

Los marxismos negros y la historiografía sobre las músicas negras latinoamericanas de los siglos XVII y XVIII*

Martín Eckmeyer**

DOI: <https://doi.org/10.15446/hys.n45.102756>

Resumen | el artículo reconsidera críticamente los estudios sobre músicas afroamericanas que sostienen que sus rasgos de africanidad oficiaron, durante la esclavitud africana en América Latina durante los siglos XVII y XVIII, como elemento de resistencia frente al orden colonial. Mediante una revisión bibliográfica de autores paradigmáticos de esta corriente musicológica, se analizaron sus rasgos epistémicos como parte de una concepción escencialista y ahistórica. En contraste se recuperaron conceptos centrales de la historiografía sobre la esclavitud transatlántica provenientes de los marxismos negros —como Frantz Fanon, C.L.R. James o Eric Williams— y los desarrollos sobre la relación entre raza y cultura de autores como Stuart Hall y Oliver Cox. Con base en una transferencia disciplinar y cotejando con los principios de la estética musical occidental hegemónica se especificaron los rasgos de las músicas correspondientes a la plantación esclavista de los siglos XVII y XVIII, para concluir que son parcialmente afirmativos y funcionales a la producción de diferencia colonial, constitutivos del comercio triangular atlántico y del sistema mundo moderno/colonial. Finalmente se diferenciaron estos rasgos funcionales de las músicas de plantación con las músicas de los espacios sociales de la evasión y la cimarronería, en donde se encontraron rasgos efectivos de resistencia a partir del camuflaje de los vínculos con las tradiciones africanas

Palabras clave | historiografía de la música; música popular; música afroamericana; marxismos negros; esclavitud; racismo; historia conceptual; musicología; discriminación étnica; colonialismo; afroamericanos; América Latina; Stuart Hall; Frantz Fanon; C.L.R. James.

* **Recibido:** 19 de mayo de 2022 / **Aprobado:** 2 de diciembre de 2022 / **Modificado:** 7 de junio de 2023. Artículo de investigación derivado de los siguientes proyectos I+D: “Bases epistemológicas para una historiografía musical descolonizada desde Latinoamérica” (2019-2023), radicado en el Instituto de Investigación en Producción y Enseñanza del Arte Argentino y Latinoamericano, Facultad de Artes, Universidad Nacional de La Plata (La Plata, Argentina), acreditado y financiado en el marco del Sistema Nacional de Docentes Investigadores Universitarios (SiDIUN); y “Fundamentos conceptuales para una historia general de las manifestaciones musicales populares en la Larga Duración Histórica”, radicado en la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos (Paraná, Argentina) acreditado y financiado en el marco del Sistema Nacional de Docentes Investigadores Universitarios (SiDIUN).

** Doctor en Artes por la Universidad Nacional de La Plata (La Plata, Argentina). Compositor y profesor en la misma institución y en la Universidad Autónoma de Entre Ríos (Paraná, Argentina). Investigador categoría III del Instituto de Investigación en Producción y Enseñanza del Arte Argentino y Latinoamericano, Facultad de Artes de esta universidad. En ambos centros dirige proyectos I+D referidos a la historiografía musical y su colonialidad epistémica y a la historicidad del musicar popular en el sur global  <https://orcid.org/0000-0003-1430-4542>  martineckmeyer@gmail.com



Cómo citar / How to Cite Item: Eckmeyer, Martín. “Los marxismos negros y la historiografía sobre las músicas negras latinoamericanas de los siglos XVII y XVIII”. *Historia y Sociedad*, no. 45 (2023): 234-257. <https://doi.org/10.15446/hys.n45.102756>



Derechos de autor: Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Hist.Soc. 45 (Julio-diciembre de 2023) / pp. 234-257
ISSN-L 0121-8417 / E-ISSN: 2357-4720 / DOI: <https://doi.org/10.15446/hys.n45.102756>

Black Marxisms and the Historiography of Latin American Black Music of the 17th and 18th Centuries

