esto estaba relacionado con la cuestión imperial de la seguridad básica del territorio colonial, según la regla surgida a partir de las conquistas por parte de neerlandeses o ingleses protestantes: solo donde haya agricultores ibéricos y mujeres, todos católicos, los enemigos protestantes no podrán invadir y habitar. Pero también aquí era una perspectiva mucho más amplia: se trataba de transculturaciones de saberes (de trabajo), de costumbres, de rituales/*performance* (bailes, “deportes”, sexualidad), de consumo (productos, *food* y comidas, el *food* concreto en platos u otros cuencos), de vestimentas y colores, de medicinas y tratamientos de enfermedades. Su circulación y consumo desempeñan un papel importantísimo en esa forma de colonización por esclavizados, así como la transculturación de conocimientos y las expansiones fronterizas, junto con las misiones y los regímenes culturales de “africanización” fronteriza de pueblos indígenas con sus propias formas de colonizaciones (como los wayús, los miskitos, los seminolas, los llaneros y muchos otros) (Izard 2010). Las transculturaciones de saberes y tecnologías fueron sumamente importantes por el crucial en las producciones exportables (*commodities*) en plantaciones, así como en las revoluciones industriales de las segundas esclavitudes, sobre todo desde 1760 hasta 1890, dentro de los capitalismo esclavistas de las Américas (ver más adelante la “segunda esclavitud”).

En las Américas protestantes, en lo que Ira Berlin llamó *the charter generations*, pasó algo muy opuesto: los esclavizados católicos de África que habían atrevasado el Atlántico en barco tenían una cultura muy diferente, una religión cristiana muy distinta, sabían más lenguas y tenían una cultura mucho más rica que sus esclavizadores y sus amos. En su reciente libro, *Afro-Atlantic Catholics. America's First Black Christians*, Dewulf (2022) hace hincapié en las estructuras fraternales de ayuda mutua y en las

sociedades funerarias, influidas por el catolicismo africano-ibérico. Estas fueron de vital importancia para el desarrollo y la resiliencia del cristianismo negro, especialmente en las sociedades esclavistas protestantes. Los protestantes, sobre todo los radicales, no se interesaron en las religiones de sus esclavos de África o, peor aún, las vieron como culturas diabólicas que había que prevenir y reprimir en sus territorios americanos.

Visto desde la perspectiva misma de los esclavizados (por medio de las anotaciones de un misionero), era aún más complicado. Pero esto también se relaciona con los saberes que los esclavizados trajeron desde sus lugares concretos de origen. En uno de sus artículos sobre rituales funerarios, Dewulf explica:

Una de las observaciones más intrigantes sobre el delicado tema de la herencia africana en las Américas proviene de un misionero de la iglesia morava en la colonia holandesa de Suriname, quien señaló en 1745 que los esclavos en la capital Paramaribo “no pertenecen todos a una misma nación sino a varias”, lo que les obligaba a utilizar el “negro-inglés” para comunicarse entre ellos [lo que hoy llaman *talke-talke*]. Sin embargo, cada vez que había un funeral, “cada nación lo lleva a cabo en su propio idioma nativo” (2018, 4).

Dewulf se refiere aquí a los textos de Fritz Staehelin sobre la Iglesia Morava en la Guayana Holandesa (Suriname y Berbice).¹⁶

Sigo con un aspecto importante para los propios esclavizados, tanto en los comienzos del acriollamiento como, en una perspectiva mucho más amplia y extensa, para el *afro* de hoy: las amistades y relaciones, el cuasiparentesco, ante las presiones del trauma de la esclavización y la trata atlántica, que en castellano se llamaron *carabelas*. En grandes partes de la América hispánica, por ejemplo en Cuba y muchas otras sociedades de las Américas, los compañeros de barco y los amigos simbólicamente incondi-

¹⁶ Ver Staehelin (1913-1919). Sobre las condiciones generales de vida y trabajo de los esclavos en Surinam y la devaluación general de los orígenes de “África”, consultar “Letter x” en Von Sack (1810).

cionales se llamaron *carabelas*, palabra derivada del nombre que se le daba a un tipo de barco grande (Borucki 2017). En el área del Atlántico británico, incluidos los centros de trata de esclavos en América del Norte (tales como Charlestown y Rhode Island, sobre todo Providence y Newport), la institución del cuasiparentesco entre los compañeros de barco (*shipmates*) fue más reciente. También aquí el *shipmateship/carabela* representó una relación de parentesco ficticia pero muy sólida y duradera entre los esclavizados. Estos *carabelas* existieron también como *sibbi* en criollo holandés, o *malungo* en criollo brasileño (*mulungu*, plural de *lilungu* en kikongo¹⁷), *malongue* (Trinidad británica), *máti* en Suriname o *bâtiment* en Saint-Domingue (Mintz y Price 1985; Rediker 2007; Hawthorne 2008, 2010; Borucki 2013). En esas relaciones de parentesco construido, a veces ya preestablecidas en los transportes de cautivos en África (caravanas) y en los puntos/castillos/barracones de embarque en las costas e islas africanas, se desarrollaron muchos de los elementos de transculturación (grupos religiosos católico-ibéricos y religiones que hoy se llaman *afro*, como el vudú, candomblé, santería, palo monte, mayombe, etcétera). De aquí también se desarrollaron grupos de esclavizados según las denominaciones de los negreros y esclavizadores (tribus/naciones, *bozales*, *ladinos*, *criollos*), así como las autodenominaciones de grupos social-religiosos en la América hispánica temprana, denominados castas, razas y “naciones”. Al comienzo, dado que muchos de los esclavizados en África llegaron desde las islas de Cabo Verde y Canarias, hubo también muchos *jolofes*, procedentes de partes islamizadas de los que después será Senegambia, Mauritania y Mali (Klein 2008b), con muchas formas distintas de escribir *jolof* siguiendo su fonética: *jolof*, *yolopho*, *wolof*, *jalofo*, *iolofe*, *golof* o *yolof* (Navarrete 2005, 90). Esto a menudo significaba simplemente personas esclavizadas de grupos que se adherían al islam. Las otras castas o “naciones” de esclavos y exesclavos en las Américas ibéricas fueron denominadas históricamente *gangás*, *cong*os, *angolas*, *minas*, *arará*, *carabalí*, *macúas/mozambiques*,

¹⁷ *Malungu* (en kikongo plural de *lilungu*), en Brasil *malungo*, significa ‘companheiros (do sofrimento)’ y también ‘meu barco’, así como ‘meu companheiro de barco’. Ver Slenes (1991-1992, 53).

nagôs, tapas, minas, uças, jejes, bornous, o, actualmente, *gullah* en las costas e islas de la *lowcountry rice coast* (sobre todo en Carolina del Norte, Carolina del Sur y Georgia, en Estados Unidos). Retomaré luego esa dimensión cultural-estructural, que se dio mucho más para exesclavos y esclavos en las Américas ibérico-católicas que en las Américas protestantes, dado que los cabildos y las cofradías fueron permitidos en el sistema legal de las Américas hispánica y portuguesa, aunque muy controlados (Montejo-Arrechea 2004; Childs 2022).

Hubo, si se quieren denominaciones generales, “africanos” en Cuba y en las otras Américas. Las caracterizaciones históricas empíricas de origen (en español ‘naturalidad’) de las personas raptadas y esclavizadas en África, y las de sus descendientes en los siglos XVIII y XIX en las Américas hispánicas, fueron por lo general: *bozal* (que provenía directamente de África), *ladino* (muchos también procedentes de África o de un territorio católico-cristiano o de un área ibérica, caribeña o española, también con dominio del idioma portugués), y *criollo/crioulo* (nacidos en Cuba, Venezuela, Brasil, Nueva Granada u otros territorios del imperio de las esclavitudes ibéricas; ya no tenían ninguna relación directa con África).

En Cartagena, a principios del siglo XVII, el jesuita Alonso de Sandoval distinguió espacialmente a esclavos de África y, tal como lo dice, a sus “castas y naciones”, en esclavos de los “ríos de Guinea/rios da Guiné [Guiné]”, y esclavos de la “Isla de San Tomé” y “Loanda” (Angola); todos con muchos subgrupos (De Sandoval 1956, 90). Para el siglo XIX, Fernando Ortiz (1976) ya distinguía muchos grupos o “naciones” a partir de sus encuestas a exesclavos: *yolofes, fulas, mandingas, lucumís, ararás, minas, carabalís, congos y angolans*, cada uno de los cuales fue valorado de manera diferente como “capital de cuerpo humano” en el mercado de esclavos (Tardieu 2001; Zeuske 2004). El principio de *divide et impera* ciertamente desempeñó un papel en todo esto. Sin embargo, los secuestrados y esclavizados también utilizaron las demarcaciones de origen. Aplicaron dichas degradaciones de estatus (como mencionamos líneas antes, eran visualmente reconocibles por cicatrices rituales y decorativas, rajadas, tatuajes o dientes mutilados [La Rosa 2011]) por parte de los “blancos”, de castas libres y de la sociedad en general, para poder promover asociaciones como

cabildos y cofradías, pero intentaron también asociaciones informales e independientes (Van Norman 2005). En Cuba se ha contado últimamente cerca de 140-150 “naciones” concretas (López 2004; Lovejoy 2004; O’Toole 2007, 2013; Guanche 2009; Moya 2012; Bryant et al. 2012).¹⁸

En las Américas ibéricas (y francesas), lo formalmente importante –es decir, registrado por escrito– para un primer acriollamiento americano fue el bautizo católico y, muchas veces, desde muy temprano, una iniciación informal en una de esas “naciones” y sus religiones de esclavizados (basadas en el catolicismo). Además, desempeñó un gran papel el hecho de que las autoridades de las colonias utilizaran a las primeras generaciones de esclavizados como colonos de reemplazo en todas partes de la América hispánica con sus cabildos de nación: Perú, Nueva España, Nueva Granada y todas las ciudades grandes y portuarias; incluyendo a Ecuador, Centroamérica, Bolivia, Chile, Colombia y Venezuela (Adelman 2006).

Por ese primer acriollamiento, las personas con piel negra o personas de color, lo que los estadounidenses llaman People of Color (POC [Buscaglia 2003; Taber y Yingling 2017]), rechazarían totalmente en aquel entonces (y sus descendientes hoy) la denominación sumaria de *afro*. Muchas de esas personas, por ejemplo, en Cuba, se ven como fundadoras y fundadores de la nación moderna y, claro, como ciudadanos de mucha más antigüedad que los inmigrantes europeos llegados después de los tiempos de la respectiva esclavitud o en el siglo xx. En México luchan por ser vistos como fundadores de la patria y reconocer a Vicente Guerrero o José María Morelos como descendientes de esclavos africanos. El desarrollo de identidades propias fue realmente complicado, y lo es aún más en su reconstrucción y memoria, ya que existen, al margen de fuentes legales, pocas informaciones autorrepresentativas (sobre todo en tiempos de la esclavitud colonial, repito, *en* la esclavitud) (Maya 2005; Wade 2008; Zeuske 2017; Sanz y Zeuske 2017, 2019).

Sin embargo, mientras existió formalmente la esclavitud (como *legal ownership*) en todas las Américas, con sus diferentes ritmos de

¹⁸ Ver “Anexos” en Guanche (2009) (entre ellos Anexo 19: “Presencia histórica de los componentes africanos en Cuba según las principales zonas geográficas de procedencia”, 274-284).

aboliciones formales, el criterio de diferenciación más importante siempre fue *negro* (= esclavo) por un lado y *blanco* por el otro (en la América española muchas veces también *español*). Era más que una fórmula de seguridad. Al respecto, cito al mejor conocedor del concepto y de las realidades de *africanía* en América Latina, Reid Andrews: “La sociedad colonial había intentado situar al ‘negro africano’ en un solo estado, el de esclavo” (2007, 31). Yo diría aquí como “negro esclavo”, como lo ha formulado Fernando Ortiz en su famoso título *Los negros esclavos* (ver Ortiz 1906, 1916, 1976). Las denominaciones de *pardo libre* o *moreno libre* (= de color pardo o moreno en vez de negro), son reemplazados por o acompañados de una serie de denominaciones secundarias y formales como liberto/liberta, horro/horra, libre de color o ingenuo/ingenua. En ese sentido, desde finales del siglo XVIII, no solo se ha tratado de construir a lo negros como una clase fija y reconocible (“clase negra”) en los textos legales más importantes (códigos [Lucena 2002, 2005]) y en la cultura oficial de la sociedad de castas, sino también en las famosas imágenes de castas (en su mayoría del siglo XVIII [Katzew 2005]), las cuales parten de la idea de “el negro/la negra” en lo más bajo de la escala social, y de un ascenso gradual mediante matrimonios de mujeres de piel más oscura con hombres con piel más clara (“hacia lo blanco”) (Katzew 2005; Fracchia 2007; Wood 2013; Zúñiga 2013). También intentaron marcarlos como un tipo visual mediante vestimentas de esclavos (en las fuentes de plantaciones: *esquifación*, de lino barato) o faltantes de zapatos (Sarmiento 2000, 2004). Los anuncios de búsqueda de cimarrones a menudo indicaban que el prófugo o refugiado en palenques vestía de manera diferente a los esclavos; la fórmula para esto fue: “Pasa por libre por vestirse” (Marrero 1972-1992, 211-212). Las personas de color libres a menudo se vestían de manera excesivamente diferente a los esclavizados.¹⁹

¹⁹ En una descripción de *Tipos y costumbres*, un negro curro se representa así: “Es curro tradicional por sus maneras y su traje. Lleva sombrero de jipijapa, camisa á la última moda, pañuelo á la cintura y pantalón de color pajizo, exageradamente ceñido por la parte superior, y exageradamente holgado por la parte inferior, que cae en forma de campana, cubriendo casi por completo su pié, algo grande, pero admirablemente calzado” (Noreña 1881, 132).



Imagen 1a. Chinacos/charros en México. "El hacendado y su mayordomo" (Nebel 1834).



Imagen 1b. En Cuba. "Los negros curros" (Landaluze 1881).

El sistema AAA. Historia global sur-sur de la esclavitud atlántica, de los atlánticos esclavistas y de los esclavizados

Volviendo a lo sistemático, cuando llegaron los primeros ibéricos-europeos y se formaron los “atlánticos esclavistas”, estuvieron dominados por europeos y élites americanas, quienes, desde la perspectiva de la gente en África, eran blancos del Atlántico. Esto inicia con el “primer Atlántico” africano-ibérico entre 1400 y 1650. Como ya quedó afirmado, en África el capital de cuerpos humanos fue el capital básico. Repito también: en Europa y muchas otras partes del mundo, el capital básico fue el control de tierras o de ganado mayor. Por ello, la acumulación de capitales por cuerpos humanos, que llamó la atención incluso de Karl Marx (Zeuske 2016), condujo con tanta rapidez a la riqueza en las ciudades portuarias de Europa suroccidental y occidental, así como a comerciantes o participantes en las Américas, en África occidental o en Europa meridional y norteña.

Basándose en el antes mencionado primer Atlántico africano-ibérico, en la cronología siguiente se formaron dos Atlánticos entre 1650 y 1800. Tal vez se podrían enumerar como Atlántico 2a y Atlántico 2b. El Atlántico 2a sería el de africanos y europeos del noroeste –neerlandeses, ingleses/británicos, franceses, sobre todo de la costa atlántica de Europa, pero también daneses, suecos y brandemburgueses-prusianos–, es decir, de comerciantes del mar báltico, que se concentran todos en el lado americano de las *West Indies* (el “nuevo” Caribe no-ibérico). Por su parte, el Atlántico 2b es el *Atlântico Sul* africano-portugués/brasileño (por las tripulaciones: ibérico). Este Atlántico era, repito, la prolongación y el perfeccionamiento del “primer Atlántico africano-ibérico”, si bien con un espacio más hacia el Atlántico sur y el Río de la Plata, pero incluyendo siempre también al Caribe (como parte de los ibéricos en el primer Atlántico).

El tercer Atlántico es lo que yo llamo *hidden Atlantic* o “Atlántico oculto”, más o menos a partir de 1800, es decir, la trata ilegal con dife-

rentes dinámicas de abolición formal de la trata en el “occidente” (y muy a pesar de estas aboliciones y sus discursos). Este *hidden Atlantic* se concentra en África; casi se puede decir, en las Áfricas (porque llegan también más y más esclavizados desde África oriental sobre todo de Mozambique) y en las Américas para suministrar los capitales y las fuerzas de trabajo a las sociedades de la *second slavery* antes mencionadas.

AAA y la invención de *afro*

Ahora hablaremos del *afro* como palabra y concepto más allá del término acuñado por Fernando Ortiz. Es decir, antes de Ortiz y de su actual y muy prominente uso, analizaré un poco más la historia de la esclavitud atlántica en el siglo XIX, el periodo de la segunda esclavitud (Zeuske 2023), y sus denominaciones y conceptos.

Afro empezó su existencia en el siglo XIX, como un insulto de “blancos” a “negros esclavos” y a sus descendientes. Sabemos muy poco sobre un tal Veitía (o Beitia), a quien Ortiz menciona como el inventor de la palabra. Lo que sí sabemos con certeza es que fue inventado en una época extremadamente esclavista y racista. Eran los años alrededor de la década de 1850, cuando los esclavistas de América pensaron en la reapertura de la trata formal de esclavos por el Atlántico. El *South* estadounidense estaba en formación por aquellos que lo llamaban una *Slave republic*, es decir, un imperio de la esclavitud en forma constitucional de república.

Concentrándonos ahora en la ya mencionada *Begriffsgeschichte* (historia conceptual) del *afro* y sus contextos más directos, nos basamos siempre en las realidades de las historias de vida de esclavizados de África en los AAA (África-Atlántico-Américas). Esto significa que el problema de la *afro*-latinidad empieza ya desde África, sin que históricamente existiera ni la palabra ni el concepto de *afro*, hasta empezar de nuevo, puntualmente, en Cuba y por lo global, diría yo, a mediados del siglo XX, es decir, más o menos en 1960 con el llamado “año de África”; y, sobre todo, desde la muy activa globalización neoliberal, que transcurrió más o menos entre 1990 y 2008.

En cuanto al uso a partir de 2000, cito aquí a dos autores de teoría literario-histórica que afirman

que el término *afro* no es suficiente en sí mismo, como tampoco lo es el término *negro*. Ambos tampoco son necesariamente equivalentes o sinónimos . . . Se trata de categorías históricamente definidas. La de “afrodescendientes” ha ganado legitimidad luego de su adopción en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, en 2001, y en la Organización de las Naciones Unidas, que la asume como una que abarca “un origen común –la trata– asentado en la diáspora y una revalorización política y cultural” (Valero citado en Juárez-Huet y Rinaudo 2017, 10).

Si, por el contrario a esta afirmación, tomamos como testigo a Joseph Miller, el africanista y mejor historiador de la esclavitud global, podemos entonces afirmar que, hasta el siglo XIX, tanto *afro* como *africano* no tenían ningún sentido ni estaban “históricamente definido[s]”, porque las grandes masas de hombres, mujeres y niños esclavizados del Atlántico y de las Américas ya habían sido esclavizados e iberizados en “África” (la primera A) y, antes, en territorios del mediterráneo occidental. La abrumadora mayoría de los casi once millones en total de esclavos “negros”, casi el 70 %, eran transportadas desde zonas de influencia ibérica en África en barcos ibéricos (que, en su mayor parte, salían y regresaban a costas americanas) hacia imperios esclavistas ibéricos en las Américas; solo relativamente pocos de ellos hacia América del Norte (2.4 %). En cambio, muchos de ellos, casi el 25 %, también fueron transportados hacia las Indias Occidentales, sobre todo a las *West Indies* inglesas y *les Amériques* de los franceses. En las primeras colonias europeas en el Caribe, ibéricas hasta el siglo XVII, se encontraron con esclavos o exesclavos ya iberizados o incluso gente libre de África, como fue explicado anteriormente. También se hallaron con muchos “negros criollos” y “negras criollas”, “morenos criollos” y “morenas criollas”, nacidos en las Américas, que se autodenominaban “nacidos españoles”. En

la historia ibérica del AAA esclavista existían ya los conceptos de “negro ladino”, antes explicado, y de “negro criollo”.

Lo repito por su importancia: para toda la zona del Atlántico en sus dimensiones AAA, el problema es bien conocido desde hace mucho tiempo como el debate sobre el acriollamiento (la *creolización*), más o menos desde finales del siglo XVI. El debate sobre la aculturación o transculturación sobre la base de una supuesta “degeneración” de los exesclavizados, es decir, en el marco discursivo del nacimiento o invento mismo de la palabra afro, era parte de ese debate prolongado sobre la *creolización*. De la Fuente y Andrews escriben al respecto:

En un esfuerzo por entender mejor esa degeneración y decadencia, un grupo reducido de investigadores y escritores latinoamericanos –por ejemplo, Raimundo Nina Rodrigues (1900) en Brasil, Fernando Ortiz (1906, 1916) e Israel Castellanos (1916) en Cuba– llevaron adelante investigaciones sobre lo que consideraban “patologías” de los negros, para lo cual recabaron información sobre la vida religiosa, la criminalidad y la estructura familiar de los afrolatinoamericanos. Gran parte de la información recopilada por estos escritores aún es de utilidad para los investigadores de hoy, pero las actitudes raciales representadas en sus trabajos, ampliamente difundidas entre las élites de la región, dejaron a los negros poco margen de acción para que pudieran participar en la vida nacional (2018, 15).

A esto hay que agregar la dimensión de “iberizado” antes mencionada por Miller y Dewulf.

El núcleo cultural más general de ese proceso en todo el sistema AAA abarcaba a todos los miembros de una sociedad que fuera de alguna forma ibérica, y se trataba, como también fue explicado líneas antes, de la religión católica “universal” –hoy diríamos “global”–. El debate sobre las culturas religiosas y las religiones en África y en las otras dos A (el Atlántico y las Américas) tampoco es totalmente nuevo, pero se enfocó en los últimos decenios más bien en territorios nacionales católicos (como

Nueva España/México, Cuba u otras) y en las religiones de esclavizados del siglo XVIII hasta hoy, concentrándose en el siglo XIX.

Voy a seguir, según los métodos ya mencionados, con un método sistemático-deductivo, presentando algunas “perforaciones” en las profundidades cronológicas de la *longue durée* de las mesetas en las esclavitudes históricas. Seguramente, este no es el método de un historiador clásico, pero sí el de un historiador que reconoce que la dimensión histórica es parte de las ciencias sociales. No obstante, esa dimensión histórica y sus resultados tienen la particularidad de no ser sistemáticos, deductivos, ni presentistas, y muchas veces sacuden convicciones funcionalistas.

Transculturación, creolización y afrodescendientes en una larga dimensión histórica

Desde el formativo siglo XVII, los cronistas de Iberoamérica coincidían en que “criollo” era “un asunto de negros”.²⁰ Quién y cómo fue llamado en la calle es un asunto diferente y, como dije, muy difícil de investigar –el medio o la fuente más importante para saberlo es la literatura costumbrista del siglo XIX–. De cualquier modo, la *creolización* originariamente africano-ibérica se desdobló en una *creolización* “blanca”, más o

²⁰ Así Garcilaso de la Vega. Inca Garcilaso de la Vega (1528-1619) tenía una opinión decidida sobre la palabra *criollo*: “Lo inventaron los negros”; ver Garcilaso de la Vega (1609), Libro IX, Capítulo XXXI: “Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones”. En ese momento no había racismo moderno, el término tenía un significado genealógico. Los africanos como esclavos, incluidos muchos ya criollos, fueron llevados a Lima por “portugueses”, principalmente mediante el contrabando. La palabra *crioulo* fue traída de África a América con el comercio de esclavos del Atlántico temprano y regresó muy a menudo a África. Se convirtió en un término atlántico común para algo muy especial: la mezcla transcultural entre África y América, transmitida y reforzada por el enorme espacio de resonancia del Atlántico; ver Warner-Lewis (1997), Graubart (2009).

menos visible a partir de las guerras de independencia del siglo XIX. Esta *creolización* “blanca” (Morelli 2010)²¹ es con la que la mayoría de nosotros estamos familiarizados, y que encontramos en todos los textos que estudian los procesos de independencia en la América hispánica (Zeuske 2012). Según este concepto, los *criollos* son hijos nacidos en América de padres españoles o portugueses procedentes de la Península. Sobre esta percepción *ex post*, el historiador español José Andrés-Gallego escribe, enfocando el proceso total desde sus comienzos:

En realidad, nadie solía apellidarlos [a los “españoles americanos”²²] de ese modo (criollos); eran –los de los Reinos de Indias– españoles, sin más. Criollo era un barbarismo incorporado plenamente en la lengua hispana, pero con el significado de “nacido en los Reinos de Indias” y, en consecuencia, más usado para denominar a los descendientes de negros africanos (Andrés-Gallego 2011, 23).

Estos “negros africanos” eran llamados, como lo mencioné ya varias veces, o *bozales* o *ladinos*. Para repetirlo de manera breve aquí, muchos de ellos provenían del Congo, Angola o Mozambique, y ya tenían conocimientos de lenguas ibéricas, sobre todo del portugués bajo, y del catolicismo. Si utilizamos la jerga colonial de las fuentes, había reales pero ocultas criollizaciones “negras” (a menudo ya en África), “indios-negros”, (*zambos*, *llaneros*), “indios blancos” (*mestizos*, *métis*) e “indios-blancos-negros” (con muchas denominaciones en la jerga colonial, también *mulatos*, *pardos* o *ladinos* [Schwartz 1997]), “blancos” (españoles americanos) y “españoles de la península” –con muchos nombres insultantes por parte de la población de las colonias–. Oficialmente, todos eran españoles, pero había grupos de españoles americanos que podían ser muy pobres (*blancos de*

²¹ Para los blancos Morelli hace referencia a los trabajos de Bernard Lavallé.

²² Ver los escritos de Alexander von Humboldt, quien, según sus diarios publicados (que escribió antes del proceso de las independencias de 1799-1804 en América), nunca utilizó la palabra, el concepto, de *americano*. En sus escritos publicados sobre Nueva España, Venezuela/el Caribe y Cuba después de su viaje americano entre 1809 y 1831, él agregó el muy famoso “somos americanos”. Zeuske (2003).

orilla en Venezuela [Brito 1985, 1971-1987; Carrero 2011]). La mayoría de esos blancos eran también vecinos en ciudades de América; todos ellos (o sus padres) eran naturales de algún lugar en España. No podemos dejar de mencionar las criollizaciones de y entre los *criollos atlánticos* (*Atlantic creoles, lançados, tangomãos*). En muchas áreas de habla hispana, a los hijos e hijas de esclavas negras se les llamaba *criollitos*.

Lo reitero por su relevancia, y además porque *afro* y el concepto de la *transcultura*, por así decirlo, son del propio Fernando Ortiz. Todos estos procesos son parte del emocionante y dinámico proceso de transculturación (Ortiz 1995). En la historia social, además de los *criollos del Atlántico*, el tema de la transculturación y la esclavitud/comercio de esclavos consiste esencialmente en cómo un gran número de personas esclavizadas en sociedades esclavistas pueden formar activamente comunidades, a pesar de las extremas asimetrías de poder. La transculturación demuestra, también, cómo la cultura de una sociedad esclavista, oficialmente controlada por los propietarios de esclavos y la respectiva comunidad (funcionarios, militares, intelectuales, vecinos y campesinos blancos), puede desarrollarse como la de una sociedad *transculturada* desde abajo (rituales, idiomas, música, bailes, fiestas, religión, consumo, comida, sexualidad, etcétera), por así decirlo. Saludos de Gramsci.

Además de las lenguas criollas, la sexualidad, la genealogía —las hijas e hijos de padres blancos “no conocidos”, las hijas e hijos de madres esclavas y exesclavas, las familias criollas y las “islas criollas” (como Cabo Verde, o Mauricio)—, otros fenómenos específicos fueron las transculturaciones de religiones (incluyendo, como ya dije, idiomas, rituales, corporalidad, santos, tambores, música y danza, magia) con el telón de fondo del espacio Atlántico (y África, claro). Esto aplica sobre todo a las religiones de esclavizados: catolicismo en general, religiones africano-ibéricas católicas, afroamericanas y criollas, como la santería, vudú, palo monte, abakuá, María Lionza (Venezuela), candomblé (Bahía/Brasil), el espiritismo (influido por el protestantismo [M. Fernández y Paravisini-Olmos 2003]), Obeah (Jamaica) o Xangó (Recife), en Nueva Granada (Colombia), también llamadas “brujería” (Maya 2005), así como muchas otras trascendencias de la importancia de los antepasados, la

muerte en vida, la supervivencia de los muertos o el trabajo con los antepasados y los demonios/dioses (dioses y diosas menores o fuerzas supranaturales) (Brandon 1993; Young 2007; Palmié 2008; I. Miller 2009; Brown 2008; James 1999a, 1999b; Frey 2011). Esas religiones fueron y son extremadamente importantes en cuanto a sus rituales y *performances* (sobre todo bailes, ritmos, instrumentos, música en general, pero también símbolos). Y no olvidemos: hasta muy avanzado el siglo xx, todas estas religiones eran designadas como “brujería” (Ortiz 1906).

En cuanto a la población esclava, estas religiones de resistencia funcionaban en el contexto de los muchos muertos como consecuencia de las tratas y de las esclavitudes. Hasta hoy existen rituales en la santería u otros grupos religiosos (como el abakuá [Sosa 1982, I. Miller 2022]) que ritualizan y representan escenas típicas de la esclavitud. La trata negrera condujo a un contacto directo, casi sin barreras, con los muertos y, junto a ellos, con los antepasados en las religiones de esclavos. De esta manera, los esclavizados se oponían como seres individuales y como grupos al sistema de capitalización de sus cuerpos, así como a la violencia real y simbólica de los esclavizadores y su religión oficial. Juan Luis Martín, un investigador de la primera mitad del siglo xx, habla sobre las religiones abakuá y lucumí. Con ello dice también mucho sobre las creencias religiosas en sociedades exesclavistas. Sobre la dimensión del “abacuá, o lengua de los ñañigos”, dice que este “abacuá” histórico, en aquel entonces, antes de la revolución castrista de Cuba, se había distribuido en La Habana

con mayor riqueza de voces transmitidas por tradición oral, y en conjuntos de frases rituales, que el llamado lucumí-oyó, aunque la mitología de esta última procedencia lo invadió todo [refiriéndose a la llamada santería], eliminó, las venció totalmente y aún penetró en el campo de las supersticiones blancas, en el caballo de Troya de la asimilación cristiano-africana que se hizo. La razón de estos dos fenómenos parece estar en la mayor solidaridad de los ñañigos entre sí, y en el número considerable de mujeres lucumíes, que, en contacto con otras, les comunicaron sus mitos y les proveyeron procedimientos mágicos (Martín 1946, 29).

Esas religiones, sus solidaridades, sus usos de idiomas comunes de África y las formaciones de concretos grupos religiosos (que se autodenominaron “territorios”), proliferaron en las sociedades esclavistas de los “imperios de la esclavitud” (Capela 2002) americanos desde abajo; con mayor incidencia en los imperios ibéricos que en otros (Zeuske 2019, vol. II). Y esto no solo en relación con los procesos sociales, idiomas y simbolismos de las formas religiosas, también en cuanto a los rituales, la interacción familiar, las redes sociales, las fiestas y bailes, el consumo, las comidas, las ocupaciones y lo militar (Barcia 2003, 2009a, 2009b). Por todo ello, no considero que los procesos de transculturación, como dimensión importantísima de la *creolización*, estén acabados por el enfoque de la afrodescendencia o *afro*-latinoamericanidad (Valentin-Hubert, s.f.). Ninguno de los grupos de las religiones esclavas hubiera utilizado jamás el término *afro*, “ni muerto” (como se dice coloquialmente en Cuba). Ni en cuanto al concepto del continente “África” ni en cuanto a autodenominarse o dejarse voluntariamente denominar *afro* o *africano* (aunque muchas veces, por ser esclavizados, los otros de la cultura esclavista los llamaron así, como lo vimos líneas antes). Muy por el contrario, las conceptualizaciones de *afro*-latinidad constituyen una especie de proceso de identificación y visualización de descendientes de esclavas y esclavos de las colonias ibéricas (hoy América Latina) en, recordando a Fernand Braudel, *longue durée*, que llega desde la temprana modernidad hasta la actualidad (Wade 2008).

Segunda esclavitud (*second slavery*) y los contextos del *afro*

La revolución más radical y más importante para el tema que nos ocupa fue la de Saint-Domingue/Haití (1791-1803). Las primeras reacciones de los libres de color y de los esclavizados marcaron el contexto del desarrollo de lo que hoy llamamos *afro*-latinidad. Aunque conceptualmente no tuviera nada que ver ni con el uno ni con el otro, se pueden diferenciar dos grandes reacciones (con muchas tonalidades en el medio). La prime-

ra era el famoso “miedo” (interesado y construido) de parte de las sociedades esclavistas oficiales y de los propietarios de esclavos. Este miedo construido refiere sobre todo a la cultura escrita y publicada acerca de la respectiva sociedad esclavista. La segunda era la inspiración para los esclavizados y sus descendientes, incluso los libres. Este “miedo a Haití” (Gonzalez-Ripoll et al. 2005; Geggus 2001, 2002, 2017; Ferrer 2014; Naranjo 2017; Scott 2018) fue algo así como un motor de propulsión para el desarrollo de la explotación altamente industrializada, organizada y tecnologizada de la segunda esclavitud, es decir, el capitalismo esclavista en las Américas (Conermann y Zeuske 2023).

Estos procesos fueron reforzados durante el desarrollo de los capitalismoes esclavistas en los últimos periodos de las esclavitudes en las Américas, y sobre las bases de lo que he llamado aquí el *hidden Atlantic* (Atlántico oculto, entre 1800 y 1880). Después de intentos puntuales en Brasil, el Caribe y en Nueva España, la esclavitud de “africanos” en las Américas se dinamizó tras la revolución haitiana con masas de esclavos negros introducidos por la trata negrera y trabajando en plantaciones (con muchas denominaciones concretas, tales como haciendas, fincas, *estates/plantations, habitations, engenhos/ingenios, fazendas*, etcétera) y en ciudades (puertos, transporte), con nuevas tecnologías industriales y organizativas que condujeron hacia la *second slavery* (de acuerdo con Dale Tomich). Esta segunda esclavitud era, sobre todo, una esclavitud de plantación, con muy diferentes tecnologías y actividades laborales en la producción de azúcar, tabaco, café, cacao, índigo (añil), arroz o algodón (Zeuske, “Slaves at Work”, de próxima aparición). Era también una nueva fase de esclavitud urbana, minera y agrícola, con racismos no tan teóricos (como en Europa) pero sí cotidianos.

Las primeras plantaciones verdaderamente “modernas” y capitalistas surgieron en Barbados, Jamaica y Esequibo –con *gangs* o cuadrillas de “nación” y capataces negros (los *gangs* según el modelo coercitivo inglés en Irlanda)–. Esto reforzó la autoidentificación de los esclavos con las diferentes “naciones”. Por las noches, en las plantaciones y sus barracones cerrados de la segunda esclavitud, había ya una dimensión importantísima de recuerdos sobre lugares y costumbres de proce-

dencias reales en África, jerarquías con *viejos bozales* o *ladinos* como líderes y, si se quiere, formas casi desconocidas de una reafricanización desde abajo, que tampoco utilizó ni *África* ni *afro*. Tampoco sabemos si usaron realmente el concepto de *naciones* como lo describen escritores costumbristas, por ejemplo, el literato y dueño de esclavos Anselmo Suárez y Romero en su ingenio llamado Surinam (Suárez y Romero 1974, 1985; Ocasio 2022; Surwillo 2014).

Se trataba mayormente de ingenios o haciendas de azúcar, de cacao (en Venezuela) y, a partir de 1790, de café, así como de índigo (añil) y de algodón. Las sociedades de plantación se desarrollaron en las colonias francesas (Saint-Domingue y otras), holandesas (sobre todo en Surinam) y, a partir de 1791, ya con el “motor” del miedo a Saint-Domingue/Haití, en Brazil (hasta 1888), Puerto Rico (donde existió la esclavitud formal hasta 1873) y en Cuba (con esclavitud formal hasta 1886). Esa segunda esclavitud de la *Cuba grande* fue la más compacta, moderna, tecnolozada, científica (especialmente en relación con ciencias médicas y de agricultura) y rica de las Américas, aunque *no* fue absolutamente la más grande. También por la trata de contrabando (*hidden Atlantic*, entre 1820 y 1880) fue la segunda esclavitud con la acumulación de capitales más beneficiosa, basada en el capital de cuerpos humanos. Las otras *second slaveries* más importantes fueron la del *South* estadounidense, sobre todo las plantaciones de algodón, y la del sur brasileño, particularmente las plantaciones de café (Conermann y Zeuske 2020). La cubana era, en cierta forma, la culminación global de la capitalización de cuerpos humanos, que había empezado en África; un capitalismo esclavista “de cuerpos humanos”, que ya en sí era muy adepto a industrializarse por la producción de *commodities* en la América, que, con la producción de azúcar y de tabaco, empezó desde muy temprano en el Caribe y en partes del Brasil. Y este capitalismo de cuerpos humanos de la segunda esclavitud se uniría en el siglo XIX, sobre todo a partir de 1815, y mucho más allá de la abolición formal de la esclavitud, con los resultados de otras industrializaciones, como la de los puertos, el transporte y el almacenaje, ya sea la británica-europea o la estadounidense.

En cuanto a los procesos culturales, en una de estas segundas esclavitudes –que, como ya se ha dicho, no fue la más grande, pero sí la más desarrollada industrialmente y la de más riquezas de los propietarios y negreros– se formaron y se amplificaron mucho las religiones “esclavas” por un lado y, por otro, sobre todo con la abolición formal de la esclavitud, los racismos (aunque se formaron también muchas dinámicas no raciales o a pesar de formas de racismo) (Kemner 2005, 2010, 2013) y, con ello, las bases para el vocablo *afro* y su concepto.

El *afro* de don Fernando Ortiz. *Afro-latino/afro-latina* en la América ibérica

¿Cuándo se empezó a hablar de *afro-latino/afro-latina*? Es una cuestión de América Latina. *Latina/latino* tiene diversos orígenes; el más importante fue la identificación de las élites e intelectuales blancos hispanoparlantes, que creían que hablaban el castellano (“latín”) más puro, en contra de la América anglosajona del “norte”. Estos “latinos” fueron influidos por la cultura global francesa, desde mediados del siglo XIX (Estrade 1994), y por la cultura de la muchas veces mencionada criollización (*creolización*).

El problema consiste en el término y el concepto *afro*. Fue Fernando Ortiz quien lo inventó científicamente y creó el concepto cuando era lombrosiano (1906, [1916] 1975).²³ Al referirse en 1942 a su primer uso del término *afro*, escribe lo siguiente:

En ese libro [*Los negros brujos* de 1906²⁴] introduje el uso del vocablo *afrocubano*, el cual evita los riesgos de emplear voces de acepciones

²³ Sobre las dimensiones literarias, y yo considero que la literatura en muchos casos de la historia de la esclavitud, cuando reinaba un silencio muy interesado (lo llamo el *long black veil*), era la única dimensión de la cultura que reflejaba por escrito la verdad cruel y traumática. Camacho (2021); Surwillo (2014); Pérez-Hernández (2023).

²⁴ La reedición de este importante libro es de 2007; en esta ver también el Prólogo de Isaac Barreal, v-xxii.

prejuiciadas y expresa con exactitud la dualidad originaria de los fenómenos sociales que nos proponíamos estudiar. Esa palabra ya había sido empleada en Cuba una vez en 1847, por Antonio de Veitia [un hombre del clan de los Beitía (como también se escribía su nombre), que eran esclavistas mayores; todavía no logré encontrar ni un texto, ni rastros de la persona, tal vez se trata de Antonio Veitia y Zayas²⁵], según dato que debo a la tan cortés como intensa erudición de Francisco González del Valle [Francisco González del Valle y Ramírez 1881-1942]; pero no había cuajado en el lenguaje general como lo está hoy día. Mi primer libro . . . , fue recibido por lo general entre la gente blanca con benevolencia, pero siempre con esa sonrisa complaciente y a veces desdeñosa con que suelen oírse las anécdotas de Bertoldo, los cuentos baturros o los chistes de picardía; y entre la gente de color el libro no obtuvo sino silencio de disgusto, roto por algunos escritos de manifiesta aun cuando refrenada hostilidad ([1942] 1973, 182-183).

Qué más se quiere. Ortiz mismo afirma haberlo utilizado en pleno debate psicopatológico de comienzos del siglo xx debido a la separación de exesclavos y sus descendientes de la sociedad “normal” (personas de color), con sus valores “blancos”; en el mismo debate, antes citado, de la “decadencia” o “psicopatología de los negros”, utilizando como argumento las religiones “negras”, que en aquel entonces eran llamadas brujería o hechicería (T. Fernández 2019). Todo esto formaba parte del *afro* para Ortiz y para muchos intelectuales de la sociedad exesclavista y poscolonial. Y no fue solo esto. También, y en una medida negativa muy importante, dicho *afro* o su descendencia, más bien en tiempos históricos “[d]el estigma del origen africano”²⁶, desempeñaba un papel para los grandes grupos de *pardos*, *ladinos* y *mulatos*, como los denominaron Alexander von Humboldt y otros, como negros nacidos en España (ver más adelante) (Estaba 2022).

²⁵ Debo la información a Rolando E. Misas, La Habana, Cuba. Ver también Santa Cruz y Mallen (1940, 3:86): “Bautizado . . . 1814 . . . fue V Marqués del Real Socorro. . . Desempeñó el cargo de Regidor de este Ayuntamiento [de La Habana] . . . defunción . . . 1886”.

²⁶ Un subcapítulo en Estaba (2022).

Pero yendo más lejos, este *afro* no proviene de África en cuanto a su conjunto de lugares reales, sino que se refiere a África como metadiscurso americano-cubano, es decir, geográfico, cultural y de control social. Es preciso recordar lo que la antropóloga histórica mexicana María Elisa Velázquez, resumiendo a Colin Palmer, formula: “Es necesario comprender la complejidad de la historia y las culturas africanas para demostrar cómo ese trasfondo influyó en la forma en que los africanos afrontaron y organizaron la vida en la Nueva España [y las Américas ibéricas]” (Velázquez, s.f., 15).²⁷

En segundo lugar, es preciso volver a decir que, en la era colonial, la denominación directa y oficial de *africano* o *bozal* era una injuria (Estaba 2022). La fase de esclavitud durante la propia historia de vida era muchas veces descrita como una “vergüenza” (Romay 2015; ver también Zeuske 2004), sobre todo en testamentos de exesclavas/exesclavos. A la par, los ancianos de las diferentes “naciones” eran vistos por los mismos esclavos más acriollizados –tal vez (ya que tenemos poca información) se vieron a sí mismos– como portadores de autenticidad de su lugar/región real de origen en lo que nosotros hoy llamamos África. Ante este argumento, reclamaron liderazgo religioso como *tatas* o *taitas*, es decir, en los barracones de los ingenios y plantaciones de la segunda esclavitud y, probablemente, en las asociaciones informales y de parentesco o amistad detrás de los cabildos y cofradías formales de cada “nación”. La respectiva región a la que se referían hasta la invención de *afro* (alrededor de 1900-1910) no tenía nada que ver con el concepto de *África* o afro de *hoy*. En Cuba se le llama “resemantizar el concepto de afro cubano(a)/afrocubanía” a la comprensión diferente de ese vocablo, entre su significado histórico y el que tiene en la actualidad (Hall 2022).

En cuanto a la historia real de esclavas/esclavos, exesclavos y exesclavas, menciono solo tres casos bien documentados. De vez en vez aparecen en casos como este, partiendo de los procesos legales prescritos en los códigos, en la testamentaria y en la cotidianidad legal de

²⁷ La cita de Colin Palmer es de “México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas” (2005).

la colonia, algunas realidades sorprendentes: Belén Álvarez, *morena libre, lucumí*, una exesclava enriquecida por utilizar trabajo esclavo y por la trata urbana de esclavas, murió en 1887 en La Habana sin dejar testamento válido (es decir, murió intestada). Su heredera legal era su sobrina, Evarista González, la única hija del hermano de Belén, Agustín González, también ya fallecido en 1887. Los hermanos, como esclavizados, habían sido vendidos a diferentes amos; razón por la cual la sobrina no llevaba el mismo apellido de su tía. Para demostrar que sus padres se habían casado y que Belén y Agustín eran realmente hermanos, la ley de enjuiciamiento civil permitía a un abogado buscar testigos que hubieran vivido con la familia de Belén y Agustín en África (en un lugar real con otra denominación), que hubieran presenciado la boda de sus padres y pudieran jurar que ambos eran realmente hermanos de madre y padre.²⁸ Lo más sorprendente es que el abogado no tuvo ninguna dificultad en encontrar testigos que habían presenciado todo eso en un lugar concreto de África y habían sido cautivos junto a los dos hermanos en el mismo barco negrero que los trasladó a Cuba. El 18 de enero de 1888, el promotor fiscal Francisco O. Ramírez dejó sentado que

ambos eran hijos de Elocún Esin y de Dadá, y por tales se les tenía en su Nación, los cuales fallecieron antes de ser traídos á esta Isla los aclarantes: que estos ultimos eran casados en Africa [en la “tribu de Oyo”, es decir, el imperio de Oyo, en lo que hoy es parte de Nigeria del sur]²⁹: que Belén y Agustín siguieron llamándose hermanos en esta Isla siendo tenidos por tales por todos sus compañeros: que todos los negros de Africa al llegar á esta Isla perdían los nombres que tenían en su país y tomaban el que les daban sus dueños y el apellido de éstos.³⁰

Los hermanos en África tenían sus nombres originales de aquel tiempo y lugar: Agustín se llamaba “Oyó”, Belén era “Luoco” (Hevia

²⁸ Intestado de la morena Belén Álvarez, en Archivo Nacional de Cuba (en adelante ANC), Escribanía de Gobierno, leg. 864, exp. 9. Ver también Hevia (2011, 2016).

²⁹ ANC, Escribanía de Gobierno, leg. 864, exp. 9, f. 195r-196v, aquí f. 195v.

³⁰ *Ibid.*, f. 145v-f. 151v, aquí f. 149r (ortografía original).

2011, 40). Como se puede leer, en 1888 el abogado utilizó la palabra *África*. Pero tal vez lo más sorprendente es la fría normalidad con que se trataba en un proceso formal y oficial la cuestión del contrabando de esclavizados desde África hacia América, el *hidden Atlantic* varias veces mencionado aquí, después de la abolición formal de la trata negrera española en 1820 (Zeuske 2016) sobre la introducción ilegal en una “expedición negrera”,³¹ como determinó el abogado Juan Martí “no había . . . traza alguna”³², se refería a ninguna huella escrita, pero era sabido por todos. Tampoco en aquel entonces esto era verdad, puesto que las huellas escritas se hallaban en los archivos de protocolos notariales de compraventa, en los protocolos notariales de la Marina (las contrataciones de los capitanes de los barcos negreros con las tripulaciones) y en los archivos de las iglesias (los libros de bautismos de negros recién llegados, llamados “negros *bozales*”).

El otro caso es el de Juana Escobar, la esclava querida de un hacendado alemán en Puerto Rico (Fernando Overmann). Overmann liberó a su amante en su testamento y le dejó dinero y acceso a la tierra y a su casa. Juana Escobar compró esclavos y se convirtió en dueña de esclavos. José Luis Belmonte dice sobre las exesclavas como dueñas de esclavos que

la adquisición de esclavizados formaba parte de las estrategias seguidas por muchas mujeres de origen africano que habían alcanzado la libertad para obtener autonomía y estabilidad económica, además de otras ventajas intangibles, como la elevación de su estatus social . . . la percepción del estatus social de la antigua esclavizada dependía, principalmente, de aspectos a los que podía tener acceso la nueva liberta, más que a cuestiones que les podía estar vedado, lo que marcaba un cambio significativo con su antiguo estatus jurídico y social (2023, 678).

³¹ *Ibid.*, f. 145v-f. 151v, aquí f. 115v.

³² *Ibid.*, f. 116r.

Belmonte continúa:

El papel de Juana como compradora y vendedora de esclavizados le permitía, además, insertarse dentro de los sectores económicos más relevantes de su entorno, al interactuar con grandes tratantes de esclavizados, hacendados, destacados miembros de la sociedad local y múltiples personas de los sectores populares. La búsqueda de ciertos niveles de prosperidad económica en su integración en la sociedad de libre podía condicionar su comportamiento con sus cautivos. Su febril actividad como esclavista contrasta poderosamente con su escasa predisposición a conceder la libertad a los esclavos bajo su dominio (2023, 678).³³

Juana no utilizaba *afro* para sus esclavos, sino que compraba esclavizados que no pertenecían a su “nación” (o “grupo etnolingüístico”, según José Luis Belmonte):

Juana. . . . parecía seguir un patrón a la hora de adquirir esclavizados, ya que parecía evitar a aquellos cautivos que pertenecían a su mismo grupo etnolingüístico. Todos los esclavizados que adquirió eran definidos bien como procedentes de las costas de África (o como bozales), o bien como criollos del entorno caribeño inmediato, del mundo holandés o danés. David Wheat [2016, 154-156] ha señalado cómo muchas mujeres de origen africano eludían adquirir cautivos de su misma procedencia cultural en el espacio Caribe (2023, 678).

El tercer caso es el de un esclavo criollo y urbano de La Habana en 1839, sobre el cual encontramos informaciones en las fuentes documentales. Sabemos que escribió con su propia mano, es decir, sabía leer y escribir, no era solo una *talking commodity* (‘mercancía parlante’) (Zeuske 2024). La persona es importante para los que están interesados en la autorrepresentación de esclavos y esclavas. Era un joven esclavo

³³ Ver también Graubart (2013); Williams (2018, 2022).

doméstico con el nombre Margarito Blanco. Tenía, con el permiso escrito de su amo, su propio domicilio, y buscaba trabajo en las calles o en el puerto. Lo que sabemos de él proviene de su testimonio escrito archivado en los documentos de la Comisión Militar en 1839: tenía 22 años, era un esclavo criollo, casado, vivía en el barrio Jesús María, fuera pero cerca de las murallas y del puerto de La Habana. Se autodenominaba *carabiapapá*, es decir, un *carabalí apapá* (grupo étnico, es decir, una de las “naciones” inventadas por negreros y transculturados para los esclavizados en Cuba) de la costa de Calabar, entre el actual este de Nigeria y el noreste de Camerún. Margarito tenía dos trabajos, uno como cocinero y otro como estibador. Había inventado la tradición *abakuá* para sí; el “verdadero” *abakuá* nacido en Calabar era su padre. Un día, Margarito pidió permiso a las autoridades para realizar un baile nocturno con un evento de tambores (“bailar Diablito”, es decir, realizar bailes *abakuá* con *ekpe-masquerade* como un leopardo con tambores en las calles cerca de la muralla de La Habana. Margarito o, como él escribió, Malgarito, dejó algunos textos escritos de su puño y letra.