Abstract | the article critically reconsiders the studies on Afro-American music that maintain that its features of Africanness officiated, during African slavery in Latin America during the 17th and 18th centuries, as an element of resistance against the colonial order. Through a bibliographical review of paradigmatic authors of this musicological current, its epistemic features were analyzed as part of an essentialist and ahistorical conception. In contrast, central concepts of historiography on transatlantic slavery from black Marxisms were recovered –such as Frantz Fanon, C.L.R. James or Eric Williams–and the developments on the relationship between race and culture by authors such as Stuart Hall and Oliver Cox. Based on a disciplinary transfer and comparing with the principles of hegemonic western musical aesthetics, the features of the music corresponding to the slave plantation of the 17th and 18th centuries were specified, to conclude that they are partially affirmative and functional to the production of colonial difference. , constitutive of the Atlantic triangular trade and of the modern/colonial world system. Finally, these functional traits of plantation music were differentiated from the music of the social spaces of evasion and cimarronería, where effective resistance traits were found from the camouflage of links with African traditions.

Keywords | music historiography; popular music; African American music; black marxisms; slavery; racism; conceptual history; musicology; ethnic discrimination; colonialism; african americans; Latin America; Stuart Hall; Franz Fanon; C.L.R. James.

Marxismos negros e a historiografia da música negra latino-americana dos séculos XVII e XVIII

Resumo | o artigo reconsidera criticamente os estudos sobre a música afro-americana que sustentam que seus traços de africanidade oficiaram, durante a escravidão africana na América Latina durante os séculos XVII e XVIII, como elemento de resistência contra a ordem colonial. Por meio de uma revisão bibliográfica de autores paradigmáticos dessa corrente musicológica, suas características epistêmicas foram analisadas dentro de uma concepção essencialista e a-histórica. Em contrapartida, foram recuperados conceitos centrais da historiografia sobre a escravidão transatlântica a partir de marxismos negros –como Frantz Fanon, C.L.R. James ou Eric Williams– e os desenvolvimentos sobre a relação entre raça e cultura por autores como Stuart Hall e Oliver Cox. A partir de uma transferência disciplinar e confrontando com os princípios da estética musical ocidental hegemônica, foram especificadas as características da música correspondente à escravatura dos séculos XVII e XVIII, para concluir que são parcialmente afirmativas e funcionais para a produção da diferença colonial. , constitutivo do comércio triangular atlântico e do sistema mundial

moderno/colonial. Finalmente, esses traços funcionais da música de plantação foram diferenciados da música dos espaços sociais de evasão e cimarronería, onde foram encontrados traços efetivos de resistência a partir da camuflagem de vínculos com as tradições africanas.

Palavras-chave | historiografia da música; música popular; música afro-americana; marxismos negros; escravidão; racismo; história conceitual; musicologia; discriminação étnica; colonialismo; afro-americanos; América Latina; Stuart Hall; Franz Fanon; C.L.R. James

Introducción

Creo que muchos europeos creen que el reggae es una música secreta africana que nosotros tuvimos metida en nuestras mochilas esclavas por tres o cuatro siglos [...] Bueno, el reggae es un producto de la invención de la tradición. Stuart Hall, *Sin garantías* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2010), 416