Por otras fuentes, sabemos que era miembro de alto rango de una sociedad mutualista secreta (asociación clandestina) conocida en Cuba como *abakuá* o *ñáñigos* (en el argot de entonces, *diablitos*) (Sosa 1984, 1998; López 2004; Guanche 2009). En dicha organización ostentaba el rango de *ocongo* o *mocongo*, considerado el máximo líder y guerrero, encargado de hacer sonar el tambor sagrado (que se considera la voz del leopardo) (I. Miller 2009, 2022). Hombres como él también trabajaban de “contratistas de mano de obra que usaban su posición para dar favores y trabajos a los miembros de la sociedad, pero también para explotarlos” (López 2019, 201).³⁴ El trabajo de estibadores era el mejor pagado de aquel entonces. A los jefes de las cuadrillas de trabajadores formales se les pedía a menudo que firmaran contratos para sus miembros en los puertos. Por esta razón, esos esclavos y exesclavos aprendieron a leer y escribir. Había muchas pequeñas escuelas en los barrios populares de

³⁴ Ver también su trabajo antropológico temprano “La sociedad secreta ‘Abakuá’ en un grupo de obreros portuarios” (1966).

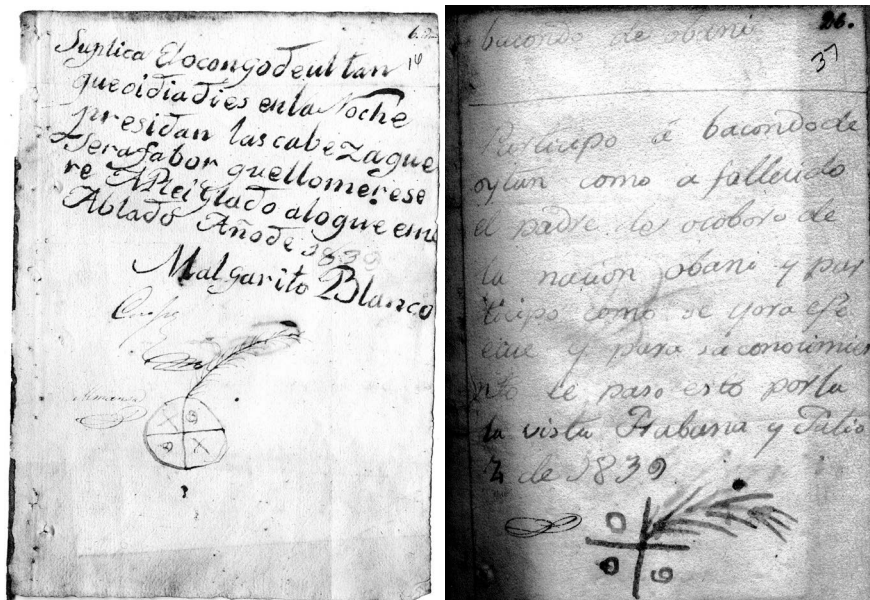
La Habana y de otras ciudades de Cuba. Pero también había un grupo más amplio con estas habilidades: los que llegaron como esclavos desde África, que ya dominaban la escritura alfabética latina. Este fue muchas veces el caso de las personas procedentes del pueblo efik, en la región de Cross River entre las actuales Nigeria y Camerún; así como de los ambakistas (ambaquistas) o ambacas de las regiones de Congo y Angola, que eran traficantes de esclavos africanos del pueblo de Ambaca. Como esclavistas y comerciantes muy activos en África, los efik interactuaron primero con los portugueses y, a partir del siglo XVIII, con los traficantes de esclavos y capitanes de barcos de esclavos europeos, ingleses, cubano-españoles y norteamericanos, sobre todo de habla inglesa; los ambaquistas principalmente con luso-africanos y portugueses (Vansina 2005; ver también Caldeira 2014, 2015; Heintze 2002, 2013). Como esclavos, los individuos de habla portuguesa eran llamados *ladinos*. De manera similar a todas las sociedades y regímenes esclavistas, los traficantes de esclavos también vivían peligrosamente: algunos fueron también esclavizados y se vieron obligados a migrar a través del Atlántico como “mercancías parlantes”.



Imagen 2a. “Diablito” (Landaluze 1880 [abakuá]).



Imagen 2b. "Diablo Mongo" (Landaluze 1880 [abakuâ]).



Imágenes 3a, 3b. Textos escritos por Margarito Blanco, Archivo Nacional de Cuba (ANC).

Esclavitudes de antes y afro de hoy

En los territorios que más tarde formaron la Nueva España u otros territorios del imperio esclavista ibérico, por ejemplo, vemos que esclavos negros ya desempeñaban un papel importante desde muy temprano. No tanto desde África, sino desde Europa. Varios esclavos negros, llegados primero desde puertos de la península ibérica, participaron en la conquista desde la Nueva España hasta Chile (Shadow y Rodríguez 1995; Gunsenheimer 2017; Hämäläinen 2008; Reséndez 2016, 195). Habían arribado en general como “soldados serviles” (Restall 2000, 2005; Soto 2003); como agentes para controlar a los “indios” en la primera esclavitud de los indígenas, y para otros sistemas de coerción (como en las economías de hato, es decir, en las vaquerías coloniales de las pampas y los llanos); también como esclavas y esclavos domésticos de lujo y como artesanos urbanos. Se convirtieron en *morenas horras*, agricultores *ladinos* y trabajadores de puertos; es decir, como lo escribe David Wheat, conformaron las poblaciones de las ciudades coloniales. Hasta mediados del siglo xvii, Nueva España estaba llena de esclavos negros de África, sobre todo en las ciudades y las residencias de las zonas mineras, algunos también en haciendas de azúcar u otras plantaciones. Después, cuando los grandes sistemas de trabajo y explotación cambiaron, hubo esclavos africanos sobre todo en las ciudades portuarias, en especial en Veracruz y Acapulco (y sus zonas regionales de influencia). Para formular la idea de Wheat de otra manera: existe una diferencia fulminante entre los grandes territorios continentales (como Río de la Plata, en Argentina, Perú y la Nueva España), y las periferias esclavistas modernas desde finales del siglo xviii (Brasil, Venezuela, la costa pacífica del Ecuador y Cuba). Planteo la siguiente idea de manera totalmente intencional, pues determina en gran medida el uso de *afro*, incluso el uso actual. En los imperios de esclavitud ibéricos había (y, en cierto sentido, hay) una enorme diferencia estructural: que en los grandes territorios (Perú, México, Argentina) la esclavitud de africanos fue mayoritariamente una esclavitud urbana. En las sociedades de la segunda esclavitud, esta se fundó más bien sobre una esclavitud rural, muchas veces basada en plantaciones/ingenios o centrales, pueblos y ciudades ru-

rales (Velázquez 2021; Arrelucea y Cosamalón 2015).³⁵ Y aún más, en las grandes urbes de los territorios continentales había muchas mujeres de África y sus descendientes. Estas mujeres sobre todo y sus hijas trataron de comportarse como las demás mujeres, también las mujeres blancas (ver el siguiente apartado).³⁶

Los descendientes de esclavos y esclavas africanas en el México de hoy se encuentran sobre todo en las regiones siguientes: costa chica de Guerrero y de Oaxaca, costa grande de Guerrero (Espinosa y De la Serna 2012), centro-golfo del estado de Veracruz, Tierra Caliente y costa de Michoacán, depresión central, altos e istmo-costa de Chiapas, así como en el municipio de Múzquiz, Coahuila, que es el centro de los muscogeo, en español negros mascogos, descendientes de black seminole y cree (que ya es un tema de las *otras* esclavitudes).

Hubo, como he mencionado, muchas *otras* esclavitudes en todas las Américas, principalmente en los territorios fronterizos y en las zonas de conflicto, así como en zonas misioneras. *Cum grano salis* también podemos aplicar esto a la gran esclavitud de gente de África hasta mediados del siglo XVII y regiones donde hoy algunos los denominan como *afro*, así como otras esclavitudes u otras estructuras imperiales tempranas, como las del virreinato del Perú y el Perú de la actualidad. Para la historia colonial de México, como ya sabemos, también existieron esas formas “después de la esclavitud masiva de negros” (Aguirre 1972; Mellafe 1974; Palmer 1976; Martínez 1992, 1994; Ngou-Mve 1994; Hernández 2010; Velázquez 2011; Sierra 2018). Sabemos cómo estas *otras* esclavitudes desempeñaron un papel importante hasta el siglo XIX y, en algunos casos, hasta el siglo XX, incluso hasta hoy. Cómo criollos, *afro*-mestizos o *afro*-mexicanos (*afro*-latinos en general) cumplen una función significativa, aunque en muchos casos son poco reconocidos (Vinson III y Vaughn 2004; Vinson III y Restall 2009).

Son muy interesantes las observaciones de Humboldt sobre los esclavos negros en Nueva España en 1803. Si seguimos la dimensión “a

³⁵ Ver sobre todo de Velázquez (2021) el capítulo “Une société urbaine esclavagiste”.

³⁶ Por eso (y seguro que por más razones), Velázquez (2021) tiene siempre un capítulo o subcapítulo sobre mujeres negras: “Nourrices et cuisnières: les femmes esclaves”.

mano” de su obra, es decir, sus diarios originales, observamos que casi no vio esclavos negros en Nueva España ni en Perú (aparentemente, nunca entró en las cocinas). Pero Humboldt vio a muchísimos esclavos y esclavas negros y mulatos en la Capitanía General de Venezuela, en La Nueva Granada y en Cuba; el autor menciona muchos en las Antillas y el Caribe (ver Humboldt, s.f., 2021). Él usa a menudo las denominaciones *África* y *africano/africana* para referirse a grandes grupos de población, sobre todo en Brasil y en el Caribe (Zeuske 2020).

Casi lo más importante en cuanto a esas denominaciones es su advertencia de más revoluciones “negras” (como la de Haití), basándose en que más de cuatro quintos de la población de las grandes islas del Caribe esclavista, que denominaba “el archipiélago de las Antillas”³⁷, era no blanca. En todo este archipiélago, “los hombres de color (negros o mulatos, libres y esclavos) forman un conjunto de 2 360 000 o 83% de toda población” (Humboldt 1930, 1:105). Y ahora explicamos el aspecto más importante en relación con *África* y *africano*: es preciso diferenciar entre el original en francés, publicado en 1826, y la traducción al castellano de 1827 de su *Ensayo sobre Cuba* (y casi todas las ediciones que se basan en esta traducción). En la versión de 1826, se lee sobre el pronóstico que Humboldt hace en cuanto a tantas personas “africanas” y la influencia de la revolución de Saint-Domingue/Haití: “Une *Confédération africaine des États libres des Antilles*, placée entre Colombia [la “Gran” Colombia de Bolívar], l’Amérique du Nord et Guatemala” (Humboldt 1826, 1:119). Curiosamente, la traducción al castellano de 1827 y la edición de Fernando Ortiz de 1930 dicen lo siguiente: “*Confederación americana de los estados libres de las Antillas*, situado entre Colombia, la América del Norte y Guatemala” (Humboldt 1930, 1:105).³⁸

³⁷ Original en francés, Humboldt (1826). *Essai Politique sur l’Ile de Cuba, avec une carte et un supplément qui renferme des considérations sur la population, la richesse territoriale et le commerce de l’Archipel des Antilles et de Colombia*. Hay una traducción muy rápida al español, Humboldt (1827). *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*. Aquí citado de la publicación (basada en la traducción al español de 1827) de Humboldt (1930, 1:105).

³⁸ Énfasis mío. Todo citado según la ortografía original. La mejor edición de hoy (en inglés) lo traduce correctamente: “An *African Confederation of the Free States of the Antilles*, situated between Columbia, North America, and Guatemala” (Humboldt 2011, 68).

Investigaciones *afro* empíricas y el uso político de hoy

El aspecto más positivo y significativo de los usos de *afro* en la actualidad consisten en las investigaciones empíricas, antirracistas y de campo sobre la visibilización, la unificación de grupos y espacios o expresiones culturales (como comida, resistencia, artes, rituales, representación política, organizaciones etcétera, y cultura en general), hasta hoy más o menos “olvidadas” y poco visibles fuera del ámbito local-cultural. Fue nuevamente, por así decirlo, reinventado como *Afro Latin-America* por George Reid Andrews, refiriéndose a São Paulo y a Argentina (1991, 2007). En mi perspectiva de historia global (que es bastante general), reconozco en América Latina varios centros de “*Afro-Latinoamérica*”: Brasil, Venezuela, Cuba y Colombia, pero existen también en Argentina, Uruguay, México, Perú, Bolivia y Chile. En todos esos países hay procesos de memoria, que son más bien una cuestión de activismo político o literario, así como de dinamismo cultural-político de la llamada afrodescendencia en el deporte, la música y muchísimo más (Laó 2011).

Quisiera dejar algo muy claro. Reconozco que para las grandes sociedades centrales del imperio esclavista de Portugal y España en las Américas, como Nueva España/México, el Perú y Nueva Granada/Colombia, también el no tan central pero muy importante virreinato del Río de la Plata y la capitanía general de Chile, son muy importantes el término/concepto de *afro* y el llamado de atención de intelectuales, artistas, literatos, músicos y activistas. ¿Por qué? Porque casi todos y todas en esas sociedades olvidaron que fueron partes muy importantes del imperio de la esclavitud, con la esclavitud africana-atlántica como régimen esclavista con muchas vidas reales de mujeres, hombres y niños de África. Pero esto no es solamente “culpa” de intelectuales que “tal vez” olvidaron el tema, o a los cuales la cultura “de los negros” no les pareció digna de mención hasta más o menos el año 2000. También tiene que ver con un fenómeno explicado por la historiadora estadounidense Erika Edwards, quien realizó una investigación doctoral sobre mujeres negras y de color en la historia de una “república blanca” del Río de la Plata/Argentina, un

territorio, como también otras repúblicas, que se hizo “blanco” en los siglos XIX y XX. Edwards denominó dicho fenómeno como “hiding in plain sight [ocultos a plena vista]” (2020).³⁹ La fórmula básica que ella ha investigado es la siguiente: de entre mujeres exesclavas, negras, morenas, pardas o mulatas y de otras “castas” no blancas, se concentra en las “negras” casadas o con el estatus de “queridas” (Pita 2019, 2020) (y las mujeres esclavas y exesclavas en general), y observa que trataron de comportarse como las mujeres blancas de la misma población (Velázquez 2011, 2021). Las leyes sociales y las no escritas de comportamiento en sus territorios de residencia no se oponían a esto. No se hablaba del color de la piel ni del origen en la esclavitud. Esto ha funcionado así por siglos, también en otros territorios de los imperios de la esclavitud, sobre todo en los ibéricos (Smith 2023), donde el término *afro* como estigma aparecía solo muy tarde (Estaba 2022). Esto también puede aplicarse a Cuba en tiempos de esclavitud para las mujeres esclavizadas que vivían con sus dueños, tenían hijos con ellos y los heredaban. Al analizar el problema, el historiador de Guantánamo, Ismael Alonso, escribe lo siguiente:

Honorato Maure, natural de Provenza [es decir, uno de los franceses huidos de Saint-Domingue al Oriente de Cuba] y propietario de un algodonal en Santa Catalina, en su testamento legaba una parte de sus tierras a una esclava y nombraba como curador de su hijo natural a Juan Drouilhet. Estos . . . testamentos expresan otra faceta de la inmigración francesa, no siempre lograban contraer nupcias con similares, por lo que muchas veces morían sin descendencia o se unían a esclavas de sus propiedad, a las cuales dejaban parte de la hacienda o, en su defecto, a hijos frutos de estas uniones (2018, 87).

No se trataba solo de franceses, sino también de alemanes. Para Ponce, al sur de Puerto Rico, José Antonio Belmonte ha investigado el caso de Ferdinand Overmann (Fernando Overman), mencionado antes (Belmonte 2023). Este comerciante y gran hacendado azucarero (dueño

³⁹ Ver también, para la Nueva España temprana, Valerio (2022).

de la hacienda La Constancia) vivió en concubinato con su esclava, Juana Escobar, y tenía una hija con ella. Overman le dio a Juana la libertad (manumisa) y le legó dinero y estatus en su testamentaria. Juana, como sabemos, se convirtió en dueña de tierras, estatus y esclavos (Belmonte 2023).

En el caso de Cuba tenemos también la extremadamente interesante biografía narrada de Reyita (Rubiera 1997). En lo empírico-especial, Reyita presenta muchas otras cosas, pero en general, y sobre todo en cuanto a la institución del matrimonio, confirma lo expuesto por Edwards. Respecto de grupos enteros de hombres de la población colonial, este fenómeno es bien conocido; cito solo a la historiadora francesa Frédérique Langué:

Es, por lo tanto, el tema de la igualdad legal, anhelada por la ‘pardocracia’ (término forjado por el Libertador Simón Bolívar) o sea por los pardos aventajados y “beneméritos”, dicho de otra forma, por la “élite de color” (un 40% de la población como mínimo), pronta además en alistarse en las milicias urbanas y en blanquearse para acceder a ciertos oficios –una limpieza de color que sigue el modelo discursivo, simbólico y social de la limpieza de sangre (2011, 221).

Ciertamente, este fenómeno del “olvido deseado” y del “no hablar” también tiene relación, por ejemplo, en Cuba, con el hecho de que los descendientes de exesclavas y exesclavos sean quienes hoy son denominados *black* o *people of color* (Piqueras 2019) en Estados Unidos. Sus antepasados fueron esclavos, y partir del siglo xx, ciudadanos cubanos, o migraron a Cuba desde otros territorios. Ellos, como en otras partes de las Américas hispánicas (no tanto en Brasil), se perciben como fundadores de la nación moderna y, claro, como ciudadanos de Cuba de mucho mayor antigüedad que los inmigrantes europeos llegados después de los tiempos de la respectiva esclavitud o hasta en el siglo xx. Además, conformaron y conforman la base de las clases trabajadoras, en las cuales se juntaron, más o menos a partir de 1870, los más pobres del colonialismo y de la esclavitud, así como gallegos y canarios “blancos” muy pobres, quienes muchas veces se casaron con mujeres negras o mulatas.

En Brasil, también debido a sus muy buenas investigaciones y publicaciones (y universidades), nadie puede “olvidar la esclavitud”. Como se mencionó líneas antes, el proceso de fundación de la “nación moderna” fue diferente. Pero lo de no poder “olvidar la esclavitud” está bien así. Brasil fue, durante mucho tiempo, una sociedad predominantemente costera con muchas partes muy diferentes (Slemian y Thibaud 2013). Recién a partir del siglo XIX tardío y en el siglo XX tomó, por decirlo de algún modo, la gigantesca “forma cartográfica” que conocemos hoy, primero como imperio, luego como república. En cuanto al concepto de *afro*, en Brasil es bastante parecido a Cuba; pero también diferente, debido a las guerras anticoloniales en Cuba, así como a las cifras, dimensiones y territorios. En Brasil hay más de cien denominaciones para diferentes grupos. Para los descendientes de esclavas y esclavos predominan *preto* y *negro*, que son, también en el uso popular, más bien peyorativos.

El nombre unificador más común y más neutral es *moreno* o *morena* (lo que conocemos para el caso cubano ya desde el siglo XVIII). *Afro*, *afrodescendiente* o *afro-brasileiro/afro-brasileira* es muy usado en movimientos negros, en textos gubernamentales o académicos de perspectiva culturalista (Röhrig 2005).⁴⁰ Para muchos, como también en el caso de Venezuela (ver más adelante) (García 1990, 1995; Ramos 2008)⁴¹, se trata de una importación discursiva de Cuba (Ortiz), de Estados Unidos o, aún más, internacional.⁴²

Todo esto tiene que ver, y aun en muchas otras esferas, con la aceptación de lo *africano* o *afro on the ground*, en las poblaciones masivas de exsociedades esclavistas, que poseen muchos exesclavos y exesclavas.

⁴⁰ Como se trata de un historiador hay también, claro, la diferenciación tanto en África como en Brasil.

⁴¹ Además las provincias de Caracas, Cartagena, Panamá, Portobelo y Cartago, así como muchas otras que no eran parte del Caribe insular y plantacionista, tenían sus especialidades sociorraciales. Ver Estaba (2022).

⁴² Para la dimensión histórica e historiográfica ver Röhrig y Zeuske (1998). Para la dimensión de hoy ver Nascimento y Fonseca (2013).

El mejor ejemplo de ello es Brasil y, tal vez, debido a que la mentalidad nacional es tan “blanca” y con otras dificultades, Argentina.

En muchas sociedades de América Latina, incluso entre sus intelectuales, existe tácitamente esa aceptación. Pero casi no existe de forma hablada, textual o publicada. En Haití, el uso de *afro* sería algo ridículo; en República Dominicana, es peligroso; en Surinam, entre los pueblos *maroons* (cimarrones), también lo es. Los cimarrones de Surinam desarrollaron su propia visión del mundo, su propia *Weltbild* (‘concepción del mundo’) formulada y publicada por Richard y Sally Price, sus portavoces académicos e intelectuales, en *Alabi's World* (R. Price 1990, [1979] 1996, 1981; R. Price y S. Price). Richard Price, desde esa perspectiva, ridiculiza incluso el concepto totalizador de *criollización* (R. Price 2006).

En Venezuela, *afro* es, más o menos como en Brasil, un importe discursivo-cultural, como ya se explicó (Sojo 1943; Ramos 2007).⁴³ De acuerdo con Frédérique Langue, es así debido, sobre todo, a la fuerza contracultural de los *llaneros* “libres”, de los “mulatos y pardos beneméritos” y de los cimarrones en sus cumbes y rochelas en las fronteras de los paisajes de plantaciones (Acosta 1984, 1996). Hay también un movimiento *afro*. En Colombia, dicho movimiento es un poco más fuerte (no por casualidad la base empírica del antropólogo histórico Peter Wade es Colombia, como también para los eminentes historiadores Alfonso Múnera [2005] y Adriana Maya [2005, 2010]), pero en esencia es lo mismo, aunque ambos países, Colombia y Venezuela, vistos desde sus centros urbanos más importantes, por mucho tiempo se asemejaron a México, Argentina, Chile y Uruguay en cuanto a la política de la memoria.

Tomás Fernández Robaina, especialista cubano en culturas e historia negras, escribió al respecto:

Colombia, [es] el país de mayor población afrodescendiente de habla castellana. La propia historia del negro colombiano es una de las más in-

⁴³ Juan Pablo Sojo estuvo en contacto con intelectuales de la africanía, entre ellos James George Frazer, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Fernando Ortiz, Maurice Delafosse y Raymundo Nina Rodríguez.

teresantes y ricas. Su lucha lo ha llevado a ser considerado constitucionalmente una minoría nacional, y demandar reivindicaciones sociales de mucha importancia. Recientemente pude apreciar durante la Semana de la Afrocolombianidad, los avances logrados, y entre ellos destaco la creación de cátedras, departamentos y programas de estudios afrocolombianos . . . llamé la atención sobre lo que había acontecido en los Estados Unidos, ya que en un principio los departamentos y centros de Black Studies, y de los African-American Studies se ocupaban únicamente de la historia del negro estadounidense, por lo tanto, me parece muy conveniente estudiar al negro colombiano, pero debe tenerse presente que en todos nuestros países hay población negra, y que ella tiene, por lo general, un origen común: la trata negrera y el sistema esclavista impuesto a los africanos por las potencias coloniales (2014, 124).

En Cuba, donde un tal Veitia y luego Ortiz, como sabemos, lo inventaron, pocos intelectuales utilizan el neologismo *afro*, pero sí cada vez más y más artistas (tanto pintores como músicos o de otras artes) y algunos activistas. Sin embargo, muchos intelectuales y artistas muy importantes no lo utilizan, y pienso que nunca lo van a utilizar.

En cuanto a quienes no lo han utilizado en la historia de la emancipación en Cuba, podemos mencionar en especial a la poderosa figura de la intelectualidad cubana “de color”, Juan Gualberto Gómez Ferrer. Él reunió a todas las organizaciones “de color”, como cabildos, cofradías, sociedades, asociaciones, fraternidades, hermandades, iglesias, en el Directorio de la Sociedades de Raza de Color. Este directorio, con *raza de color* en el nombre, se estableció en La Habana en 1887. Trató de unir a todas las sociedades de color y negras, a excepción de los *ñáñigos* (abakuás), para trabajar por la concesión de derechos por parte del gobierno colonial. Surgió así un movimiento “de color” por los derechos civiles y el sufragio (que ya existía en el censo para hombres con dinero desde 1879). En 1891, Juan Gualberto Gómez fue elegido presidente del Directorio y, bajo su liderazgo, este tuvo tanta influencia que pudo exigir al Estado colonial español que retirara de los textos y formularios oficiales y de los documentos legales la denominación abiertamente racista

moreno/a o *pardo/a* antes del apellido civil (por ejemplo, Juan *moreno* Gómez o María *parda* González) (Zeuske 2002a, 2002b, 2011, 2013, 2014). En 1893, el movimiento logró un gran éxito con la prohibición de estas denominaciones discriminatorias. Ahora también había que dirigirse a los antiguos esclavos utilizando la antigua fórmula distintiva castellana *don* o *doña*. Por otro lado, por la integración nacional de blancos y negros, Juan Gualberto Gómez también se distanciaba claramente de los “negros de Haití”, de los habitantes de África y de la esclavitud, tanto en África como en las Américas y Cuba (Schmieder 2018). Muchos periódicos dirigidos a quienes eran llamados “negros” o “de color” hicieron lo mismo. José Martí instó a Gómez a declarar la guerra a España en nombre de la Cuba independiente en febrero de 1895.

Asimismo, no podemos olvidar a la figura no menos poderosa del importantísimo poeta negro Nicolás Guillén. Y a muchos cantantes. Es preciso mencionar también al historiador Walterio Carbonell (1961), quien escribe *africanos* o *africanas*, pero nunca *afro*⁴⁴; al intelectual integral Fernando Martínez Heredia, al ya mencionado Tomás Fernández Robaina; o la eminente escritora y socióloga de la memoria Zuleica Romay Guerra.

Nicolás Guillén, quien era muy consciente de la posición social y de clase de “los negros” en Cuba y en el Caribe, manifestó su inconformidad con el concepto de *afro*, como observamos en su poema “El apellido. Elegía familiar”:

¿No tengo acaso
 un abuelo nocturno
 con una gran marca negra
 (más negra todavía que la piel),
 una gran marca hecha de un latigazo?
 ¿No tengo pues
 un abuelo mandinga, congo, dahomeyano?
 ¿Cómo se llama? ¿Oh, sí, decídmelo!

⁴⁴ Sobre el destino de Carbonell, que conocían muchos de los que trabajaban en la Biblioteca Nacional de Cuba cuando él aún vivía, ver Fernández (2012, 2022).

¿Andrés? ¿Francisco? ¿Amable?
¿Cómo decís Andrés en congo?
¿Cómo habéis dicho siempre
Francisco en dahomeyano?
En mandinga, ¿cómo se dice Amable?
¿O no? ¿Eran, pues, otros nombres?
¡El apellido, entonces!
(Guillén 1977, 107).

Me gusta mucho lo que Zuleica Romay dice al respecto en su libro *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*:

También comienza a resultar ambiguo el empleo del neologismo afro-cubano, término socializado por Fernando Ortiz desde la publicación de su primera obra, en la que utilizó un prefijo instituido por la antropología de matriz europea para destacar nuevas cualidades del ser nacional, surgidas de la reelaboración de la herencia africana. El término, adoptado como sustantivo en 1847 por Antonio de Veitía para designar a los criollos de origen africano, fue incorporando significados a medida que avanzaba el proceso de gestación de la nación cubana. Y se convirtió en adjetivo cuando los afrocubanos dejaron de existir en el imaginario social para convertirse en cubanos negros, de modo que hoy todo el mundo entiende de qué se trata cuando se habla de religiones, cultura o cocina afrocubanas; pero [...] la mayoría de los negros de las diferentes clases sociales no se consideraban, ni se consideran, ‘afrocubanos’ (2014, 175-176).

La construcción de lo afrocubano, y de forma más general de lo *afro*, se da sobre todo en la escuela de Ortiz, en especial con Lydia Cabrera (1899-1991) y Rómulo Lachatañeré (1909-1952) (Rodríguez-Mangual 2004).

El final de la última frase en la cita de Zuleica Romay es una cita del libro *Identidad afrocubana, cultura y nacionalidad*, de Tomás Fernández Robaina (2019). Robaina mismo casi siempre habla de “negros” y del afrocubanismo como uno de los movimientos culturales y políticos actuales (que empezó entre literatos y artistas, importado desde el “africanismo” de

Francia). Se basa en el “mulato” Antonio Maceo (blanqueado por la nación para declararlo héroe), en su hermano, en los líderes militares, y en el caso del Antonio Maceo también político, en las guerras de independencia, así como en el grupo de famosos generales negros de la guerra de independencia entre 1895 y 1898 (Jesús Rabí, Agustín Cebreco, Juan Eligio Ducasse, Quintín Banderas, Pedro Díaz, Prudencio Martínez) o en los líderes del movimiento obrero de Cuba (Blas Roca, Lázaro Peña, Jesús Menéndez), o en muchos otros intelectuales como Martín Morúa Delgado.

José Antonio Figueroa, en su notable libro sobre “negros republicanos”, partiendo de la llamada “Guerrita del 12”, habla de “negros”; al igual que Alejandro Fernández en su libro sobre la prensa en Cuba y el debate racial (Figueroa 2022; A. Fernández 2014). Mi figura preferida en la historia y en la memoria histórica de Cuba y de resistencia contra la esclavitud en general, Esteban Montejo, el Cimarrón, habla de esclavizados, de “negros” y de África; casi no habla de sí mismo como “cubano”. Por último, de entre estas figuras ilustres de la historia de Cuba, quiero mencionar a Ricardo Batrell, el más radical, y como Montejo, no elitista, de los que hablan de “negros”. Ni a él ni a ninguno de los mencionados se les hubiera ocurrido hablar de *afro* (Batrell 2010).

Aunque no creo que el concepto de *afro* tenga jamás un papel muy importante para poblaciones con un porcentaje importante de “negros”, exesclavos y sus descendientes en Iberoamérica, sí tiene una función *muy* deseada. Por ejemplo, en trabajos artísticos, como los del grupo Queloide, o en los trabajos de historiadoras de color, tales como el importante libro titulado *Afrocubanas*, o en los trabajos del sociólogo histórico Agustín Laó-Montes para todas las Américas (2011), así como en muchos trabajos lingüísticos-religiosos, *afro* desempeña un papel importante para llamar la atención sobre la necesidad de trabajar y luchar contra el racismo en concreto y científicamente, también en sociedades que se están reinventando (Hall 2022) como sociedades de mercado en este periodo actual de neocolonialismo global del “norte” (Wade 2008, 2009, 2010; De la Fuente y Andrews 2018).

Conclusión

Hasta más o menos 1990, la denominación y la autodenominación de descendientes de esclavizadas y esclavizados llevados de África a las Américas, pasando por el Atlántico, era generalmente “negras” o “negros” y, en especial, el nombre de la respectiva “nación”. En algunas partes, “negras” o “negros” todavía sigue siendo la denominación común (por ejemplo, en Venezuela, Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Haití, Surinam) (Pérez, Ugueto-Ponce y Estraño, 2009, 268, n. 1). En la población de esos territorios va a quedarse así.

El concepto y la palabra *afro* es histórica y relativamente joven, con alguna raíz textual en el siglo XIX. En combinación con la historia de las Américas, y sobre todo de las Américas ibéricas, es decir, explícitamente con Brasil y América Latina (que muchos en Brasil ven solo como la América exespañola), las diferentes historias de grandes regiones (México y Centroamérica, Perú/Bolivia, el Cono Sur), incluso en sus historias nacionales y, dentro ellas, regionales, locales o urbanas, constituye un concepto funcionalmente muy útil y necesario a nivel político y cultural (Whitten y De Friedemann 1974; Andrews 2007; Restrepo y Rojas 2008; Ramírez 2021). No resulta tan útil en combinación con la historia global de las esclavitudes. Lo mismo es aplicable para la antropología histórica en larga perspectiva.

Si es que fuera realmente útil (y utilizado por los individuos) en la microhistoria de *life histories* de personas negras y de color concretas, es algo que queda por investigar. Hay algunos resultados positivos (De la Serna, Ebergenyi y Chacón 2012; Lefèvre y Mvengou 2016).⁴⁵ Desde una

⁴⁵ Para un público mayor ver también Velázquez e Iturralde (2012).

perspectiva crítica (como en toda ciencia), no se puede pasar por alto cierta distancia, sobre todo de personas clasificadas como “afrodescendientes” por parte de intelectuales, artistas y activistas que quieren integrarse a la cultura científica de los Estados dentro del marco conceptual y funcional de *afro*, pero no tanto a su historia. También es un problema a nivel de la transculturación (*creolización*): ¿la hubo dentro del marco de la nación? (Wade 2008). ¿Y ahora, por la llamada “globalización”, hay una reafricanización?

Existen otros aspectos importantes para el debate. En calidad de concepto, *afro* surge a comienzos del siglo xx como algo bastante peyorativo y racista, inventado por un esclavista (Veitía o Beitia) y, luego, como “hampa afro-cubana” (De la Fuente y Andrews 2018). En su sentido científicamente útil y positivo de “Afrolatinoamérica” (usado por politólogos franceses a partir de los años 1978-1980 [Andrews 2007]) no surgió, como *afro* tampoco, desde dentro de las comunidades. Esto es relativo, por la falta de investigaciones de historia oral (Ramos [1976] 1988, 1985, 2001, 2003; Pérez y Stubbs 2000; García 1992, 2005; Mendoza, Ramos, Vannini de Gerulewicz et al. 2007).

Hasta dónde va a llegar la *afro(re)transculturación* dentro del marco de las políticas de identidad es algo que nadie puede predecir. Pero cada historia de la esclavitud es, en gran medida, una historia de la opresión, una historia de asimetrías extremas de dependencia y de explotación, es decir, claramente social, económico-estructural y política. Y también es una historia de denominaciones desde afuera. Dentro de una historia de explotados y subalternos (no me gusta mucho la palabra, pero la uso en honor a Gramsci), exactamente por sus posibles desarrollos culturales e identitarios, le falta la perspectiva histórica sobre su propia historia y la de las “otras esclavitudes” (sobre todo las informales, como Andrés Reséndez y otros lo han estado estudiando [Aje y Armstrong 2020]).

La última dimensión crítica de este ensayo es la más complicada y, en mi opinión, delicada y grave. Después de haber utilizado el concepto de *afro* para América Latina, Cuba y Venezuela desde 1997 (ver Apéndice en esta obra), me di cuenta de cuán poco lo había pensado, hasta más o

menos 2015, en sus dimensiones A (África) y A (Atlántico), pero cuánto en relación con las Américas, sobre todo para Cuba, República Dominicana, Haití, Venezuela, Colombia, las Guayanas y Brasil.⁴⁶ Así fue como empecé a escribir la historia global de las esclavitudes. Con la perspectiva global-atlántica, surgida del trabajo en la historia global, llegué a la conclusión de que en la realidad de la esclavitud y de la trata de esclavos en África (especialmente allí, por lo fundamental que era el “capital de cuerpos humanos”), y en el Atlántico, es decir, en la gente esclavizada de África y los esclavizadores de África (en sus denominaciones históricas) como base de la forma simbólica del neologismo *afro*, el concepto tiene que afrontar el hecho de que las élites en África, como lo describí antes, forman una parte básica de la dimensión histórica del concepto, puesto que en algunos casos eran también esclavizadores esclavizados. Y en el Atlántico, muchos afrocriollos (*criollos del Atlántico* [Zeuske 2015]) e incluso esclavos negros formaron parte del gran grupo de traficantes de esclavos y sus auxiliares. Estos últimos también incluyen marineros y tripulaciones de los barcos esclavistas (Rodrigues 2009).

De forma cuantitativamente reducida en ese sentido, algunos individuos abarcan el concepto de *afro* también en la tercera A, la de las Américas. Nos referimos tanto a hombres como a mujeres negras y de color, que hoy se designan como *afro*, que fueron propietarios de esclavos *afro* (Hevia 2011, 2016; Lucero 2016) muy activos en la trata en el Atlántico⁴⁷, en las Américas ibéricas y el Caribe. Muchas *negras*, *mulatas* y *pardas* (utilizo a propósito la jerga colonial), es decir, exesclavas, se ocupaban como *morenas horras* de la venta final a personas en algo así como una clientela de grandes negreros (Zeuske y Sanz 2021). Si se dio así en Cuba, donde, como demuestran algunos ejemplos significativos, había muchos *carabalíes* entre ellas,⁴⁸ sería necesario investigarlo dentro del marco de

⁴⁶ Ver la dimensión latinoamericana, Wade (2000).

⁴⁷ El más conocido Reis, Gomes, Carvalho et al. (2010); ver también Rodrigues (2005); Bailey (2006); Teubner (2019, 2021).

⁴⁸ El historiador Ugo Nwokeji explica que en la cultura igbo la competencia de individuos, no tanto de grupos o estratos jerárquicos, desempeñaba un gran papel. Ver Nwokeji (2008); también (para *pardos*, *ladinos* y *mulatos*) Estaba (2022).

las investigaciones especializadas como las de CALAS, y también para lugares como Caracas, Venezuela; Cartagena, Colombia; Veracruz, Jalapa o Acapulco, México; Buenos Aires, Argentina; Montevideo, Uruguay; o Valparaíso, Chile, sin mencionar los casos en Brasil.

Bibliografía

Archivos

- ANC. Archivo Nacional de Cuba. Comisión Militar (CM), leg. 23, no. 1 (2 Tomos): Contra los morenos, Cap.n Leon Monzon, Sub.tes José del Monte del Pino, Pilar Borrego, y Ambrosio Noriega, Sarg.to José Florencio Daván, José Andrade, José Felipe Cabrera, Agustín Toledo, Margarito Blanco, Tomas Peñalver, Eusebio de Mora, Serapio Villa, Gabriel Rodríguez Padrón, Regino Abad, Bartolomé Villena, Tadeo Abrantes, José Nemesio Jaramillo y los profugos Franco Valdes Nogares, y Franco Valdivia, acusados de haberse reunido clandestinamente con el fin de trastornar el orden publico (1839), 1ª Pieza (Tomo 1).
- ANC. Archivo Nacional de Cuba. “Papeles aprehendidos á los 7. Negros q.e expresa el anterior oficio” [July 1839], en Comisión Militar (CM), leg. 23, no. 1 (2 vols.): Contra los morenos... (1839), f. 11r-17v, f. 16r.
- ANC. Archivo Nacional de Cuba. “Papeles cogidos a Margarito Blanco”, en Comisión Militar (CM), leg. 23, no. 1 (2 vols.): Contra los morenos... (1839), f. 36r-47v, p. 37r.
- ANC. Archivo Nacional de Cuba. Escribanía de Gobierno, leg. 864, exp. 9, f. 145v-f. 151v.
- ANC. Archivo Nacional de Cuba. Escribanía de Gobierno, leg. 864, exp. 9, f. 195r-196v. *Tipos y costumbres de la isla de Cuba: colección de artículos / por los mejores autores de este género*; obra ilustrada por Victor Patricio de Landaluze, fototipia Taveira, Habana: Miguel de Villa, 1881. <https://repositoriodigital.ohc.cu/download/files/original/a1ffe7ae54f4f9141eea73628680cfe7532f1f39.pdf>.

Literatura

- ACOSTA, MIGUEL. 1996. "Life in a Venezuelan Cumbe". En *Maroon Societies. Rebel Slave Communities in the Americas*, 64-73. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ACOSTA, MIGUEL. 1984. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Valencia: Vaidell Hermanos.
- ADELMAN, JEREMY. 2006. "The Slave Hinterlands of South America". En *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*, 58-64. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- AGUIRRE, GONZALO. 1972. *La población negra de México 1510-1810: Estudio etnohistórico*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- AGUIRRE, GONZALO. 2005. "La presencia del negro en México". *Revista del CESA-LA*, núm. 7, 351-367. <https://www.redalyc.org/pdf/2433/243320976020.pdf>.
- AJE, LAWRENCE y Catherine Armstrong, eds. 2020. *The Many Faces of Slavery: New Perspectives on Slave Ownership and Experiences in the Americas*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- ALONSO, ISMAEL. 2018. "Surgimiento y desarrollo de la economía de plantación (1803-1842)". En *Historia de Guantánamo 1494-1898*, 43-106. Guantánamo: Editorial El Mar y la Montaña.
- ANDERSON, MICHELLE y Walter Rucker. 2010. "Acculturation". En *Encyclopedia of African American History*, editado por Leslie Alexander y Walter Rucker, 9-10. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- ANDRÉS-GALLEGO, JOSÉ. 2011. "El Bicentenario de algo que sucedió entre España y la China con el centro en América". En *Las independencias de Iberoamérica*, editado por Tomás Straka, Agustín Sánchez y Michael Zeuske, 19-68. Caracas: Fundación Polar/UCAB/KAS/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- ANDREWS, GEORGE. 1991. *Blacks and whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ANDREWS, GEORGE. 2004. *Afro-Latin America, 1800-2000*. Nueva York: Oxford University Press.
- ANDREWS, GEORGE. 2007. "Introducción". En *Afro-Latinoamérica 1800-2000*, 17-27. Madrid; Frankfurt; Main: Iberoamericana/Vervuert.

- ANDREWS, GEORGE. 2007. "1800". En *Afro-Latinoamérica 1800-2000*, 29-94. Madrid; Frankfurt; Main: Iberoamericana/Vervuert.
- ARANZADI, JUAN y Gonzalo Álvarez, coords. 2020. *Guinea Ecuatorial (des)conocida (Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente)*. 2 vols. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia/Centro de Estudios Afro-Hispánicos.
- ARRELUCEA, MARIBEL y Jesús A. Cosamalón. 2015. *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX*. Lima: Ministerio de Cultura.
- BAILEY, ANNE. 2006. *African Voices of the Atlantic Slave trade: beyond the Silence and the Shame*. Boston: Beacon Press.
- BARCIA, MARÍA DEL CARMEN. 2003. *La otra familia: parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- BARCIA, MARÍA DEL CARMEN. 2009a. *Capas populares y modernidad en Cuba (1878-1930)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- BARCIA, MARÍA DEL CARMEN. 2009b. *Los ilustres apellidos: negros en La Habana colonial*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- BATRELL, RICARDO. 2010. *A Black Soldier's Story: The Narrative of Ricardo Battrell and the Cuban War of Independence*, editado y traducido por Mark A. Sanders. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BECKERT, SVEN. 2014. *Empire of Cotton. A Global History*. Nueva York: Vintage Books.
- BELLAGAMBA, ALICE; Sandra Greene y Martin Klein, eds. 2013. *African Voices on Slavery and the Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BELMONTE, JOSÉ LUIS. 2023. "La vida improbable de Juana Escobar. Esclavitud, intimidad y libertad en Ponce, Puerto Rico, 1815-1830". *Anuario de Estudios Americanos* 80, núm. 2: 657-686.
- BENNETT, HERMAN. 2003. *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- BENNETT, HERMAN. 2018. *African Kings and Black Slaves: Sovereignty and Dispossession in the Early Modern Atlantic*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

- BORUCKI, ALEX. 2013. "Shipmate Networks and Black Identities in the Marriage Files of Montevideo, 1768-1803". *Hispanic American Historical Review* 93, núm. 2 (mayo): 205-238.
- BORUCKI, ALEX. 2017. *De compañeros de barco a camaradas de armas. Identidades negras en el Río de la Plata, 1760-1860*. Buenos Aires: Prometeo.
- BRANDON, GEORGE. 1993. *Santería from Africa to the New World. The Dead Sell Memories*. Bloomington: Indiana University Press.
- BRITO, FEDERICO. 1971-1987. *Historia económica y social de Venezuela. Una estructura para su estudio*. 6 vols. Caracas: Universidad Central de Venezuela/Ediciones de la Biblioteca.
- BRITO, FEDERICO. 1985. *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- BROWN, VINCENT. 2008. *The Reaper's Garden: Death and Power in the World of Atlantic Slavery*. Cambridge: Harvard University Press.
- BRYANT, SHERWIN, Rachel O'Toole y Ben Vinson III, eds. 2012. *Africans to Spanish America. Expanding the Diaspora*, Bloomington: University of Illinois Press.
- BURNARD, TREVOR y John Garrigus. 2016. *The Plantation Machine: Atlantic Capitalism in French Saint-Domingue and British Jamaica*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- BUSCAGLIA, JOSÉ. 2003. *Undoing Empire, Race and Nation in the Mulatto Caribbean*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CALDEIRA, ARLINDO. 2002. "A escravatura africana vista da América: Alonso de Sandoval e o tráfico de escravos em Angola no início do século XVII". *Africana Studia: Revista Internacional de Estudos Africanos*, núm. 5: 47-74.
- CALDEIRA, ARLINDO. 2006. "Uma ilha quase desconhecida. Notas para a história de Ano Bom". *Studia Africana* 17 (octubre): 99-109.
- CALDEIRA, ARLINDO. 2011. "Learning the Ropes in the Tropics: Slavery and the Plantation System on the Island of São Tomé". *African Economic History* 39: 35-71.
- CALDEIRA, ARLINDO. 2013a. *Escravos e Traficantes no Império Português: O Comércio Negro Português no Atlântico Durante Os Séculos xv a xx*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- CALDEIRA, ARLINDO. 2013b. "Aprender os Trópicos: Plantações e trabalho escravo na ilha de São Tomé". En *Para a história da escravatura insular nos sé-*

- culos xv a XIX*, coordinado por Margarida Vaz do Rego, Rute Dias y Susana Serpa, 25-54. Lisboa: CHAM.
- CALDEIRA, ARLINDO. 2014. "Formação de uma cidade afro-atlântica: Luanda no século XVII". *Revista Tempo, Espaço, Linguagem* 5, núm. 3 (septiembre-diciembre): 12-39.
- CALDEIRA, ARLINDO. 2015. "Angola and the Seventeenth-Century South Atlantic Slave Trade". En *Networks and Trans-Cultural Exchange: Slave Trading in the South Atlantic, 1590-1867*, editado por David Richardson y Filipa Ribeiro da Silva, 101-142. Leiden: Brill.
- CAMACHO, JORGE. 2021. *Representaciones del mal: brujos y ñañigos en Cuba*. Oxford: University of Mississippi.
- CAMERON, CATHERINE. 2008. "Captives in Prehistory: Agents of Social Change". En *Invisible Citizens: Captives and Their Consequences*, editado por Catherine Cameron, 1-24. Salt Lake City: University of Utah Press.
- CAMERON, CATHERINE. 2013. "How People Moved among Ancient Societies: Broadening the View". *American Anthropologist* 115, núm. 2 (junio): 218-231.
- CAMERON, CATHERINE. 2016. "Captive Taking in Global Perspective". En *Captives: How Stolen People Changed the World*, 19-42. Lincoln; Londres: University of Nebraska Press.
- CAMERON, CATHERINE. 2018. "The Nature of Slavery in Small-Scale Societies". En *What is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*, editado por Noel Lenski y Catherine Cameron, 151-168, con la asistencia de Joshua Fincher. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, JORGE. 2017. "The Atlantic Paradigm Matures". En *The Atlantic in Global History 1500-2000*, editado por Jorge Cañizares-Esguerra y Erik Seeman, XXIV-XXX. Londres: Routledge.
- CAPELA, JOSÉ. 2002. "O Império escravista". *Africana Studia, Revista Internacional de Estudios Africanos*, núm. 5: 7-25.
- CARBONELL, WALTERIO. 1961. *Crítica: cómo surgió la cultura nacional*. La Habana: Ediciones Yaka.
- CARRERO, RICAURTE. 2011. "Los blancos en la sociedad colonial venezolana: Representaciones sociales e ideología". *Revista Paradigma* xxxii, núm. 2 (diciembre): 107-123.

- CHILDS, MATT. 2022. "Writing the religious history of the enslaved in the Atlantic World". En *Writing the History of Slavery*, editado por David Dodgington y Enrico Dal Lago, 189-225. Londres: Bloomsbury Academic.
- CHRISTOPHER, EMMA. 2006. *Slave Ship Sailors and Their Captive Cargoes, 1730-1807*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLE, GIBRIL. 2013. *The Krio of West Africa. Islam, Culture, Creolization, and Colonialism in Nineteenth Century*. Athens: Ohio University Press.
- CONERMANN, STEPHAN y Michael Zeuske, eds. 2020. "The Slavery/Capitalism Debate Global. From 'Capitalism and Slavery' to Slavery as Capitalism". *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und Vergleichende Gesellschaftsforschung* 30, 5/6.
- CORONIL, FERNANDO. 1995. "Transculturation and the Politics of Theory. Countering the Center, Cuban Counterpoint" [introducción]. En *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, IX-LVI. Durham: Duke University Press.
- CWIK, CHRISTIAN. 2007. "Neuchristen und Sepharden als cultural broker im karibischen Raum (1500-1700)". *Zeitschrift für Weltgeschichte. Interdisziplinäre Perspektiven* 8, núm. 2 (otoño): 153-175.
- CWIK, CHRISTIAN. 2010. "Atlantische Netzwerke: Neuchristen und Juden als Lançados und Tangomaos". En *Atlantik. Sozial- und Kulturgeschichte in der Neuzeit*, editado por Ulrike Schmieder y Hans-Heinrich Nolte, 66-85. Wien: Promedia.
- DARMANGEAT, CHRISTOPHE. 2016. "Alain Testart (1945-2013): An Evolutionist in the Land of the Anthropologists". *Historical Materialism* 24, núm. 1: 71-89.
- DARMANGEAT, CHRISTOPHE. 2017. "La pirogue et le grenier. Les déterminants techno-économiques du passage aux paiements/ The granary and the canoe. The techno-economic determinants of the transition to payments". *Artefact* 6, 133-151. <https://journals.openedition.org/artefact/860>.
- DARMANGEAT, CHRISTOPHE. 2018a. "Le 'surplus' et la stratification socioéconomique. Une causalité au-dessus de tout soupçon". *Bulletin de la Société préhistorique française* 115, núm. 1 (enero-marzo): 53-70.
- DARMANGEAT, CHRISTOPHE. 2018b. "Paiements, esclavage et exploitation: éléments d'un triptyque". *Cahiers d'Économie Politique* 75, núm. 2: 227-253.
- DE LA FUENTE, ALEJANDRO y George Andrews. 2018. "Los estudios afrolatinoamericanos, un nuevo campo". En *Estudios afrolatinoamericanos: una in-*

- troducción*, editado por Alejandro de la Fuente y George Andrews, 11-37. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Massachussets: Afro Latin American Researcher Institute/Harvard University.
- DE LA SERNA, JUAN, Ingrid Ebergenyi y Gina Chacón. 2012. “El rostro de una región. Los descendientes de africanos en la Costa Chica”. En *Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca*, coordinado por Luz María Espinoza y Juan Manuel de la Serna, 197-217. México: Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán/Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- DEMOULE, JEAN-PAUL. 2021. “Préhistoires de l’esclavage”. En *Les Mondes de l’esclavage: une histoire comparée*, dirigido por Paulin Isnard, coordinado por Benedetta Rossi y Cécile Vidal, con la colaboración de Claude Chevalyre, traducido por Souad Degachi y Solange Lebourge, 25-32. París: Seuil.
- DE SANDOVAL, ALONSO. [1647] 1956. *De Instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- DE SANDOVAL, ALONSO. 1647. *Tomo primero De instauranda aethiopum salute: Historia de Aethiopia, naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres, ritos y cathecismo evangelico de todos los aethiopes ... : dividida en dos tomos ... / por el Pe. Alonso de Sandoval de la Compañia de Iesus ...* Madrid: por Alonso de Paredes. http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=B20165997&idioma=o.
- DE SANDOVAL, ALONSO. 1956. “Cap. 18. De las armazones de estos negros”. En *De Instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, 105-110. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- DE SANDOVAL, ALONSO. 1956. “De una descripción de las castas y naciones de negros, que hemos referido desde la isla de Cabo Verde hasta el reino de Angola, que son las que ordinariamente se rescatan, y de las señales para conocerlas. Capítulo XVI”. En *De Instauranda aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*, 90-97. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- DE SANDOVAL, ALONSO. 1987. “De la esclavitud de estos negros de Guinea y demas puertos hablando en general”. En *Un tratado sobre la esclavitud*, introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial.