Los estudios sobre las herencias africanas en la música de Latinoamérica y el Caribe poseen ya casi una tradición centenaria. Inicialmente estuvieron motorizados por las necesidades de los nacionalismos orientados a la fundación de identidades construidas en la fragmentación más o menos artificial de lo que fuera el área colonial común. Fundados en la antropología de base cultural y luego en su socia, la etnomusicología, se produjo un importantísimo *corpus* de conocimientos en torno a géneros y formatos musicales, así como de su pertenencia a regiones, comunidades y situaciones, clasificadas en ocasiones como seculares o religiosas. Muchos se erigieron como una voz de promoción de las “culturas negras”, en general con fuerte sentido político, que asume un rol activo contra un adversario que suele pensarse en términos de racismo. En vinculación con otros brazos de las luchas por la emancipación de las comunidades afroamericanas, como la *negritud* de Aimé Césaire y Léopold Senghor, o en ocasiones a contrapelo de las políticas nacionales destinadas a la asimilación y deculturación, ya sea en una sociedad “blanca” o “mestiza”, una parte muy importante de estos estudios descansó en el hallazgo, clasificación, denominación, comparación y cuantificación de lo que Fernando Ortiz denominó *africanía*, o Melville Herskovits catalogó como *africanismos*, que a su vez podían producir versiones más o menos continuas de una *cultura africana*, además de proveer de una base o legado cultural más o menos difuso para la creación de culturas nuevas, es decir *afroamericanas*.

Ahora bien, considerados en términos generales e independientemente de su resultado, podríamos pensar que ese vasto espectro de trabajos se articula en torno a dos puntos pivotaes, consistentes en primero, ciertos criterios de *autenticidad*, que son propuestos o rechazados como *medidas de africanía* y por ende presentados como prueba de la continuidad cultural africana o de su contrario, la *creolité*; y segundo, una casuística de la mayor o menor

pervivencia de estas africanías, que a su vez descansa en una oposición cuasi binaria que podríamos llamar aculturación-resistencia. Es decir, se favorecen aquellos factores de la situación de los esclavos africanos que promueven su consideración en tanto grupo social que, al ser mercancía no-humana producida como cuerpo social dócil fue *despojado de su cultura*; o a la inversa, se los describe como orgullosos *preservadores* de su legado simbólico en tanto tenaz y férrea resistencia contra el amo.

Lo que emerge de este panorama dentro de las perspectivas académicas, fundamentalmente aquellas que se concentran en estudiar las músicas del Caribe y las costas nororientales de Sudamérica, no es una lineal combinatoria de, por ejemplo, “+africanidad=+resistencia” versus “+creolidad=+deculturación”, sino un complejo campo de posiciones, entre las cuales la transculturación de Fernando Ortiz pasa no pocas veces a convertirse en una suerte de síntesis hegeliana salvadora que suprime al tiempo que asimila estas posiciones contrastantes. Por ejemplo, podemos leer que, como parte de la descripción de los horrores a los que fueron sometidos los africanos secuestrados y en virtud de facilitar su tráfico en tanto fuerza de trabajo, “la deculturación fue un recurso tecnológico aplicado a la explotación del trabajo esclavo, ya que la cultura común imparte dignidad, cohesión e identidad a un grupo humano”, razón por lo cual “[e]l proceso de deculturación es inherente a toda forma de explotación colonial o neocolonial”¹. Aspecto en el que coincidirían varios de los teóricos y militantes más importantes de los movimientos de liberación africana, como Amílcar Cabral². Pero esta posición no impide al mismo autor señalar en otro texto que bajo las circunstancias de una esclavitud de la plantación opresiva aparece una cultura de resistencia en oposición a la cultura del europeo³, lo cual en la sociedad colonial del África occidental y más aún austral es una realidad evidente, pero que difícilmente puede extrapolarse mecánicamente al contexto de la esclavitud, y sobre todo, de la plantación. Podemos observar así que, en el marco de la perspectiva de un mismo autor, la dicotomía deculturación-resistencia opera como una suerte de explicación dual. Dualismo que, a nuestro entender, parte de un solapamiento irresuelto entre un énfasis en el análisis sociohistórico de las crueldades e imposiciones hacia los esclavos, que al representar el punto máximo imaginable de la opresión no dejarían margen para el sostenimiento de ningún tipo de manifestación identitaria, y en simultáneo, un análisis de índole más bien cultural, que queriendo explicar ciertos elementos detectados en las manifestaciones sonoras actuales, los reduce a *supervivencias* de africanía, encerrona en la que no le queda más remedio que interpretarlas como producto de la resistencia frente a aquella opresión:

.....