- DEWULF, JEROEN. 2018. "From the Calendas to the Calenda: On the Afro-Iberian Substratum in Black Performance Culture in the Americas". *Journal of American Folklore* 131, núm. 519 (invierno): 3-29.
- DEWULF, JEROEN. 2021. "Rethinking the Historical Development of Caribbean Performance Culture from an Afro-Iberian Perspective". *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* 95, núms. 3-4 (octubre): 223-253.
- DEWULF, JEROEN. 2022. *Afro-Atlantic Catholics. America's First Black Christians*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- DEWULF, JEROEN. 2023. "Why Rara burns Judas during lent: Rethinking the Origins of Catholic Elements in Haitian Culture from an Afro-Iberian Perspective". *The Americas* 80, núm. 1 (enero): 33-68.
- DIAKITÉ, TIDIANE. 2008. *La traite des Noirs et ses acteurs africaines du xve au xixe siècle*. París: Éditions Berg International.
- EDWARDS, DENISE. 2020. *Hiding in Plain Sight: Black Women, the Law, and the Making of a White Argentine Republic*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- ESPINOSA, LUZ y Juan Manuel De La Serna, coords. 2012. *Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca*. México, DF: UNAM/Plaza y Valdés.
- ESTABA, RORAIMA. 2022. "Esclavitud y origen africano: Ideología y control social de las gentes de color en el circumcaribe hispano". En *Color, raza y racialización en América y el Caribe*, editado por Consuelo Naranjo y Miguel Ángel Puig-Samper, 199-218. Madrid: Catarata.
- ESTRADE, PAUL. 1994. "Observaciones a don Manuel Alvar y demás académicos sobre el uso legítimo del concepto 'América Latina'". *Rábida*, núm. 13: 79-82.
- FERNÁNDEZ, ALEJANDRO. 2014. *Páginas en conflicto: debate racial en la prensa cubana (1912-1930)*. La Habana: Editorial UH.
- FERNÁNDEZ, MARGERITE y Lizabeth Paravisini-Olmos. 2003. "Espiritismo. Creole Spiritism in Cuba, Puerto Rico, and the United States". En *Creole Religions of the Caribbean. An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, 171-210. Nueva York; Londres: New York University Press.
- FERNÁNDEZ, TOMÁS. 2012. "Walterio Carbonell (1924-2008)". En *El negro en Cuba. Colonia, república, revolución*, 96-104. La Habana: Ediciones Cubanas/Artex.
- FERNÁNDEZ, TOMÁS. 2014. "La batalla contra el racismo en la Cuba de hoy". *América sin nombre*, núm. 19: 121-125. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/45939/1/America-Sin-Nombre_19_14.pdf.

- FERNÁNDEZ, TOMÁS. 2019. "El término 'afrocubano': una contribución olvidada de Fernando Ortiz". En *Identidad afrocubana, cultura y nacionalidad*, 73-102. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- FERNÁNDEZ, TOMÁS. 2022. "For My Teacher, Walterio Carbonell". *Zanj: The Journal of Critical Global South Studies* 4, núm. 1 (noviembre): 21-26.
- FERRER, ADA. 2014. *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution*. Nueva York: Cambridge University Press.
- FIGUEROA, JOSÉ ANTONIO. 2022. "Los Abakuá: criminalidad y asociacionismo negro". En *Republicanos negros: guerras por la igualdad, racismo y relativismo cultural*, 149-164. Bogotá: Crítica.
- FRACCHIA, CARMEN. 2007. "Constructing the Black Slave in Spanish Golden Age Painting". En *Others and Outcasts in Early Modern Europe: Picturing the Social Margins*, editado por Tom Nichols, 179-195. Hampshire: Ashgate.
- FREY, SYLVIA. 2011. "Remembered Pasts. African Atlantic religions". En *The Routledge History of Slavery*, editado por Gad Heuman y Trevor Burnard, 153-186. Londres; Nueva York: Routledge.
- GARCÍA, JESÚS. 1990. *África en Venezuela*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- GARCÍA, JESÚS [CHUCHO]. 1992. *Afroamericano soy*. Caracas.
- GARCÍA, JESÚS [CHUCHO]. 1995. *La diáspora de los kongos en las Américas y los Caribes*. Caracas: Fundación Afroamérica/CONAC/Unesco.
- GARCIA, JESÚS [CHUCHO]. 2005. "Encuentro y desencuentros de los 'saberes' en torno a la africanía 'latinoamericana'". En *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Daniel Mato, 359-377. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- GARCILASO DE LA VEGA. 1609. *Comentarios Reales*. Lisboa.
- GEGGUS, DAVID. 2001. *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia: University of South Carolina Press.
- GEGGUS, DAVID. 2002. *Haitian Revolutionary Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- GEGGUS, DAVID. 2017. "Slavery and the Haitian Revolution". En *Cambridge World History of Slavery*, editado por David Eltis, Stanley L. Engerman, Seymour Drescher y David Richardson. Vol. 4, 321-343. Nueva York: Cambridge University Press.

- GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. 2005. *A hidra e os pântanos. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)*. São Paulo: polis/Editora UNESP.
- GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. 2011. "Africanos, 'naciones' y cofradías en Río de Janeiro, siglos XVIII y XIX". *Boletín Americanista* LXI, 2, núm. 63: 167-188.
- GONZALEZ-RIPOLL, MARÍA DOLORES, Consuelo Naranjo, Ada Ferrer, Gloria Garcia y Josef Opatrný, eds. 2005. *El rumor de Haiti en Cuba. Temor, raza y rebeldía, 1789-1844*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, ALFREDO y Marisa Ruiz Gálvez. 2016. "House Societies in the Ancient Mediterranean (2000-500 BC)". *Journal of World Prehistory* 29, núm. 4: 383-437.
- GRAUBART, KAREN. 2009. "The Creolization of the New World: Local Forms of Identification in Urban Colonial Peru, 1560-1640". *Hispanic American Historical Review* 89, núm. 3: 471-499.
- GRAUBART, KAREN. 2013. "Los lazos que unen. Dueñas de esclavos negros, Lima, ss. XVI-XVII". *Revista Nueva Corónica*, núm. 2: 625-640.
- GREEN, TOBIAS. 2006. "Fear and Atlantic history. Some observations derived from Cape Verde Islands and the African Atlantic". *Atlantic Studies* 3, núm. 1 (abril): 25-42.
- GREEN, TOBIAS. 2011. "Building Slavery in the Atlantic World: Atlantic Connections and the Changing Institution of Slavery in Cabo Verde, Fifteenth-Sixteenth Centuries". *Slavery and Abolition* 32, núm. 2: 227-245.
- GREEN, TOBIAS. 2012a. *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GREEN, TOBIAS, ed. 2012b. *Brokers of Change: Atlantic commerce and cultures in precolonial Western Africa*. Londres: British Academy/Oxford University Press.
- GREEN, TOBIAS. s.f. "Os Cristãos-Novos e a Crioulização em Cabo Verde e nos Rios da Guiné, Séculos XVI-XVII" (22 de septiembre de 2017). <http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=13327>.
- GRONENBORN, DETLEF. 2001. "Zum (möglichen) Nachweis von Sklaven/Unfreien in prähistorischen Gesellschaften Mitteleuropas". *Ethnologisch-Archäologische Zeitschrift* 42, núm. 1: 1-42.

- GRONENBORN, DETLEF. 2014. "Häuptlinge und Sklaven? Anfänge gesellschaftlicher Differenzierung". En *Vom Jäger und Sammler zum Bauern: Die Neolithische Revolution*, editado por Detlef Gronenborn y Thomas Terberger, 39-47. Darmstadt: Theiss.
- GUANCHE [PÉREZ], JESÚS. 2009. *Africanía y etnicidad en Cuba (Los componentes étnicos africanos y sus múltiples denominaciones)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- GUILLÉN, NICOLÁS. "El apellido" [1948-1958]. 1977. En *Elegías*. La Habana: Editorial UNEAC. <https://www.poeticous.com/guillen/el-apellido?locale=es>.
- GUNSENHEIMER, ANTJE. 2017. "Doña Marinas Schwestern und Brüder. Sklaverei in der aztekischen Gesellschaft". *Dhau. Jahrbuch für außereuropäische Geschichte* 2: 53-81.
- HAGEMEIJER, TJERK. 1999. "As ilhas de Babel: a crioulização no Golfo da Guiné". *Camões*, núm. 6 (julio-septiembre): 74-88.
- HALL, ALEXANDER. 2022. "¿De qué hablamos cuando hablamos de «afrocubano/a»?". *On Cuba News*. Opinión (diciembre). <https://oncuba.news/opinion/de-que-hablamos-cuando-hablamos-de-afrocubano-a/>.
- HALL, ALEXANDER. s.f. "Apuntes para una genealogía histórica del concepto «afrocubano/a»". *Sinpermiso. república y socialismo, también para el siglo XXI*. <https://www.sinpermiso.info/textos/sobre-la-cuestion-racial-en-cuba-dossier>.
- HÄMÄLÄINEN, PEKKA. 2008. *The Comanche Empire*. New Haven; Londres: Yale University Press.
- HARMS, ROBERT. 2001. *The Diligent. A Voyage through the Worlds of Slave Trade*. Nueva York: Basic Books.
- HAVIK, PHILIP. 1994. "Women and trade in the Guinea Bissau region: the role of African and Luso-African women in the trade networks from the early 16th to the mid-19th century". *Studia*, núm. 52: 83-120.
- HAVIK, PHILIP. 2004. *Silences and Soundbytes: the gendered dynamics of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau region*. Münster: LIT Verla.
- HAVIK, PHILIP. 2011. "Traders, Planters and Go-betweens: the Kriston in Portuguese Guinea". *Portuguese Studies Review* 19, núms. 1-2: 197-226.
- HAVIK, PHILIP y Malyn Newitt, eds. 2007. *Creole Societies in the Portuguese Colonial Empire*. Bristol: University of Bristol.

- HAWTHORNE, WALTER. 2008. "‘Being Now, as It Were, One Family’: Shipmate Bonding on the Slave Vessel Emilia, in Rio de Janeiro and throughout the Atlantic world". *Luso-Brazilian Review* 45, núm. 1: 53-77.
- HAWTHORNE, WALTER. 2010. *From Africa to Brazil. Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEINTZE, BEATRIX. 2002. "Schwarze ‘Weiße’: die Ambakisten". En *Afrikanische Pioniere. Trägerkarawanen im westlichen Zentralafrika (ca. 1850-1890)*, 155-274. Frankfurt; Main: Verlag Otto Lehmbeck.
- HEINTZE, BEATRIX. 2013. "Os Luso-Africanos no Interior de Angola". En *A África centro-ocidental no século XIX (c. 1850-1890). Intercâmbio com o Mundo Exterior. Apropriação, Exploração e Documentação*, traducido por Marina Santos, 259-307. Luanda: Editorial Kilombelombe.
- HERNÁNDEZ, MARCO. 2010. *The Africanization of Mexico From the Sixteenth Century Onward: A Review of the Evidence*. Lewiston: Mellen.
- HEVIA, OHILDA. 2011. "Reconstruyendo la historia de la exesclava Belén Álvarez". En *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, selección de Daisy Rubiera y Inés Martiatu, 30-53. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- HEVIA, OHILDA. 2016. "Historias ocultas: mujeres dueñas de esclavos en La Habana colonial (1800-1860)". En *Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba*, coordinado por Ohilda Hevia y Daisy Rubiera, 3-55. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- HEYWOOD, LINDA. 2001. "Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures". En *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, editado por Linda Heywood, 91-113. Nueva York: Cambridge University Press.
- HUMBOLDT, ALEXANDER VON. 1826. "Population". En *Essai Politique sur l'Île de Cuba*, avec une carte et un supplément qui renferme des considérations sur la population, la richesse territoriale et le commerce de l'Archipel des Antilles et de Colombia. Vol. I. 113-187. París.
- HUMBOLDT, ALEXANDER VON. [1827] 1930. "Capítulo III. Población". *Ensayo Político sobre la Isla de Cuba*. Por Alejandro de Humboldt con un mapa de Cuba. Introducción por Fernando Ortiz y correcciones, notas y apéndices por Francisco de Arango y Parreño, J.S. Thrasher y otros. Vol I. 101-169. La Habana.

- HUMBOLDT, ALEXANDER VON. 2011. "Population." En *Political Essay on the Island of Cuba. A Critical Edition*, editado por Vera Kutzinski y Ottmar Ette, 66-95. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
- HUMBOLDT, ALEXANDER VON. 2021. *Diario Habana 1804. El diario original de Humboldt, escrito en La Habana*, editado por Michael Zeuske. La Habana: Biblioteca Nacional de Cuba. <https://bnjm.cu/?secc=noticias&id=News=3716&titulo=disponible-para-descarga-el-libro-diario-habana-1804-de-alexander-von-humboldt->
- HUMBOLDT, ALEXANDER VON. s.f. *Isle de Cube. Antilles en général*. <https://edition-humboldt.de/reisetagebuecher/index.xql?id=Hoo18394&l=de&view=f>.
- IRETON, CHLOE. 2017. "'They Are Blacks of the Caste of Black Christians': Old Christian Black Blood in the Sixteenth- and Early Seventeenth-Century Iberian Atlantic." *Hispanic American Historical Review* 97, núm. 4: 579-612.
- IRETON, CHLOE. 2021. "L'imaginaire éthiopien dans le premier monde hispanique: esclavage et baptême dans le Catéchisme évangélique de Sandoval." *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 68, núm. 2: 104-130.
- IZARD, GABRIEL. 2010. "Garífuna y seminole negros: mestizajes afroindígenas en Centro y Norteamérica." En *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*, editado por Elisabeth Cunin, 197-222. México, DF: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- JAMES, JOEL. 1999a. *La muerte en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- JAMES, JOEL. 1999b. *Los sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. Caracas: Unesco.
- JUÁREZ-HUET, NAHAYEILLI y Christian Rinaudo. 2017. "Expresiones 'afro': circulaciones y relocalizaciones." *Desacatos*, núm. 53 (enero-abril): 8-19.
- KATZEW, ILONA. 2005. *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven: Yale University Press.
- KEMNER, JOCHEN. 2005. "'Farbige Aufsteiger' in der Sklavereigesellschaft. Récife und Santiago de Cuba (1850-1888)". En *Brasilien im amerikanischen Kontext. Vom Kaiserreich zur Republik: Kultur, Gesellschaft, Politik*, editado por Horst Nitschack, 117-149. Frankfurt; Main: TFM.
- KEMNER, JOCHEN. 2010. *Dunkle Gestalten? Freie Farbige in Santiago de Cuba (1850-1886)*. Berlín: LIT Verlag (*Sklaverei und Postemanzipation*, editado por Michael Zeuske, Javier Laviña, Dale Tomich, Rafael Marquese. Vol. 5).

- KEMNER, JOCHEN. 2013. "Trespassing frontiers-transgressing race? Traces of afro-descendants from St. Domingue in eastern Cuba after 1850". En *Transnational Americas. Envisioning Inter-American Area Studies in Globalizing Processes*, editado por Olaf Kaltmeier, 55-72. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier (*Inter-American Studies/Estudios Interamericanos*. Vol. 7).
- KLEIN, MARTIN. 2008a. "Las ciudades-Estado Yoruba". En *Del olvido a la memoria: África en tiempos de la esclavitud*, editado por Rina Cáceres, 23-24. San José: Oficina Regional de la Unesco para Centroamérica y Panamá.
- KLEIN, MARTIN. 2008b. "Senegal antes del comercio de personas esclavizadas". En *Del olvido a la memoria: África en tiempos de la esclavitud*, editado por Rina Cáceres, 18-22. San José: Oficina Regional de la Unesco para Centroamérica y Panamá.
- KLIMENKOWA, ALLA. 2017. *Sprachkontakt und lexikalische Innovation in der karibischen Kontaktzone: die Beispiele bozal, cimarrón und criollo*. Hamburg: Buske.
- LA ROSA, GABINO. 2011. *Tatuados. Deformaciones étnicas de los cimarrones en Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- LANGUE, FRÉDÉRIQUE. 2011. "Los extranjeros en el Caribe hispano en vísperas de la independencia: enemigos, revolucionarios, héroes errantes y hombres de buena fe". *Cuadernos de Historia Moderna* x: 195-222.
- LAÓ, AGUSTÍN. 2011. "Hacia una cartografía del campo político afrodescendiente en las Américas". *Casa de las Américas*, núm. 264 (julio-septiembre): 16-38.
- LAVIÑA, JAVIER y Michael Zeuske, eds. 2014. *The Second Slavery. Mass Slaveryes and Modernity in the Americas and in the Atlantic Basin*. Berlín; Münster; Nueva York: LIT Verlag.
- LAW, ROBIN 1997. "Ethnicity and the Slave Trade: 'Lucumi' and 'Nago' as Ethnonyms in West Africa". *History in Africa* 24: 205-219.
- LAW, ROBIN y Kristin Mann. 1999. "West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast". *The William and Mary Quarterly* 56, núm. 2 (abril): 307-334.
- LEFÈVRE, SÉBASTIEN y Paul Mvengou. 2016. "Propuestas para una 'relectura' trasatlántica afrodiaspórica de las Américas negras a partir del caso mexicano". En *Nuestra América negra. Huellas, rutas y desplazamientos*

- de la afrodescendencia*, coordinado por Flor Márquez, Inés Pérez-Wilke y Eduardo Cobos, 5-44. Caracas: Ediciones de la Universidad Bolivariana de Venezuela.
- LENSKI, NOEL y Catherine Cameron, eds. 2018. *What is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*. Con la asistencia de Joshua Fincher. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press.
- LÓPEZ RAFAEL. 1966. "La Sociedad Secreta 'Abakuá' en un Grupo de Obreros Portuarios". *Etnología y Folklore*, núm. 2. (julio-diciembre): 5-26.
- LÓPEZ, RAFAEL. 2004. *Africanos de Cuba*. San Juan de Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- LÓPEZ, RAFAEL. 2019. "Abakuá". En *The Cuban Reader. History, Culture, Politics*, editado por Aviva Chomsky, Barry Carr, Alfredo Prieto y Pamela M. Smorkaroff, 201-202. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- LOVEJOY, PAUL. 2004. "The Yoruba Factor in the Trans-Atlantic Slave Trade". *The Yoruba diaspora in the Atlantic world*, editado por Toyin Falola y Matt Childs, 40-55. Bloomington: Indiana University Press.
- LOVEJOY, PAUL. 2008. "Transatlantic Transformations: The Origins and Identities of Africans in the Americas". En *Africa, Brazil, and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*, editado por Boubacar Barry, Livio Sansone y Elisée Soumonni, 81-111. Trenton, NJ: Africa World Press.
- LOVEJOY, PAUL. 2012. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. 3a ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOVEJOY, PAUL. 2018. "Slavery in Societies on the Frontier of Centralized States in West Africa". En *What is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*, editado por Noel Lenski y Catherine Cameron, 220-247, con la asistencia de Joshua Fincher. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press.
- LOVEJOY, PAUL. 2019. *Slavery in the Global Diaspora of Africa*. Londres: Routledge.
- LOVEJOY, PAUL y Robin Law. 1997. "The Changing Dimensions of African History: Reappropriating the Diaspora". En *Rethinking African History*, editado por Simon McGrath, Charles Jedrej, Kenneth King y Jack Thompson, 181-200. Edinburgh, Centre of African Studies.
- LUCENA, MANUEL. 2002. *La esclavitud en la América española*. Varsovia: Universidad de Varsovia/Centro de Estudios Latinoamericanos.

- LUCENA, MANUEL. 2005. *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886): Documentos para su estudio*. Madrid; Murcia: Universidad de Alcalá/Universidad de Murcia.
- LUCERO, BONNIE. 2016. "Entre esclavos y comerciantes: las mujeres negras como intermediarias en la economía colonial cienfuegera." En *Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba*, coordinado por Ohilda Hevia y Daisy Rubiera, 177-204. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MARQUESE, RAFAEL BIVAR DE y Waldomiro da Silva Jr. 2020. "Braudel, Koselleck e o problema da escravidão moderna." En *Os tempos plurais da escravidão no Brasil. Ensaios de História e Historiografia*, 43-70. São Paulo: Editora Intermeios.
- MARRERO, LEVÍ. 1972-1992. *Cuba: economía y sociedad*. 15 vols. Madrid: Editorial Playor.
- MARTÍN, JUAN. 1946. "Palabrero de lucumí." En *Vocabulario de ñañigo y lucumí. Breve estudio de lingüística afro cubana*, 29-31. La Habana: Editorial Atalaya.
- MARTÍNEZ, LUZ. 1992. *Negros en América*. Madrid: Editorial Mapfre.
- MARTÍNEZ, LUZ. ed. 1994. *Presencia africana en México*. México: Conaculta.
- MAYA, LUZ. 2005. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- MAYA, LUZ. 2010. "Diásporas africanas en Colombia. Visibilidad e invisibilización de los legados de las culturas del África occidental en tiempos del bicentenario de la independencia." En *Rutas de libertad: 500 años de travesía*, editado por Roberto Burgos Cantor, 122-139. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- MCKNIGHT, KATHRYN y Leo Garofalo, eds. 2009. *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*. Indianapolis; Cambridge: Hackett.
- MELLAFE, ROLANDO. 1974. *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*.
- MENDOZA, IRMA, José Marcial Ramos, Marisa Vannini y Jesús García, eds. 2007. *Resonancias de la africanidad*. Caracas: Fondo editorial IPASME.
- MILLER, IVOR. 2009. "The 1839 Abakuá Raid." En *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*. Jackson: University Press of Mississippi.
- MILLER, IVOR. 2022. "The Ékpè-Abakuá Continuum: Articulating Trans-Atlantic African Diaspora Heritage in Cuba and the Cross-River Region (Cameroon,

- Equatorial Guinea and Nigeria)". *Zanj: The Journal of Critical Global South Studies* 4, núm. 1 (noviembre): 36-58.
- MILLER, JOSEPH. 1997. "O Atlântico Escravista. Açúcar, Escravos e Engenho". *Afro-Asia*, núm. 19-20 (enero): 9-36.
- MILLER, JOSEPH. 2001. "Central Africa during the Era of the Slave Trade, c. 1490s-1850s". En *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*, editado por Linda Heywood, 21-69. Nueva York: Cambridge University.
- MILLER, JOSEPH. 2008. "Slaving as historical process: examples from the ancient Mediterranean and the modern Atlantic". En *Slave Systems. Ancient and Modern*, editado por Enrico Dal Lago y Constantina Katsari, 70-102. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILLER, JOSEPH. 2012. *The Problem of Slavery as History. A Global Approach*. New Haven: Yale University Press.
- MINTZ, SIDNEY y Sally Price. 1985. "The beginnings of African-American societies and cultures". En *Caribbean Contours*, editado por Sidney Mintz y Sally Price, 42-51. Baltimore; Londres: The Johns Hopkins University Press.
- MIRA, ESTEBAN. 1997. *El indio antillano: repartimiento, encomienda y esclavitud (1492-1542)*. Sevilla: Muñoz Moya editor.
- MIRA, ESTEBAN. 2000. "El proyecto esclavista de Cristóbal Colón". En *Indios y mestizos americanos en la España del siglo XVI*, 46-48, prólogo de Antonio Domínguez Ortiz. Frankfurt; Main; Madrid: Vervuert-Iberoamericana.
- MIRA, ESTEBAN. 2000. *Nicolás de Ovando y los orígenes del sistema colonial español, 1502-1509*. Santo Domingo: Patronato de la Ciudad Colonial de Santo Domingo, Centro de Altos Estudios Humanísticos y del Idioma Español.
- MONTEJO-ARRECHEA, CARMEN. 2004. *Sociedades negras en Cuba: 1878-1960*. La Habana: Editorial de ciencias sociales/Centro de investigación y desarrollo de la cultura cubana Juan Marinello.
- MOREJÓN, NANCY. 2011. "Afroamérica, ¿la invisible?". *Casa de las Américas*, núm. 264 (julio-septiembre): 154-158.
- MORELLI, FEDERICA. 2010. "Le créolisme dans les espaces hispano-américains: de la controverse coloniale aux mystifications de l'histoire". *Storica* XVI, núm. 48: 57-82.

- MORGAN, JENNIFER. 2005. "Women and Slavery in the Transatlantic Slave Trade". En *Transatlantic Slavery. Against Human Dignity*, editado por Anthony Tibbles, 60-69. Liverpool: National Museums Liverpool.
- MOYA, JOSÉ. 2012. "Migración africana y formación social en las Américas, 1500-2000". *Revista de Indias* LXXII, núm. 255 (mayo-agosto): 321-348.
- MÚNERA, ALFONSO. 2005. "Balance historiográfico de la esclavitud en Colombia". En *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, 193-225. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana.
- N'DIAYE, TIDIANE. 2010. *Der verschleierte Völkermord. Die Geschichte des muslimischen Sklavenhandels in Afrika*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- NARANJO, CONSUELO, ed. 2017. *Esclavitud y diferencia racial en el Caribe Hispano*. Madrid; Aranjuez: Editorial Doce Calles.
- NASCIMENTO, ALESSANDRA SANTOS y Dagoberto José Fonseca. 2013. "Classificações e identidades: mudanças e continuidades nas definições de cor ou raça". En *Características Étnico-raciais da População: Classificações e identidades*, organizado por José Luis Petrucelli y Ana Lucia Saboia, 51-82. Río de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. https://web.archive.org/web/20140514090334/http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/caracteristicas_raciais/pcerp_classificacoes_e_identidades.pdf.
- NAVARRETE, MARÍA CRISTINA. 2005. "Las tierras africanas de origen". En *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia, siglos XVI y XVII*, 87-98. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- NERÍN, GUSTAU. 1997. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro (hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial [1843-1968])*. Barcelona: Ediciones Península.
- NERÍN, GUSTAU. 2015. *Corisco y el estuario del Muni (1470-1931). Del aislamiento a la globalización y de la globalización a la marginación*. Prólogo de Valérie de Wulf. París: 'Harmattan.
- NGOU-MVE, NICOLÁS. 1994. *El África bantú en la colonización de México, 1595-1640*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- NOREÑA, CARLOS. 1881. "Los negros curros". En *Tipos y costumbres de la isla de Cuba: colección de artículos / por los mejores autores de este género*, obra

- ilustrada por Victor Patricio de Landaluze, fototipia Taveira, 129-134. Habana: Miguel de Villa.
- NWOKEJI, UGO. 2008. "La tierra Igbo". En *Del olvido a la memoria: África en tiempos de la esclavitud*, editado por Rina Cáceres, 25-33. San José: Oficina Regional de la Unesco para Centroamérica y Panamá.
- O'TOOLE, RACHEL. 2007. "From the Rivers of Guinea to the Valleys of Peru: Becoming a Bran Diaspora within Spanish Slavery". *Social Text* 25, núm. 3 (92) (otoño): 19-36.
- O'TOOLE, RACHEL. 2013. "As Historical Subjects: The African Diaspora in Colonial Latin American History". *History Compass*, núms. 11-12 (diciembre): 1094-1110.
- OCASIO, RAFAEL. 2022. "El tiempo como significante abolicionista: un ingenio azucarero cubano según Anselmo Suárez y Romero". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 49, núm. 1: 159-189.
- ORTIZ, FERNANDO. 1906. *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. Carta prólogo del Dr. C. Lombroso. Madrid: Librería de Fernando Fe.
- ORTIZ, FERNANDO. 1916. *Hampa afro-cubana: Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público*. La Habana: Revista Bimestre Cubana.
- ORTIZ, FERNANDO. 1940. "El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba". *Revista Bimestre Cubana* XLVI (julio-diciembre): 273-278.
- ORTIZ, FERNANDO. 1973. "Por la integración cubana de blancos y negros" [1942]. En *Órbita de Fernando Ortiz*, 181-191. Selección y prólogo de Julio Le Rive-rend. La Habana: Unión de Escritores y Artistas.
- ORTIZ, FERNANDO. 1976. "La psicología de los afrocubanos". En *Los negros esclavos*, 69-76. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, FERNANDO. 1976. *Los negros esclavos*. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, FERNANDO. 2007. *Los negros brujos*. Prólogo de Isaac Barreal, v-xxii. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PALMER, COLIN. 1976. *Slaves of the White God, Blacks in Mexico 1570-1650*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PALMER, COLIN. 2005. "México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodológicas". En *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, editado por María Elisa Velázquez. Mexico: INAH, 2005.

- PALMIÉ, STEFAN. 2008. "Introduction: on Predications of Africanity". En *Africas of the Americas: beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions*, editado por Stefan Palmié, 1-37. Leiden: Brill.
- PÉREZ SARDUY, PEDRO y Jean Stubbs. 2000. "Introducción: Race and the Politics of Memory in Contemporary Black Cuban Consciousness". En *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba*, editado por Pedro Pérez Sarduy y Jean Stubbs, 1-38. Gainesville: University Press of Florida.
- PÉREZ-HERNÁNDEZ, REINIER. 2023. *Del reverso del vacío: Los trabajos de la memoria "negra". En torno a las escrituras y narrativas de vida afrodescendientes cubanas contemporáneas*. Miami: Editorial Verbum.
- PÉREZ, BERTA, Meyby Ugueto-Ponce y Karina Estrano. 2009. "Más allá de las huellas de africanía". En *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*, coordinado por Jaime Arocha Rodríguez, 267-285. Bogotá: UNC/CES/Unesco/ Programa La Ruta del Esclavo.
- PIQUERAS, JOSÉ ANTONIO e Imilcy Balboa, eds. 2019. *Gente de color entre esclavos*. Granada: Editorial Comares.
- PITA, ROGER. 2019. "Los procesos judiciales por los líos amorosos entre amos y esclavas en el Nuevo Reino de Granada en el periodo colonial: inequidades, estrategias y oportunidades". *Justicia* 24, núm. 35 (enero-junio): 1-19.
- PITA, ROGER. 2020. "Máximas transgresiones en las relaciones amorosas entre blancos y negras esclavas en el Nuevo Reino de Granada durante el periodo de dominio hispánico". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 24, núm. 1: 311-350.
- PRICE, RICHARD. 1990. *Alabi's world*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- PRICE, RICHARD. 2006. "The Miracle of Creolization". En *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora*, editado por Kevin A. Yelvington, 115-147. Santa Fe; Oxford: School of American Research Press.
- PRICE, RICHARD, ed. 1979. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press (ed. 1996, con un nuevo prefacio. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Boston: The Johns Hopkins University Press).
- PRICE, RICHARD, comp. 1981. *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. México: Siglo Veintiuno Editores.

- PRICE, RICHARD y Sally Price. 1992. *Stedman's Surinam. Life in an Eighteenth-Century Slave Society*. Boston: Johns Hopkins University Press.
- RAMÍREZ, LUIS. 2021. "La formación de la identidad de los afrodescendientes durante la colonia en el sur del Lago de Maracaibo". *Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura* 9, núm. 18 (julio-diciembre): 10-20.
- RAMOS, JOSÉ. [1976]. 1988. *El trabajo de esclavos negros en el valle de Caracas y zonas adyacentes en el siglo XVIII*. Bogotá: s.e.
- RAMOS, JOSÉ. 1985. *El negro en Venezuela: aporte bibliográfico*. Caracas: Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y Servicios de Bibliotecas/Gobierno del Estado Miranda.
- RAMOS, JOSÉ. 2001. "José Rivas Pacheco, un negro de 124 años de edad: esclavo, soldado y peón". En *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*, 267-271. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones/Alcaldía de Caracas.
- RAMOS, JOSÉ. 2003. "Bibliografía afrovenezolana 1976-2001". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, t. LXXXVI, núm. 342: 175-181.
- RAMOS, JOSÉ. 2007. "Juan Pablo Sojo, pionero de los estudios afrovenezolanos". *Letralia*, año XII, núm. 178 (17 de diciembre). <https://letralia.com/178/especialo1.htm>.
- RAMOS, JOSÉ. 2008. *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*, 2a. ed. Caracas: Fondo Editorial del IPASME.
- REDIKER, MARCUS. 2007. "From Captives to Shipmates". En *The Slave Ship. A Human History*, 263-307. Nueva York: Viking.
- REDIKER, MARCUS. 2007. *The Slave Ship. A Human History*. Nueva York: Viking.
- REINSTÄDLER, JANETT y Michael Zeuske. 2020. "Esclavitud y memoria cultural en Hispanoamérica". En *Trauma y memoria cultural. Hispanoamérica y España*, editado por Roland Spiller, Kirsten Mahlke y Janett Reinstädler, 125-143. Berlin; Boston: De Gruyter.
- REIS, JOÃO, José Flávio dos Santos Gomes, Marcus J.M. de Carvalho y Rufino O alufá. 2010. *Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1822-c. 1853)*. São Paulo: Companhia Das Letras.
- RESÉNDEZ, ANDRÉS. 2016. *The Other Slavery: The Uncovered Story of Indian Enslavement in America*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

- RESTALL, MATTHEW. 2000. "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish América". *The Americas* LVII, núm. 2 (octubre) (*The African Experience in Early Spanish America*): 171-205.
- RESTALL, MATTHEW. 2005. *Beyond Black and Red: African-native Relations in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- RESTREPO, EDUARDO y Axel Rojas. 2008. *Afrodescendientes en Colombia: compilación bibliográfica*. Popayán: Universidad del Cauca.
- RICHMOND, DOUGLAS. 2001. "The Legacy of African Slavery in Colonial Mexico, 1519-1810". *Journal of Popular Culture* 35, núm. 2: 1-16.
- RODRIGO Y ALHARILLA, MARTÍN. 2020. "Sobre palabras, nombres y estigmas de la esclavitud y la libertad: Africanos y afrodescendientes en Cuba y España". En *Esclavitud y legado afrodescendiente en el trópico*, editado por José Antonio Piqueras y Imilcy Balboa, 107-129. Valencia: Fundación Instituto de Historia Social.
- RODRIGUES, JAIME. 2005. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RODRIGUES, JAIME. 2009. "Africanos como tripulantes no Atlântico, séculos XVIII e XIX: historiografia e novas evidências". En *África e Brasil no Mundo Moderno*, editado por Silva Santos y Eduardo Paiva. São Paulo; Belo Horizonte: Annablume/PPGH-UFGM.
- RODRIGUES, JAIME. 2016. *No mar e em terra: historia e cultura de trabalhadores escravos e livres*. São Paulo: Alameda.
- RODRÍGUEZ-MANGUAL, EDNA. 2004. *Lydia Cabrera and the Construction of an Afro-Cuban Cultural Identity*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- RODRÍGUEZ, ROMERO. s.f. "III CMCR: entramos negros salimos afrodescendientes". En Archivo Sociedades en Movimiento. <https://asm.udelar.edu.uy/items/show/286>.
- RÖHRIG, MATTHIAS y Michael Zeuske. 1998. "Race, Ethnicity and Social Structure in 19th Century Brazil and Cuba". En *Ibero-Amerikanisches Archiv. Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte*. Neue Folge 24 (1998), núms. 3-4: 375-443. (*Afro-Latin America's Legacy*), editado por Reinhard Liehr, Matthias Röhrig Assunção y Michael Zeuske.
- RÖHRIG, MATTHIAS. 2005. *Capoeira. The History of an Afro-Brazilian Martial Art*. Londres; Nueva York: Routledge.

- RÖHRIG, MATTHIAS. 2015. "Angola in Brazil. The Formation of Angoleiro Identity in Bahia". En *African Heritage and Memory of Slavery in Brazil and the South Atlantic World*, editado por Ana Lucía Araujo, 109-148. Amherst: Cambria Press.
- ROMAY, ZULEICA. 2015. "Marca número 1: Vergüenza de ser negro". En *Cepos de la memoria. Impronta de la esclavitud en el imaginario social cubano*, 57-67. Matanzas: Ediciones Matanzas.
- RUBIERA, DAISY. 1997. *Reyita, sencillamente (Testimonio de una negra cubana nonagenaria)*. La Habana: Prolibros. Traducido al alemán por Max Zeuske como *Ich, Reyita. Ein kubanisches Leben*. Epílogo por Michael Zeuske (Zürich: Rotpunktverlag, 2000).
- RUCKER, WALTER. 2005. "The African and European Slave Trades". En *The Blackwell Companion to African American History*, editado por Alton Hornsby Jr., 48-66. Malden: Blackwell.
- SANTA CRUZ Y MALLEN, FRANCISCO. 1940. *Historia de familias cubanas*. 6 vols. Havana: Hercules Editorial.
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO. 2009. *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO. 2018. "Slavery as Structure, Process, or Lived Experience, or Why Slave Societies Existed in Precontact Tropical America". En *What is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*, editado por Noel Lenski y Catherine Cameron, 191-219, con la asistencia de Joshua Fincher. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press.
- SANZ, VICENT y Michael Zeuske. 2017. "Microhistoria de esclavos y esclavas". En *Millars. Espai i Història* XLII, núm.1: 9-21, editado por Vicent Sanz y Michael Zeuske. http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/168225/Sanz_Zeuske.pdf?sequence=1.
- SANZ, VICENT y Michael Zeuske. 2019. "Towards a Microhistory of the Enslaved. Global Considerations". En *El tabaco y la rearticulación imperial ibérica (s. vv-xx)*, editado por Santiago Luxán y João Figuerôa. Évora: Publicações do Cidehus. <https://books.openedition.org/cidehus/6545>.
- SARMIENTO, ISMAEL 2000. "Vestido y calzado de la población cubana en el siglo XIX". *Anales del Museo de América*, núm. 8: 161-199;

- SARMIENTO, ISMAEL. 2004. *Cuba entre la opulencia y la pobreza. Población, economía y cultura material en los primeros 68 años del siglo XIX*. Madrid: Aldaba Ediciones.
- SCHMIEDER, ULRIKE. 2018. "Periódicos afroclubanos: la independencia y el distanciamiento de la élite afroclubana de Haití, África y la esclavitud". En *Reshaping (g)local dynamics of the Caribbean: Relaciones y Deconexiones-Relations and Disconnections-Relations et Déconnexions*, editado por Anja Bandau, Anne Brüske, Natascha Ueckmann, 423-442. Heidelberg: Heidelberg University Publishing.
- SCHWARTZ, STUART. 1997. "Spaniards, Pardos, and the Missing Mestizos: Identities and Racial Categories in the Early Hispanic Caribbean". *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* 71, núms. 1y 2: 5-19.
- SCOTT, JULIUS. 2018. *The Common Wind. Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution*. Prólogo de Marcus Rediker. Londres; Nueva York: Verso.
- SEARS, CHRISTINE. 2015. "In Algiers, the City of Bondage': Urban Slavery in Comparative Context". En *New Directions in Slavery Studies: Commodification, Community, and Comparison*, editado por Jeff Forret y Christine Sears, 201-218. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- SEIBERT, GERHARD. 2012. "Creolization and Creole Communities in the Portuguese Atlantic: São Tomé, Cape Verde, the Rivers of Guinea and Central Africa in Comparison". *Proceedings of the British Academy* 178: 29-51.
- SHADOW, ROBERT y María J. Rodríguez V. 1995. "Historical Panorama of anthropological perspectives on aztec slavery". En *Arqueología del norte y del occidente de México. Homenaje al Doctor J. Charles Kelley*, editado por Barbro Dahlgren y María de los Dolores Soto de Abrechavaleta, 299-323. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SIERRA, PABLO. 2018. *Urban Slavery in Colonial Mexico: Puebla De Los Angeles, 1531-1706*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SLAVEVOYAGES. s.f. Viajes: base de datos del tráfico trasatlántico de esclavos (sitio web). <https://www.slavevoyages.org>.
- SLEMIAN, ANDRÉA y Clément Thibaud. 2013. "Indépendance du Brésil ou des Brésils ? Unité et diversité dans la construction d'un Empire en Amérique au début du XIXe siècle". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/64747>. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64747>.

- SLENES, ROBERT. 1991-1992. “Malungu, ngoma vem!’ África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista USP*, núm. 12: 48-67. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi12p48-67>.
- SMITH, SABRINA. 2023. “African-Descended Women: Power and Social Status in Colonial Oaxaca, 1660-1680”. *The Americas* 80, núm. 4 (octubre): 569-598.
- SOJO, JUAN PABLO. 1943. *Temas y apuntes afro-venezolanos*. Caracas: Tipografía La Nación.
- SOSA, ENRIQUE. 1984. “Procedencia y cultura del carabalí”. En *El Carabalí*, 17-158. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- SOSA, ENRIQUE. 1998. *Negreros, catalanes y gaditanos en la trata cubana 1827-1833*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- SOSA, ENRIQUE. 1982. *Los Nãñigos*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- SOTO, CARLA. 2003. “L’esclavage au Chili”. En *Rétablissement de l’esclavage dans les colonies françaises, 1802. Ruptures et continuités de la politique coloniale française (1800-1830). Aux origines d’Haïti*, editado por Yves Bénot y Marcel Dorigny, 435-451. París: Maisonneuve et Larose.
- STAEHELIN, FRITZ. 1913-1919. *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert*. Herrnhut: Verein für Brüdergeschichte.
- STILWELL, SEAN. 2014. *Slavery and Slaving in African History*. Nueva York: Cambridge University Press.
- SUÁREZ Y ROMERO, ANSELMO. 1974. *Francisco. El ingenio o las delicias del campo*, prólogo de Eduardo Castañeda. La Habana: Editorial de Arte y Literatura.
- SUÁREZ Y ROMERO, ANSELMO. 1985. “El corte de caña” (1859). En *Costumbristas cubanos del siglo XIX*, selección, cronología y bibliografía Salvador Bueno, 331-335. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- SUÁREZ Y ROMERO, ANSELMO. 1985. “El domingo en los ingenios”. En *Costumbristas cubanos del siglo XIX*, selección, cronología y bibliografía Salvador Bueno, 315-317. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- SUÁREZ Y ROMERO, ANSELMO. 1985. “Ingenios” (1840). En *Costumbristas cubanos del siglo XIX*, selección, cronología y bibliografía Salvador Bueno, 309-313. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- SURWILLO, LISA. 2014. *Monsters by Trade. Slave Traffickers in Modern Spanish Literature and Culture*. Stanford: Stanford University Press.

- TABER, ROBERT y Charlton Yingling. 2017. "Networks, Tastes, and Labor in Free Communities of Color: Transforming the Revolutionary Caribbean". *Atlantic Studies* 14, núm. 3: 263-274.
- TARDIEU, JEAN-PIERRE. 2001. "El esclavo como valor en las Américas españolas". *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal. Ensayos sobre letras, historia y sociedad* 7: 59-71.
- TERRAZAS, DANIELLE. 2018. "My Conscience is Free and Clear. African-Descended Women, Status and Slave Owning in Mid-Colonial Mexico". *The Americas* 75, núm. 3: 525-554.
- TERRAZAS, DANIELLE. 2022. *The Capital of Free Women. Race, Legitimacy, and Liberty in Colonial Mexico*. New Haven; Londres: Yale University Press.
- TESTART, ALAIN. 1998. "L'esclavage comme institution". *L'Homme* 38: 31-69.
- TESTART, ALAIN. 2001. *L'esclave, la dette et le pouvoir: Études de sociologie comparative*. París: Errance.
- TESTART, ALAIN. 2002. "The Extent and Significance of Debt Slavery". *Revue Française de Sociologie* 43, suplemento: 173-204. Traducido por Amy Jacobs. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_2002_sup_43_1_5570.
- TESTART, ALAIN. 2004. *La servitude volontaire*. 2 vols. París: Editions Errance, 2004.
- TESTART, ALAIN. 2018. *L'institution de l'esclavage: une approche mondiale*. Edición revisada y completada por Valérie Lécivain. París: Gallimard.
- TEUBNER, MELINA. 2019. "Street Food, Urban Space, and Gender. Working on the streets of nineteenth-century Rio de Janeiro (1830-1879)". *International Review of Social History* (número especial 27: Free and Unfree Labor in Atlantic and Indian Ocean Port Cities): 229-254.
- TEUBNER, MELINA. 2021. *Die "zweite Sklaverei" ernähren. Sklavenschiffsköche und Straßenverkäuferinnen im Südatlantik (1800-1870)*. Frankfurt; Main: Campus.
- THORNTON, JOHN. 1998. "Slavery and African Social Structure". En *Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1880*, 72-97. Cambridge: Cambridge University Press.
- THORNTON, JOHN. 1998. *Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1880*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THORNTON, JOHN. 1999. *Warfare in Atlantic Afrika 1500-1800*. Londres: University College London.

- THORNTON, JOHN. 2003. "Cannibals, Witches and Slave Traders in the Atlantic World". *WMQ LX*, núm. 3 (abril): 273-293.
- THORNTON, JOHN. 2011. "Firearms, Diplomacy, and Conquest in Angola." En *Empires and Indigenes: Intercultural Alliance, Imperial Expansion, and Warfare in the Early Modern World*, editado por Wayne Lee, 167-191. Nueva York: New York University.
- THORNTON, JOHN. 2012. *A Cultural History of the Atlantic World, 1350-1820*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THORNTON, JOHN. 2022. "African Traditional Religion and Christianity in the Formation of Vodun". *Slavery & Abolition* 43, núm. 4: 730-757.
- TOMICH, DALE. 1988. "The 'Second Slavery': Bonded Labor and the Transformations of the Nineteenth-century World Economy". En *Rethinking the Nineteenth Century: Contradictions and Movement*, editado por Francisco Ramírez, 103-117. Nueva York: Greenwood Press.
- TOMICH, DALE. 2004. *Through the Prism of Slavery. Labor, Capital, and World Economy*. Boulder: Rowman & Littlefield Publishers.
- TOMICH DALE, ed. 2016a. *The Politics of Second Slavery*. Albany: SUNY.
- TOMICH DALE, ed. 2016b. *New Frontiers of Slavery*. Introducción de Dale Tomich. Nueva York: SUNY Press.
- TOMICH DALE. 2018. "The Second Slavery and World Capitalism: A Perspective for Historical Inquiry". *International Review of Social History* 63, núm. 3: 477-501.
- TOMICH DALE y Michael Zeuske, eds. 2009. *The Second Slavery: Mass Slavery, World-Economy, and Comparative Microhistories*, 2 vols. Binghamton: Binghamton University (número especial, *Review. A Journal of the Fernand Braudel Center*. Nueva York: Binghamton University xxxi, núms. 2 y 3).
- VALENTIN-HUBERT, MILKA. "La décréolisation des Afrodescendants: un aboutissement de la décolonialité dans les Amériques". *Revue d'Études Décoloniales*, núm. 2 (Afrodécolonialité). <https://reseaudecolonial.org/2017/10/01/la-decreolisation-des-afrodescendants-un-aboutissement-de-la-decolonialite-dans-les-ameriques>.
- VALERIO, MIGUEL. 2022. *Sovereign Joy. Afro-Mexican Kings and Queens, 1539-1640*. Cambridge; Nueva York.
- VAN NORMAN, WILLIAM. 2005. "El proceso de cambio cultural entre los bozales cubanos durante el siglo XIX". *Las Américas (TAM)* 62, núm. 2: 177-207

- (en inglés como “The Process of Cultural Change among Cuban Bozales during the 19th Century”).
- VANSINA, JAN. 2005. “Ambaca Society and the Slave Trade, c. 1760-1845”. *Journal of African History* 46: 1-27.
- VAUGHN, BOBBIE. 2001. “Mexico in the Context of the Transatlantic Slave Trade”. *Diálogo* 5, núm. 1: 14-19. Article 5. <https://via.library.depaul.edu/dialogo>.
- VELÁZQUEZ, MARÍA ELISA. 2011 “Experiencias de esclavitud femenina: africanas, afrodescendientes e indígenas en el México virreinal”. En *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, coordinado por María Elisa Velázquez, 243-266. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Institut de Recherche pour le Développement/Universidad Nacional Autónoma de México.
- VELÁZQUEZ, MARÍA ELISA. 2021. “Entre liberté et esclavage: des frontières poreuses. Mexico, xve-xviiiè siècle”. En *Les Mondes de l'esclavage: une histoire comparée*, dirigido por Paulin Isnard, coordinado por Benedetta Rossi y Cécile Vidal, con la colaboración de Claude Chevalerey, traducido por Souad Degachi y Solange Lebourge, 159-164. París: Seuil.
- VELÁZQUEZ, MARÍA ELISA. s.f. “Africans and Afro-descendants in Mexico and Central America: overview and challenges of studies of their past and present. En Collective Volume. The Slave Route Project, 1-23. Unesco. http://www.unesco.org/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Maria_Elisa_Velazquez_Eng_01.pdf.
- VELÁZQUEZ, MARÍA ELISA y Gabriela Iturralde. 2012. *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México, DF: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- VINSON III, BEN y Bobby Vaughn. 2004. *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- VINSON III, BEN y Matthew Restall, eds. 2009. *Black Mexico: Race and Society from Colonial to Modern Times*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- VOLLMER, GÜNTER. 1994. "Die Encomenderos, Encomiendas und Tributarios von Pánuco oder das verschwundene Land". *Ibero-amerikanisches Archiv* 20, núms. 3 y 4: 279-336.
- VON SACK, ALBERT. 1810. "Letter X. On the Soil of Suriname.-A new Attempt to cultivate the Land by European Laborers.-The Method of cultivating it by Negroes.-How to render the Labour to them more easy.-Regulation for their Work-Meals-and Rest.-Their Provisions at the Plantations.-Attention paid them when sick.-Their Dress, &.-Dances allowed to them.-Correction.-Newly arrived Negroes trained to arms.-Reflection on the severe Executions of the Negroes.-The increase of Creoles or Natives at Surinam.-Preference given them to the Negroes bought from Africa, and Encouragement to those who bring up Children.-Care of pregnant Negroes, and both Sexes when old.-Happiness of the Negroes depends on the Master's temper.-Proposal for increasing it". En *A narrative of a voyage to Surinam; of a residence there during 1805, 1806, and 1807; and of the author's return to Europe by way of North America*, 99-110. Londres: Printed by W. Bulmer & Co. https://books.google.de/books?id=2dMTAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- WADE, PETER. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.
- WADE, PETER. 2008. "Población negra y la cuestión identitaria en América Latina". *Universitas Humanística*, núm. 65 (enero-junio): 117-137. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79106507>.
- WADE, PETER. 2009. *Race and Sex in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- WADE, PETER. 2010. *Race and Ethnicity in Latin America*. 2a ed., revisada y actualizada. Londres: Pluto Press.
- WARNER-LEWIS, MAUREEN. 1997. "Posited Kikoongo Origins of some Portuguese and Spanish Words from the Slave Era". *América Negra*, núm.13: 83-95.
- WHEAT, DAVID. 2010. "Nharas and Morenas Horras: A Luso-African Model for the Social History of the Spanish Caribbean, c.1570-1640". *The Journal of Early Modern History* 14, núms. 1-2: 119-150.
- WHEAT, DAVID. 2011. "The First Great Waves: African Provenance Zones for the Transatlantic Slave Trade to Cartagena de Indias, 1570-1640". *The Journal of African History* 52. núm. 1: 1-22.

- WHEAT, DAVID. 2016. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- WHITTEN, NORMAN y Nina S. de Friedemann. 1974. "La cultura negra del Litoral Ecuatoriano y Colombiano: un modelo de adaptación étnica". *Revista del Instituto Colombiano de Antropología* 17 (julio-diciembre): 81-115.
- WOOD, MARCUS. 2013. *Black Milk. Imagining Slavery in the Visual Cultures of Brazil and America*. Oxford: OUP.
- YOUNG, JASON. 2007. "Minkisi, Conjure Bags, and the African Atlantic Religious Complex". En *Young, Rituals of Resistance. African Atlantic Religion in Kongo and the Lowcountry South in the Era of Slavery*. 105-145. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- YOUNG, JASON. 2010. "Atlantic African, American, and European Background to Contact, Commerce, and Enslavement". En *Encyclopedia of African American History*, editado por Leslie Alexander y Walter Rucker, 1-9. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- ZAVALA, SILVIO. [1968] 1994. *Los esclavos indios en Nueva España*. 3a. ed. México: El Colegio Nacional.
- ZAVALA, SILVIO. 1952. "Nuño de Guzmán y la esclavitud de los indios". *Historia Mexicana* 1, núm. 3 (enero-marzo): 411-428.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2003. "¿Humboldtización del mundo occidental? La importancia del viaje de Humboldt para Europa y América Latina". *Humboldt im Netz. International Review for Humboldtian Studies (HiN)* IV, núm. 6. www.unipotsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hin6/zeuske.htm.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2002a. "Hidden Markers, Open Marking and Race Making in Cuba". *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* 76, núms. 3 y 4: 235-266.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2002b. "'Sin otro apellido'. Nombres esclavos, marcadores raciales e identidades en transformación de la colonia a la república, Cuba 1870-1940". *Tzintzun. Revista de Historia*, núm. 36 (julio-diciembre): 153-208.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2004. *Schwarze Karibik. Sklaven, Sklavereikulturen und Emanzipation*. Zürich: Rotpunktverlag.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2011. "The Names of Slavery and Beyond: The Atlantic, the Americas and Cuba". En *The End of Slavery in Africa and the Americas. A Comparative Approach*, editado por Ulrike Schmieder; Katja Füll-

- berg-Stolberg y Michael Zeuske, 51-80. Münster; Hamburg; Berlín; Wien; Londres: LIT-Verlag. (*Sklaverei und Postemanzipation. Esclavitud y postemancipación. Slavery and Postemancipation*, vol. 4).
- ZEUSKE, MICHAEL. 2012. *Simón Bolívar. History and Myth*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2013. "Legados de la esclavitud y afrodescendientes en Cuba". En *Afroamérica, espacios e identidades*, editado por Ricardo Piñeras y Cristina Mondejar, 146-180. Barcelona: Icaria Editorial.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2013. *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Berlín; Boston: De Gruyter.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2014. "The Second Slavery: Modernity, Mobility, and Identity of Captives in Nineteenth-Century Cuba and the Atlantic World". En *The Second Slavery. Mass Slaveryes and Modernity in the Americas and in the Atlantic Basin*, editado por Javier Laviña y Michael Zeuske, 113-142. Berlín; Münster; Nueva York: LIT Verlag.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2015. *Sklavenhändler, Negreros und Atlantikkreolen. Eine Weltgeschichte des Sklavenhandels im atlantischen Raum*. Berlín; Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2016. "Karl Marx, Sklaverei, Formationstheorie, ursprüngliche Akkumulation und Global South". En *Marx und der globale Süden*, editado por Felix Wemheuer, 96-144. Köln: PapyRossa Verlag.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2016. "The Hidden Atlantic/El Atlántico oculto". <https://www.academia.edu/25886832/>.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2017. "Microhistorias de vida y Hidden Atlantic: los 'africanos' Daniel Botefeuf y Robin Botefeuf en África, en el Atlántico y en Cuba". En *Millars. Espai i Història* XLII, núm.1: 151-191, editado por Vicent Sanz y Michael Zeuske.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2018a. *Esclavitud. Una historia de la humanidad*. Pamplona: Katakarak.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2018b. "Out of the Americas: Slave traders and the Hidden Atlantic in the nineteenth century". *Atlantic Studies. Global Currents* 15, núm.1: 103-135.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2019. *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis heute*. 2a ed. 2 vols. Berlín; Boston: De Gruyter.

- ZEUSKE, MICHAEL. 2020. "Alexander von Humboldt en Venezuela y Cuba. Segunda esclavitud, élites e independencia". En *250 años de Alexander von Humboldt: el nacimiento del Cosmos*, coordinado por Lorena Puerta y Tomás Straka, 35-51. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2021. *Sklaverei. Eine Menschheitsgeschichte. Von der Steinzeit bis heute*. 2a ed. Stuttgart: Reclam. Traducido al castellano como *Esclavitud. Una historia de la humanidad* (Pamplona: Katakarak, 2018).
- ZEUSKE, MICHAEL. 2023. "The Second Slavery in the Americas". En *The Palgrave Handbook of Global Slavery throughout History*, editado por Damian Pargas y Juliane Schiel. 429-439. Cham: Palgrave Macmillan.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2024. "Migration, Slavery, and Commodification". En *The Oxford Handbook of Commodity History*, editado por Jonathan Curry-Machado, Jean Stubb, William Gervase Clarence-Smit y Jelmer Vos, 311-334. Nueva York; Oxford: Oxford University Press.
- ZEUSKE, MICHAEL. *Slaves and Slavery Empires. Work, plantations, commodities, and asymmetrical dependencies in the Americas* (de próxima aparición).
- ZEUSKE, MICHAEL. *Slaves at Work. Slavery Empires, plantations, and strong asymmetrical dependencies in the Americas* (de próxima aparición).
- ZEUSKE, MICHAEL y Stephan Conermann. 2020. "The Slavery/Capitalism Debate Global: From 'Capitalism and Slavery' to Slavery as Capitalism". Introducción. *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 30, 5/6: 448-463.
- ZEUSKE, MICHAEL y Vicent Sanz. 2021. "El Negrito y la microeconomía política de la trata negrera en el Atlántico. La arribada a puerto con un cargamento de esclavizados". En *Reflejos de la esclavitud en el arte. Imágenes de Europa y América*, editado por Aurelia Martín, Rafael Benítez y Andrea Schiavon, 139-160. Valencia: tirant humanidades.
- ZÚÑIGA, JEAN-PAUL. 2013. "'Muchos negros, mulatos y otros colores'. Culture visuelle et savoir coloniaux au XVIIIe siècle". *Annales HSS*, núm. 68 : 45-76.

Bibliografía seleccionada*

- ACOSTA, MIGUEL. 1984. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Valencia, Venezuela: Vadell Hermanos.
- ACOSTA, MIGUEL. 1996. "Life in a Venezuelan Cumbe". En *Maroon Societies. Rebel Slave Communities in the Americas*, editado por Richard Price, 64-73. Boston: The Johns Hopkins University Press.
- ALONSO, ISMAEL. 2018. "Surgimiento y desarrollo de la economía de plantación (1803-1842)". En *Historia de Guantánamo 1494-1898*, 43-106. Guantánamo: Editorial El Mar y la Montaña.
- ANDREWS, GEORGE. 1991. *Blacks and whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison: University of Wisconsin Press.
- ANDREWS, GEORGE. 2004. *Afro-Latin America. 1800-2000*, Nueva York: Oxford University Press.
- ANDREWS, GEORGE. 2007. *Afro-Latinoamérica. 1800-2000*. Madrid; Frankfurt; Main: Iberoamericana/Vervuert.
- ARANZADI, JUAN y Gonzalo Álvarez, coords. 2020. *Guinea Ecuatorial (des)conocida (Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente)*. 2 vols. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia/Centro de Estudios Afro-Hispánicos.
- ÁVILA, FREDDY, Ricardo Pérez y Christian Rinaudo, eds. 2011. *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

* N. del E. Esta bibliografía es una selección hecha por el autor como una aportación para el lector en beneficio del conocimiento sobre el tema. Es interesante seguir la historicidad del concepto *afro* y de las esclavitudes a través de distintas e importantes obras.

- BRITO, FEDERICO. 1961. *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana*. Caracas: Editorial Cantaclaro.
- BRITO FEDERICO. 1973. *El problema tierra y esclavos en la Historia de Venezuela*. Caracas: Asamblea Legislativa del Estado Aragua.
- BRITO, FEDERICO. 1971-1987. *Historia económica y social de Venezuela. Una estructura para su estudio*. 6 vols. Caracas: Universidad Central de Venezuela/Ediciones de la Biblioteca.
- CALDEIRA, ARLINDO. 2014. "Formação de uma cidade afro-atlântica: Luanda no século XVII". *Revista Tempo, Espaço, Linguagem* 5, núm. 3 (septiembre-diciembre): 12-39.
- CALDEIRA, ARLINDO. 2015. "Angola and the Seventeenth-Century South Atlantic Slave Trade". En *Networks and Trans-Cultural Exchange: Slave Trading in the South Atlantic, 1590-1867*, editado por David Richardson y Filipa Ribeiro da Silva, 101-142. Leiden: Brill.
- CAMACHO, JORGE. 2021. *Representaciones del mal: brujos y ñáñigos en Cuba*. Oxford: University of Mississippi.
- CAMACHO, JORGE. 2022. "Los poemas inéditos de una esclava. Literatura y archivo policial en Cuba". *Espacio Laical. Proyecto del centro cultural Padre Félix Varela*, año 18, núms. 1-2 (2022): 99-104.
- CAMACHO, JORGE. 2022. "Teatro y poesía: Literatura cubana afrodescendiente en el archivo policial y la esfera comunicacional privada". *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 10, núm. 1: 64-84.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, JORGE. 2017. "The Atlantic Paradigm Matures". En *The Atlantic in Global History 1500-2000*, editado por Jorge Canizares-Esguerra y Erik Seeman, xxiv-xxx, xxv. Routledge.
- CARRERO, RICAURTE. 2011. "Los blancos en la sociedad colonial venezolana: representaciones sociales e ideología". *Revista Paradigma* xxxii, núm. 2 (diciembre): 107-123.
- CHILDS, MATT. 2022. "Writing the religious history of the enslaved in the Atlantic World". En *Writing the History of Slavery*, editado por David Dodginton y Enrico Dal Lago, 189-225. Londres: Bloomsbury Academic.
- DARMANGEAT, CHRISTOPHE. 2016. "Alain Testart (1945–2013): An Evolutionist in the Land of the Anthropologists". *Historical Materialism* 24, núm. 1: 71-89.

- DE LA FUENTE, ALEJANDRO y George Andrews. 2018. "Los estudios afrolatinoamericanos, un nuevo campo". En *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción*, editado por Alejandro de la Fuente y George Andrews, 11-37. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: clacso; Massachusetts: Afro Latin American Researcher Institute/Harvard University.
- DEWULF, JEROEN. 2018. "From the Calendas to the Calenda: On the Afro-Iberian Substratum in Black Performance Culture in the Americas". *Journal of American Folklore* 131, núm. 519 (invierno): 3-29.
- DEWULF, JEROEN. 2021. "Rethinking the Historical Development of Caribbean Performance Culture from an Afro-Iberian Perspective". *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids* 95, núms. 3-4 (octubre): 223-253.
- DEWULF, JEROEN. 2022. *Afro-Atlantic Catholics. America's First Black Christians*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- DEWULF, JEROEN. 2023. "Why Rara burns Judas during lent: Rethinking the Origins of Catholic Elements in Haitian Culture from an Afro-Iberian Perspective". *The Americas* 80, núm. 1 (enero): 33-68.
- ESPINOSA, LUZ MARÍA y Juan Manuel de la Serna, coords. 2012. *Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca*. México, DF: UNAM/Plaza y Valdés.
- ESTABA, RORAIMA. 2022. "Esclavitud y origen africano: Ideología y control social de las gentes de color en el circumcaribe hispano". En *Color, raza y racialización en América y el Caribe*, editado por Naranjo Orovio y Puig-Samper, 199-218. Madrid: Catarata.
- ESTRADE, PAUL. 1994. "Observaciones a don Manuel Alvar y demás académicos sobre el uso legítimo del concepto 'América Latina'". *Rábida*, núm. 13: 79-82.
- FERNÁNDEZ, TOMÁS. 2012. "Walterio Carbonell (1924-2008)". En *El negro en Cuba. Colonia, República, Revolución*, 96-104. La Habana: Ediciones Cubanas/Artex.
- FERNÁNDEZ, TOMÁS. 2019. "El término 'afrocubano': una contribución olvidada de Fernando Ortiz". En *Identidad afrocubana, cultura y nacionalidad*, 73-102. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- FERNÁNDEZ, TOMÁS. 2022. "For My Teacher, Walterio Carbonell". *Zanj: The Journal of Critical Global South Studies* 4, núm. 1 (noviembre): 21-26.

- FRACCHIA, CARMEN. 2007. "Constructing the Black Slave in Spanish Golden Age Painting". En *Others and Outcasts in Early Modern Europe: Picturing the Social Margins*, editado por Tom Nichols, 179-195. Hampshire: Ashgate.
- FUNES [MONZOTE], REINALDO y José Piqueras, eds. 2023. *Usos agrarios, mensura y representación en Cuba, siglo XIX*. La Habana; Valencia: Ediciones imagen contemporánea/Fundación Instituto de Historia Social.
- GARCÍA, JESÚS. 1995. *La diáspora de los kongos en las Américas y los Caribes*. Caracas: Fundación Afroamérica/conac/unesco.
- GARCÍA, JESÚS. 1990. *África en Venezuela*. Caracas: Cuadernos Lagoven.
- GARCÍA, JESÚS [CHUCHO]. 1992. *Afroamericano soy. La diáspora del retorno*. Caracas: Ediciones Los Heraldos Negros.
- GARCÍA, JESÚS [CHUCHO]. 2005. "Encuentro y desencuentros de los 'saberes' en torno a la africanía 'latinoamericana'". En *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Daniel Mato, 359-377. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: clacso/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- GENESTE, ELSA y Silvina Testa. 2010. "Nominations et dénominations des Noirs". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea]. Débats. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/58143>. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.58143>.
- GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. 2011. "Africanos, 'naciones' y cofradías en Río de Janeiro, siglos XVIII y XIX". *Boletín Americanista*, año LXI: 2, núm. 63: 167-188.
- GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. 2005. *A hidra e os pântanos. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)*. São Paulo: polis/ Editora unesp.
- GRÖTSCH, KURT. 1989. *Der Kampf um die Integration. Afrokubaner als Protagonisten und Autoren in der Literatur Kubas des 19. und 20. Jahrhunderts*. Frankfurt; Main: Vervuert Verlag.
- GUANCHE [PÉREZ], JESÚS. 2009. *Africanía y etnicidad en Cuba (Los componentes étnicos africanos y sus múltiples denominaciones)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- GUANCHE [PÉREZ], JESÚS. 2016. *Iconografía de africanos y descendientes en Cuba. Estudio, catálogo e imágenes*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- HALL, ALEXANDER. s.f. "Apuntes para una genealogía histórica del concepto 'afrocubano/a'". *Sinpermiso. República y socialismo*, también para el siglo XXI.

https://www.sinpermiso.info/textos/sobre-la-cuestion-racial-en-cuba-dossier#_edn1.

- HAWTHORNE, WALTER. 2010. *From Africa to Brazil. Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830*. Cambridge: CUP.
- HAWTHORNE, WALTER. 2008. "‘Being Now, as It Were, One Family’: Shipmate Bonding on the Slave Vessel Emilia, in Rio de Janeiro and throughout the Atlantic world". *Luso-Brazilian Review* 45, núm. 1: 53-77.
- HEINTZE, BEATRIX. 2002. "Schwarze ‘Weiße’: die Ambakisten". *Afrikanische Pioniere. Trägerkarawanen im westlichen Zentralafrika (ca. 1850-1890)*, 155-274. Frankfurt; Main: Verlag Otto Lehmbek.
- HEINTZE, BEATRIX. 2013. "Os Luso-Africanos no Interior de Angola". *África centro-occidental no século XIX (c. 1850-1890). Intercâmbio com o Mundo Exterior. Apropriação, Exploração e Documentação*, traducido por Marina Santos, 259-307. Luanda: Editorial Kilombelombe.
- HEVIA, OILDA. 2016. "Historias ocultas: Mujeres dueñas de esclavos en La Habana colonial (1800-1860)", coordinado por Oilda Hevia y Daisy Rubiera. *Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba*, 3-55. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- HEVIA, OILDA. 2011. "Reconstruyendo la historia de la exesclava Belén Álvarez". En *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*, selección de Daisy Rubiera y Inés María Martiatu, 30-53. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- HEYWOOD, LINDA. 2009. "Slavery and its transformation in the kingdom of Kongo: 1491-1800". *Journal of African History* l. núm. 1: 1-22.
- HEYWOOD, LINDA. 2017. *Njinga of Angola. Africa's warrior queen*. Cambridge: Harvard University Press.
- HEYWOOD, LINDA, ed. 2001. *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Nueva York: Cambridge University Press.
- HEYWOOD, LINDA y John Thornton. 2011. "‘Canniball Negroes’, Atlantic Creoles, and the Identity of New England's Charter Generation". *African Diaspora* 4, núm. 1: 76-94.
- HEYWOOD, LINDA y John Thornton. 2007. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundations of the Americas, 1585-1660*, Cambridge: CUP.
- HUMBOLDT, ALEXANDER VON. 1826. *Essai Politique sur l'Île de Cuba, avec une carte et un supplément qui renferme des considérations sur la population*,

la richesse territoriale et le commerce de l'Archipel des Antilles et de Colombie. 2 vols. París.

- HUMBOLDT, ALEXANDER VON. 1827. *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*, traducido al castellano por D.J.B. y V. y M. París.
- HUMBOLDT, ALEXANDER VON. 1930. *Ensayo Político sobre la Isla de Cuba. Por Alejandro de Humboldt con un mapa de Cuba*. Introducción por Fernando Ortiz y correcciones, notas y apéndices por Francisco de Arango y Parreño, J. S. Thrasher y otros. 2 vols. La Habana, vol. 1, 101-169.
- HUMBOLDT, ALEXANDER VON. 2011. *Political Essay on the Island of Cuba. A Critical Edition*, editado por Vera Kutzinski y Ottmar Ette. Chicago; Londres: The University of Chicago Press.
- IRETON, CHLOE. 2017. "They Are Blacks of the Caste of Black Christians': Old Christian Black Blood in the Sixteenth-and Early Seventeenth-Century Iberian Atlantic". *Hispanic American Historical Review* 97, núm. 4: 579-612.
- IRETON, CHLOE. 2020. "Black Africans' Freedom Litigation Suits to Define Just War and Just Slavery in the Early Spanish Empire". *Renaissance Quarterly* 73, núm. 4 (invierno): 1277-1319.
- IRETON, CHLOE. 2021. "L'imaginaire éthiopien dans le premier monde hispanique: esclavage et baptême dans le Catéchisme évangélique de Sandoval". *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 68, núm. 2: 104-130.
- JUÁREZ-HUET, NAHAYEILLI y Christian Rinaudo. 2017. "Expresiones "afro": circulaciones y relocalizaciones". *Desacatos*, núm. 53 (enero-abril): 8-19.
- LA ROSA, GABINO. 2003. "Henry Dumont y la imagen antropológica del esclavo africano en Cuba". En *Historia y memoria: sociedad, cultura y vida cotidiana en Cuba, 1878-1917*, prólogo de José Amador, epílogo de Fernando Coronil, 175-182. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello/Latin American and Caribbean Studies Program of the University of Michigan.
- LA ROSA, GABINO. 2011. "Deformaciones intencionales de carácter étnico: un símbolo de identidad". En *Tatuados. Deformaciones étnicas de los cimarrones en Cuba*, 31-70. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- LA ROSA, GABINO. 2011. "La "carimba" o marca de fuego". En *Tatuados. Deformaciones étnicas de los cimarrones en Cuba*, 107-120. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

- LAURENT-PERRAULT, EVELYNE. 2022. "Brígida Natera. Pionera de las leyes de vientre libre". *Tiempo y Espacio* XL, núm. 76 (julio-diciembre): 336-352.
- LÓPEZ, AMÉRICA NICTE-HA. 2018. "La movilización etnopolítica afroamericana de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca: logros, limitaciones y desafíos". *Perfiles Latinoamericanos* 26, núm. 52:1-33. <https://doi.org/10.18504/pl2652-010-2018>.
- LÓPEZ, AMÉRICA NICTE-HA. 2014. "La invisibilización de la población afrodescendiente durante la construcción del Estado Nación en México". *Revista de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales* 3:1, núm. 3: 54-74.
- LÓPEZ, RAFAEL. 2019. "Abakuá". En *The Cuban Reader. History, Culture, Politics*, editado por Aviva Chomsky, Carry Barr, Alfredo Prieto y Pamela Smorkarloff, 201-202. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- LÓPEZ, RAFAEL. 2004. *Africanos de Cuba*. San Juan de Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- LÓPEZ, RAFAEL. 1966. "La Sociedad Secreta 'Abakuá' en un Grupo de Obreros Portuarios". *Etnología y Folklore*, núm. 2 (julio-diciembre): 5-26.
- LUCERO, BONNIE. 2016. "Entre esclavos y comerciantes: las mujeres negras como intermediarias en la economía colonial cienfuegera". En *Emergiendo del silencio. Mujeres negras en la historia de Cuba*, coordinado por Oilda Hevia y Daisy Rubiera, 177-204. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MAYA, LUZ. 2005. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- MAYA, LUZ. 2010. "Diásporas africanas en Colombia. Visibilidad e invisibilización de los legados de las culturas del África occidental en tiempos del Bicentenario de la Independencia". En *Rutas de Libertad: 500 años de travesía*, editado por Roberto Burgos, 122-139- Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- MENDOZA, IRMA, José Ramos, Marisa Vannini de Gerulewicz, Jesús García, eds. 2007. *Resonancias de la africanidad*. Caracas: Fondo editorial ipasme.
- MILÁN, ALFONSO. 2020. "En búsqueda de la figura del chinaco a través de fuentes icónicas de la época en México y Francia". *Signos históricos* 22, núm. 44 (diciembre): 14-49. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-44202020000200014.

- MILLER, IVOR. 2022. "The Ékpè-Abakuá Continuum: Articulating Trans-Atlantic African Diaspora Heritage in Cuba and the Cross-River Region (Cameroon, Equatorial Guinea and Nigeria)". *Zanj: The Journal of Critical Global South Studies* 4, núm. 1 (noviembre): 36-58.
- MILLER, IVOR. 2009. *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*. Jackson: University Press of Mississippi.
- MILLER, IVOR. 2009. "The 1839 Abakuá Raid". En *Voice of the Leopard: African Secret Societies and Cuba*, 83-84. Jackson: University Press of Mississippi.
- MILLER, JOSEPH. 2008. "Slaving as historical process: examples from the ancient Mediterranean and the modern Atlantic". En *Slave Systems. Ancient and Modern*, editado por Enrico Dal Lago y Constantina Katsari, 70-102. Cambridge: Cambridge University Press.
- MILLER, JOSEPH. 2012. *The Problem of Slavery as History. A Global Approach*. New Haven: Yale University Press.
- MÚNERA, ALFONSO. 2005. "Balance historiográfico de la esclavitud en Colombia". En *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, 193-225. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana.
- NERÍN, GUSTAU. 2015. *Corisco y el estuario del Muni (1470-1931). Del aislamiento a la globalización y de la globalización a la marginación*, prólogo de Valérie de Wulf. Paris: L'Harmattan.
- NERÍN, GUSTAU. 1997. *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro (hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial [1843-1968])*. Barcelona: Ediciones Península.
- NOREÑA, CARLOS. 1881. "Los negros curros". En *Tipos y costumbres de la isla de Cuba: colección de artículos / por los mejores autores de este género*, obra ilustrada por Victor Patricio de Landaluze, fototipia Taveira, 129-134. Habana: Miguel de Villa.
- O'TOOLE, RACHEL. 2007. "From the Rivers of Guinea to the Valleys of Peru: Becoming a Bran Diaspora within Spanish Slavery". *Social Text* 92, 25, núm. 3 (otoño): 19-36.
- OCASIO, RAFAEL. 2022. "El tiempo como significativo abolicionista: un ingenio azucarero cubano según Anselmo Suárez y Romero". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 49, núm. 1: 159-189.

- ORTIZ, FERNANDO. 1906. *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*, carta prólogo del Dr. C. Lombroso. Madrid: Librería de Fernando Fe.
- ORTIZ, FERNANDO. 1916. *Hampa afro-cubana: Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público*. La Habana: Revista Bimestre Cubana.
- ORTIZ, FERNANDO. 1940. "El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba". *Revista Bimestre Cubana* XLVI (julio-diciembre): 273-278.
- ORTIZ, FERNANDO. 1952-1955. *Los instrumentos de la música afrocubana*, 5 vols. La Habana: Publicaciones de la Dirección de cultura del Ministerio de educación/Cárdenas y Cia. Editores.
- ORTIZ, FERNANDO. 1973. "Por la integración cubana de blancos y negros" [1942]. En *Órbita de Fernando Ortiz*, selección y prólogo de Julio Le Riverend, 181-191. La Habana: Unión de Escritores y Artistas.
- ORTIZ, FERNANDO. 1976. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, FERNANDO. 1981. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, FERNANDO. 1993. "Los ñáñigos o abakuás: el culto a los antepasados". En *Etnia y sociedad*, 219-226. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, FERNANDO. 1995. *Los negros curros*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, FERNANDO. 2007. *Los negros brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, FERNANDO. 2015. "Instrucción del negro horro" En *Epifanía de la mulatez. Historia y poesía*, compilación y prólogo de José Matos, 251-260. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- PÉREZ-HERNÁNDEZ, REINIER. 2023. *Del reverso del vacío, los trabajos de la memoria "negra". En torno a las escrituras y narrativas de vida afrodescendientes cubanas contemporáneas*. Madrid: Editorial Verbum.
- PÉREZ SARDUY, PEDRO y Jean Stubbs. 2000. "Introducción: Race and the Politics of Memory in Contemporary Black Cuban Consciousness". En *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba*, editado por Pedro Pérez Sarduy y Jean Stubbs, 1-38. Gainesville: University Press of Florida.

- PIQUERAS, JOSÉ. 2017. "La plantación esclavista en Cuba. Ensayo de conceptualización y Segunda Esclavitud". En *Plantación, espacios agrarios y esclavitud en la Cuba colonial*, editado por José, 23-55. Castellón de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I/Casa de las Américas.
- PITA, ROGER. 2019. "Los procesos judiciales por los líos amorosos entre amos y esclavas en el Nuevo Reino de Granada en el período colonial: inequidades, estrategias y oportunidades". *Justicia* 24, núm. 35 (enero-junio): 1-19.
- PITA, ROGER. 2020. "Máximas transgresiones en las relaciones amorosas entre blancos y negras esclavas en el Nuevo Reino de Granada durante el período de dominio hispánico". *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 24, núm. 1: 311-350.
- PRICE, RICHARD. 2006. "The Miracle of Creolization". En *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora*, editado por Kevin Yelvington, 115-147. Santa Fe; Oxford: School of American Research Press/James Currey.
- RAMOS, JOSÉ. 1985. *El negro en Venezuela: aporte bibliográfico*. Caracas: Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y Servicios de Bibliotecas/Gobierno del Estado Miranda.
- RAMOS, JOSÉ. [1976] 1988. *El trabajo de esclavos negros en el valle de Caracas y zonas adyacentes en el siglo XVIII*. Bogotá: s.e.
- RAMOS, JOSÉ. 2001. "José Rivas Pacheco, un negro de 124 años de edad: esclavo, soldado y peón". En *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*, 267-271. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones/Alcaldía de Caracas.
- RAMOS, JOSÉ. 2003. "Bibliografía afrovenezolana 1976-2001". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* LXXXVI, núm. 342: 175-181.
- RAMOS, JOSÉ. 2007. "Juan Pablo Sojo, pionero de los estudios afrovenezolanos". *Letralia*, año XII, núm. 178 (17 de diciembre). <https://letralia.com/178/especial01.htm>.
- RAMOS, JOSÉ. 2008. *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela colonial*. 2a ed. Caracas: Fondo Editorial del IPASME.
- REIS, JOÃO, José Flávio dos Santos, Marcus Carvalho. 2010. *O Alufá Rufino. Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1822-c. 1853)*. São Paulo: Companhia Das Letras.

- RESTALL, MATTHEW. 2000. "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish América". *The Americas* LVII, núm. 2 (octubre) (*The African Experience in Early Spanish America*): 171-205.
- RESTALL, MATTHEW. 2005. *Beyond Black and Red: African-native Relations in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- RINAUDO, CHRISTIAN. 2010. "Más allá de la 'identidad negra': mestizaje y dinámicas raciales en la ciudad de Veracruz". En *Mestizaje, diferencia y nación: lo negro en América Central y el Caribe*, editado por Elisabeth Cunin, 225-266. Mexico: inah/unam.
- RODRIGO Y ALHARILLA, MARTÍN. 2020. "Sobre palabras, nombres y estigmas de la esclavitud y la libertad: Africanos y afrodescendientes en Cuba y España". En *Esclavitud y legado afrodescendiente en el trópico*, editado por José Piqueras e Imilcy Balboa, 107-129. Valencia: Fundación Instituto de Historia Social.
- RODRIGUES, JAIME. 2005. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RODRIGUES, JAIME. 2009. "Africanos como tripulantes no Atlântico, séculos XVIII e XIX: historiografia e novas evidências". En *África e Brasil no Mundo Moderno*, organizado por Vanicleia Silva Santos y Eduardo França Paiva, 207-220. São Paulo; Belo Horizonte: Annablume/ppgh-ufmg.
- RODRÍGUEZ-MANGUAL, EDNA. 2004. *Lydia Cabrera and the Construction of an Afro Cuban Cultural Identity*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- ROMERO, DOLCEY. 2009. *Los afroatlanticenses: esclavización, resistencia y abolición*. Caracas: Universidad Simón Bolívar.
- SANTAMARÍA, ANTONIO. 2024. "El central" En *Centrales. Historia y patrimonio de Cuba*, editado y coordinado por Antonio Santamaría, 23-33. La Habana/Madrid: digital CSIC. <https://digital.csic.es/handle/10261/341859>.
- SARMIENTO, ISMAEL. 2000. "Vestido y calzado de la población cubana en el siglo XIX". *Anales del Museo de América*, núm. 8: 161-199.
- SARMIENTO, ISMAEL. 2004. *Cuba entre la opulencia y la pobreza. Población, economía y cultura material en los primeros 68 años del siglo XIX*. Madrid: Aldaba Ediciones.

- SMITH, SABRINA. 2023. "African-Descended Women: Power and Social Status in Colonial Oaxaca, 1660-1680". *The Americas* 80, núm. 4 (octubre): 569-598.
- SOJO, JUAN PABLO. 1943. *Temas y apuntes afro-venezolanos*. Caracas: Tipografía La Nación.
- SOSA, ENRIQUE. 1976. "La esclavitud en la novelística cubana del siglo XIX". *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, Año 67, 3ra. época-vol. XVIII, núm. 3 (septiembre-diciembre): 53-92.
- SOSA, ENRIQUE. 1982. *Los Nãñigos*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- SOSA, ENRIQUE. 1984. *El Carabalí*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- SOSA, ENRIQUE. 1988. "Origen y expansión del ñañiguismo". *España y Cuba en el siglo XIX*, 539-550. Madrid: Ministerio de Trabajo y Cultura (*Estudios de Historia Social*, 44-47 (enero-diciembre 1988)).
- SOSA, ENRIQUE. 1998. *Negreros, catalanes y gaditanos en la trata cubana, 1827-1833*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- SOTO, CARLA. 2003. "L'esclavage au Chili". En *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises, 1802. Ruptures et continuités de la politique coloniale française (1800-1830). Aux origines d'Haïti*, editado por Yves Bénot, y Marcel Dorigny, 435-451. París: Maisonneuve & Larose.
- STAEHELIN, FRITZ. (1913-1919). *Die Mission der Brüdergemeinde in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert*. Herrnhut: Verein für Brüdergeschichte.
- SUÁREZ Y ROMERO, ANSELMO. 1974. *El ingenio o las delicias del campo (Las escenas pasan antes de 1838)*, prólogo de Eduardo Castañeda. La Habana: Editorial de Arte y Literatura.
- SUÁREZ Y ROMERO, ANSELMO. 1985. "El corte de caña" (1859). En *Costumbristas cubanos del siglo XIX*, selección, cronología y bibliografía Salvador Bueno, 331-335. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- SUÁREZ Y ROMERO, ANSELMO. 1985. "El domingo en los ingenios". En *Costumbristas cubanos del siglo XIX*, selección, cronología y bibliografía Salvador Bueno, 315-317. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- SUÁREZ Y ROMERO, ANSELMO. 1985. "Ingenios" (1840). En *Costumbristas cubanos del siglo XIX*, selección, cronología y bibliografía Salvador Bueno, 309-313. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- SURWILLO, LISA. 2014. *Monsters by Trade. Slave Traffickers in Modern Spanish Literature and Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- TARDIEU, JEAN-PIERRE. 2001. "El esclavo como valor en las Américas españolas". *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal. Ensayos sobre letras, historia y sociedad* 7: 59-71.
- TESTA, SILVINA. 2009. "Memoria de la esclavitud y debate racial: la cuestión de la 'identidad negra' en Cuba". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea]. Débats. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/58153>. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.58153>.
- TESTART, ALAIN. 1998. "L'esclavage comme institution". *L'Homme* 38: 31-69.
- TESTART, ALAIN. 2001. *L'Esclave, la Dette et le Pouvoir: Études de Sociologie Comparative*. París: Errance.
- TESTART, ALAIN. 2004. *La servitude volontaire*. 2 vols. París: Editions Errance, 2004 (vol. 1 "Les morts d'accompagnement"; vol. 2 "L'origine de l'Etat").
- TESTART, ALAIN. 2018. *L'institution de l'esclavage: une approche mondiale*, edición revisada y completada por Valérie Lécirvain. París: Gallimard.
- TESTART, ALAIN. 2022. "The Extent and Significance of Debt Slavery". *Revue Française de Sociologie*, traducido por Amy Jacobs, 173-204. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_2002_sup_43_1_5570.
- TEUBNER, MELINA. 2019. "Street Food, Urban Space, and Gender. Working on the streets of nineteenth-century Rio de Janeiro (1830-1879)". *International Review of Social History* (número especial 27, Free and Unfree Labor in Atlantic and Indian Ocean Port Cities): 229-254.
- TEUBNER, MELINA. 2021. *Die "zweite Sklaverei" ernähren. Sklavenschiffsköche und Straßenverkäuferinnen im Südatlantik (1800-1870)*. Frankfurt; Main: Campus.
- THORNTON, JOHN. 2022. "African Traditional Religion and Christianity in the Formation of Vodun". *Slavery & Abolition* 43, núm. 4: 730-757.
- VALERO, SILVIA. 2011. "Figuraciones de 'lo afro' y 'lo negro' en las producciones culturales cubanas contemporáneas". *Orbis Tertius* 16, núm. 17: 41-50.
- VANSINA, JAN. 2005. "Ambaca Society and the Slave Trade, c. 1760-1845". *Journal of African History* 46: 1-27.

- VELÁZQUEZ, MARÍA ELISA. 2011. "Experiencias de esclavitud femenina: africanas, afrodescendientes e indígenas en el México virreinal". En *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, coordinado por María Elisa, 243-266. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Institut de Recherche pour le Développement/Universidad Nacional Autónoma de México.
- VERGARA, AURORA y Carmen Cosme, eds. 2018. *Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Cali: Universidad Icesi.
- VOLLMER, GÜNTER. 1994. "Die Encomenderos, Encomiendas und Tributarios von Pánuco oder das verschwundene Land". *Ibero-amerikanisches Archiv. Neue Folge* 20, núms. 3 y 4: 279-336 (*Comerciantes, esclavos, indios tributarios, curas y otra gente sin o con importancia que hicieron o soportaron historia en la Nueva España. Ocho ensayos dedicados a Enrique Otte*).
- VON SACK, ALBERT. 1810. *A narrative of a voyage to Surinam; of a residence there during 1805, 1806, and 1807; and of the author's return to Europe by way of North America*, 99-110. Londres: Printed by W. Bulmer & Co. https://books.google.de/books?id=2dMTAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=o#v=onepage&q&f=false.
- VON SACK, ALBERT. 1810. "Letter X. On the Soil of Suriname.-A new Attempt to cultivate the Land by European Laborers.-The Method of cultivating it by Negroes.-How to render the Labour to them more easy.-Regulation for their Work-Meals-and Rest.-Their Provisions at the Plantations.-Attention paid them when sick.-Their Dress, &.-Dances allowed to them.-Correction.-Newly arrived Negroes trained to arms.-Reflection on the severe Executions of the Negroes.-The increase of Creoles or Natives at Surinam.-Preference given them to the Negroes bought from Africa, and Encouragement to those who bring up Children.-Care of pregnant Negroes, and both Sexes when old.-Happiness of the Negroes depends on the Master's temper.-Proposal for increasing it". En *A narrative of a voyage to Surinam; of a residence there during 1805, 1806, and 1807; and of the author's return to Europe by way of North America*, 99-110. Londres: Printed by W. Bulmer & Co. <https://>

- books.google.de/books?id=2dMTAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.
- WADE, PETER. 2008. "Población negra y la cuestión identitaria en América Latina". *Universitas Humanística*, núm. 65 (enero-junio): 117-137 <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79106507>.
- WADE, PETER. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.
- WADE, PETER, James Scorer e Ignacio Aguiló, eds. 2019. *Cultures of Anti-Racism in Latin America and the Caribbean*. Londres: University of London Press/Institute of Latin American Studies, School of Advanced Study.
- WHEAT, DAVID. 2010. "Nharas and Morenas Horras: A Luso-African Model for the Social History of the Spanish Caribbean, c. 1570-1640". *The Journal of Early Modern History* 14, núms. 1-2: 119-150.
- WHEAT, DAVID. 2011. "The First Great Waves: African Provenance Zones for the Transatlantic Slave Trade to Cartagena de Indias, 1570-1640". *The Journal of African History* 52, núm. 1: 1-22.
- WHEAT, DAVID. 2016. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Chapel Hill: University of North Carolina Press (Omohundro Institute of Early American History and Culture).
- WOOD, MARCUS. 2013. *Black Milk. Imagining Slavery in the Visual Cultures of Brazil and America*. Oxford: OUP.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2003. "¿Humboldtización del mundo occidental? La importancia del viaje de Humboldt para Europa y América Latina". *Humboldt im Netz. International Review for Humboldtian Studies (HiN)* IV, núm. 6. www.unipotsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hin6/zeuske.htm.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2006. *Sklaven und Sklavereien in den Welten des Atlantiks, 1400-1940. Anfänge, Umrisse, Akteure und Bibliografien*. Münster; Hamburg; Berlín; Wien; Londres: LIT Verlag, 2006 (*Sklaverei und Postemanzipation. Esclavitud y Postemancipación. Slavery and Postemancipation*; vol. 1).
- ZEUSKE, MICHAEL. 2014. "The Second Slavery: Modernity, Mobility, and Identity of Captives in Nineteenth-Century Cuba and the Atlantic World". En *The Second Slavery. Mass Slavery and Modernity in the Americas and in the*

- Atlantic Basin*, editado por Javier Laviña y Michael Zeuske, 113-142. Berlín; Münster; Nueva York: LIT Verlag.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2015. "Menschenhandel und Castings an den Küsten Afrikas und der Beginn der atlantischen Überfahrt". En *Sklavenhändler, Negreros und Atlantikkreolen. Eine Weltgeschichte des Sklavenhandels im atlantischen Raum*, 116-146. Berlín; Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2015. "Doktoren und Sklaven. Sklavereiboom und Medizin als 'kreolische Wissenschaft' auf Kuba". *Saeculum* 65, núm. 1: 177-205.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2016. "Karl Marx, Sklaverei, Formationstheorie, ursprüngliche Akkumulation und Global South". En *Marx und der globale Süden*, editado por Felix Wemheuer, 96-144. Köln: PapyRossa Verlag.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2019. *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis heute*. 2a ed. 2 vols. Berlín; Boston: De Gruyter.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2021. "Legados de la esclavitud y afrodescendientes en Cuba, Puerto Rico y el Caribe". En *(Post)colonialismo a prueba. Cuba, Puerto Rico y las Filipinas desde una perspectiva comparada*, coordinado por Hans-Jürgen Burchardt, 391-415. México: Editorial Gedisa.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2021. "Humboldt y la 'segunda esclavitud'". En *Sometidos a esclavitud: los africanos y sus descendientes en el Caribe Hispano*, editado por Naranjo Orovio, 467-502. Santa Marta: Editorial Unimagdalena.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2021. *Sklaverei. Eine Menschheitsgeschichte. Von der Steinzeit bis heute*. 2a ed. Stuttgart: Reclam (traducido al español como *Esclavitud. Una historia de la humanidad*, Pamplona: Katakarak, 2018).
- ZEUSKE, MICHAEL. 2024. "Migration, Commodification and Slavery: A Plateau Approach". En *The Oxford Handbook of Commodity History*, editado por Jonathan Curry-Machado, Jean Stubbs, William Clarence-Smith y Jelmer Vos, 311-334. Nueva York; Oxford: Oxford University Press.
- ZÚÑIGA, JEAN-PAUL. 2013. "'Muchos negros, mulatos y otros colores'. Culture visuelle et savoir coloniaux au XVIIIe siècle". *Annales HSS* 68: 45-76.

Apéndice (uso de afro)

- ZEUSKE, MICHAEL. 1997. "Die diskrete Macht der Sklaven. Zur politischen Partizipation von Afrokubanern während des kubanischen Unabhängigkeitskrieges und der ersten Jahre der Republik (1895-1908)-eine regionale Perspektive". *Nach der Sklaverei. Grundprobleme amerikanischer Postemanzipationsgesellschaften*, editado por Michael Zeuske. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag (*Comparativ. Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und zur vergleichenden Gesellschaftsforschung* 7, núm. 1: 32-98).
- ZEUSKE, MICHAEL (con Reinhard Liehr y Matthias Röhrig-Assunção). 1998. "Afro-Latin America's Legacy. Introduction". *Ibero-Amerikanisches Archiv. Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte. Neue Folge* 24, núms. 3-4: 269-278.
- ZEUSKE, MICHAEL (con Matthias Röhrig-Assunção). 1998. "'Race', Ethnicity and Social Structure in 19th Century Brazil and Cuba". *Ibero-Amerikanisches Archiv. Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte. Neue Folge* 24, núms. 3-4 (*Afro-Latin America's Legacy*, editado por Reinhard Liehr, Matthias Röhrig Assunção y Michael Zeuske, 375-443).
- ZEUSKE, MICHAEL. 1998. "Estructuras, movilización afro cubana y clientelas en un hinterland cubano: Cienfuegos 1895-1906". *Tiempos de América. Revista de Historia, Cultura y Territorio*, núm. 2: 93-116.
- ZEUSKE, MICHAEL. 1999. "Estructuras, movilización afro cubana y clientelas en un hinterland cubano: Cienfuegos 1895-1906". En *Identidad cultural y lingüística en Colombia, Venezuela y el Caribe hispánico. Actas del Segundo Congreso Internacional del Centro de Estudios Latinamericanos (cela) de la Universidad de Maguncia en Germersheim, 23-27 de junio de 1997*, edi-

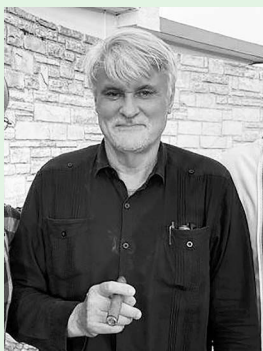
- tado por Matthias Perl y Klaus Pörtl, 107-134(*Beihefte zur Iberoromania* 15, Dietrich Briesemeister et al.). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2001. "Los negros hicimos la independencia: Aspectos de la movilización afrocubana en un hinterland cubano-Cienfuegos entre colonia y república". En *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad: Cuba 1898-1912*. Fernando Martínez, Rebecca J. Scott, Orlando F. García, 193-234. La Habana: Ediciones Unión.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2002. "Estructuras e identidad en la 'segunda esclavitud': el caso cubano, 1800-1940". *Historia Crítica. Revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes* 24 (julio-diciembre): 125-140. <https://www.ub.edu/afroamerica/EAV2/zeuske.pdf>.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2013. "Legados de la esclavitud y afrodescendientes en Cuba". En *Afroamérica, espacios e identidades*, editado por Javier Laviña, Ricardo Piqueras, Cristina Mondejar, 146-180. Barcelona: Icaria Editorial.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2021. "Legados de la esclavitud y afrodescendientes en Cuba, Puerto Rico y el Caribe". *(Post)colonialismo a prueba. Cuba, Puerto Rico y las Filipinas desde una perspectiva comparada*, coordinado por Hans-Jürgen Burchardt, 391-415. México: Editorial Gedisa.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2022. *Afrika-Atlantik-Amerika. Sklaverei und Sklavenhandel in Afrika, auf dem Atlantik und in den Amerikas sowie in Europa*. Berlín; Boston: De Gruyter (*Dependency and Slavery Studies*, editado por Jeannine Bischoff y Stephan Conermann, vol. 2).
- ZEUSKE, MICHAEL. 2022. "Legacies of Slavery and People of African Descent in Cuba, Puerto Rico, and the Caribbean". En *(Post-)colonial Archipelagos. Comparing the Legacies of Spanish Colonialism in Cuba, Puerto Rico, and the Philippines*, editado por Hans-Jürgen Burchardt y Johanna Leinius, 285-304. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- ZEUSKE, MICHAEL. 2024. "Migration, Slavery, and Commodification". En *The Oxford Handbook of Commodity History*, editado por Jonathan Curry-Machado, Jean Stubbs, William Clarence-Smith y Jelmer Vos, 311-334. Nueva York: Oxford University Press.

Índice de imágenes

- IMAGEN 1A. Chinacos/charros en México. “El hacendado y su mayordomo” (Nebel 1834). Publicación original en Carl Nebel. *Voyage pittoresque et archéologique dans la partie la plus intéressante du Mexique par C. Nebel, Architecte*. 50 Planches Lithographiées avec texte explicatif., París: Chez M. Moench, imprimé chez Paul Renouard; 1836. Cita: “Mientras que la mayoría de los Charros eran Mestizos, Mulatos y Negros; los Hacendados eran Criollos, o Peninsulares”. https://es.wikipedia.org/wiki/Charro#/media/Archivo:Nebel_Voyage_11_Hacendero.jpg (23 de enero de 2024). Alfonso Milán. 2020. “En búsqueda de la figura del chinaco a través de fuentes icónicas de la época en México y Francia”. *Signos históricos* 22, núm. 44 (diciembre): 14-49. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-44202020000200014 (23 enero 2024).
- IMAGEN 1B. En Cuba. “Los negros curros” (Landaluze 1881). Víctor Patricio Landaluze (dib.), A. Galice (grab.). En *Tipos y costumbres de la isla de Cuba: colección de artículos / por los mejores autores de este género*; obra ilustrada por Victor Patricio de Landaluze, fototipia Taveira, Habana: Miguel de Villa, 1881, entre pp. 127 y 129. <https://repositoriodigital.ohc.cu/download/files/original/a1ffe7ae54f4f9141ee7362868ocfe7532f1f39.pdf> (23 de enero de 2024).
- IMAGEN 2A. “Diablito” (Landaluze 1880 [abakuá]). <https://www.bellasartes.co.cu/artistas/victor-patricio-landaluze> (23 de enero 2024).
- IMAGEN 2B. “Diablo Mongo” (Landaluze 1880 [abakuá]). <https://www.bellasartes.co.cu/artistas/victor-patricio-landaluze> (23 de enero 2024).
- IMÁGENES 3A, 3B. Textos escritos por Margarito Blanco, Archivo Nacional de Cuba (ANC). ANC, Comisión Militar (CM), leg. 23, núm. 1 (2 Tomos): Contra los morenos, Cap.n Leon Monzon, Sub.tes José del Monte del Pino, Pilar

Borrego, y Ambrosio Noriega, Sarg.to José Florencio Daván, José Andrade, José Felipe Cabrera, Agustín Toledo, Margarito Blanco, Tomás Peñalver, Eusebio de Mora, Serapio Villa, Gabriel Rodríguez Padrón, Regino Abad, Bartolomé Villena, Tadeo Abrantes, José Nemesio Jaramillo y los profugos Fran.co Valdes Nogares, y Fran.co Valdivia, acusados de haberse reunidos clandestinamente con el fin de trastornar el orden público (1839), 1ª Pieza (Tomo I). Texto 1: “Papeles aprehendidos á los 7. Negros q.e expresa el anterior oficio” [julio 1839]. En ANC, Comisión Militar (CM), leg. 23, núm. 1 (2 vols.): *Contra los morenos ...* (1839), f. 11r-17v, f. 16r. Texto 2: “Papeles cogidos a Margarito Blanco”. En ANC, Comisión Militar (CM), leg. 23, núm. 1 (2 vols.): *Contra los morenos ...* (1839), f. 36r-47v, p. 37r.

AUTOR




Michael Zeuske

Michael Max Paul Zeuske, n. 1952, Halle/Saale, Alemania. De 1992 a 1993 fue profesor de historia comparada e historia de Iberoamérica en la Universidad de Leipzig. Desde 1993 hasta 2018 fue profesor de historia ibérica y latinoamericana en la Universidad de Colonia (Universität zu Köln, emeritus), y en el periodo 2018-2019 fue profesor en la Universidad de La Habana, Departamento de Historia. Actualmente es senior-profesor de investigación en la Universidad de Bonn (Senior Research Professor), además de ser miembro (principal investigator) del Bonn Center for Dependency and Slavery Studies (BCDSS) (Cluster of Excellence). Ha escrito veinticinco libros y alrededor de doscientos artículos. Ha sido *senior fellow* del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS) en Guadalajara, México, del 2020 al 2021.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN





Afro-latinidad e historia de las esclavitudes

Coordinación editorial

Iliana Ávalos González

Cuidado editorial

Angélica Maciel

Diseño de la colección

Paola Vázquez Murillo

Pablo Ontiveros

Diagramación

Melissa Castillo