1. Manuel Moreno-Fraginals, comp., *África en América Latina* (París: Siglo XXI - UNESCO, 1996), 14-16.
2. Amílcar Cabral, *Nacionalismo y cultura* (Barcelona: Bellaterra, 2013), 143.
3. Manuel Moreno-Fraginals, *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones* (Barcelona: Crítica, 1999).

Si trazáramos un mapa musical que destacara las regiones de América donde la música negra ha ejercido la máxima influencia, comprobaríamos que el área central no es otra que el Caribe, región que durante siglos fue el foco del tráfico de esclavos [...] Por regla general las formas culturales africanas que conservaron en mayor grado su identidad fueron las que permanecieron más aisladas [...] En la música de las Américas de ascendencia africana hemos podido observar, a grandes rasgos, dos corrientes principales: una en que se mantienen relativamente puros los valores y rasgos generales africanos y otra que evoluciona y/o se integra a elementos de diversas culturas y origina así una nueva música. La primera corriente se caracteriza por una voluntad de resistencia cultural que se traduce en una actitud aislacionista [...] Debemos distinguir, en el folklore de las Américas negras [...] un folklore africano que se ha mantenido puro y ha sido fielmente conservado.⁴

Más allá de la superposición de perspectivas analíticas contrapuestas, es importante señalar que existe una relación inversamente proporcional entre el detalle de las descripciones de la vida en el régimen carcelario de la plantación, con base en una estricta consideración socioeconómica, y la ausencia de toda explicación acerca de las condiciones materiales de la mentada resistencia sonora, por fuera de expresiones o artículos de fe que parten de mistificaciones acerca de una espontáneamente resiliente *esencia* de lo africano. De forma tal que se traza un vector entre materialidad e idealización entre ambos polos, lo cual dificulta establecer una historización cabal de las músicas afroamericanas y comprender los procesos de rearticulación y creación producidos en tanto identidades diaspóricas, emergentes de la condición colonial atlántica.

Tal vez exista una pista en que muchas de estas perspectivas descansan sobre posiciones esencialistas sobre la cultura, además de contener cierta homogeneidad sobre lo africano, desdibujando lo que es, y era en tiempos del tráfico esclavista, un panorama altamente heterogéneo de matrices culturales presentes en el África occidental. Si bien estos reduccionismos han sido puestos en cuestión en el marco de análisis culturales más amplios, proponiéndose en su reemplazo por ejemplo la idea de un “complejo africano occidental”⁵, en los estudios musicales suelen primar aún las búsquedas de “supervivencias” generales, o en su defecto, el cotejo uno a uno con culturas y comunidades actuales del África occidental, reeditando así un viejo formato del análisis histórico cultural del difusionismo⁶ o buscando la continuidad, por ejemplo, de los instrumentos musicales “africanos”, a partir de un detallado análisis estadístico⁷.

Dejando de lado las hipótesis y fantasías hispanistas de deculturación y asimilación absolutas de los esclavos africanos a partir de la realidad colonial americana, la búsqueda de posiciones

4. Leonardo Acosta, *Música y descolonización* (Caracas: El Perro y la Rana, 2006), 218 y 225.

5. Sidney W. Mintz, “África en América Latina. una reflexión desprevenida”, en *África en América Latina*, comp. Manuel Moreno-Fraginals (París: Siglo XXI - UNESCO, 1996), 378-396.

6. José-Jorge de Carvalho, “La música de origen africano en Brasil”, en *África en América Latina*, comp. Manuel Moreno-Fraginals (París: Siglo XXI - UNESCO, 1996), 279-302; Rolando-Antonio Pérez-Fernández, *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América latina* (La Habana: Casa de las Américas, 1986).

7. Jesús Guanche, “El legado africano en los instrumentos y conjuntos instrumentales de la música popular tradicional cubana”, en *La música entre África y América*, comp. Coriún Aharonián (Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán, 2013) 147-179.

de resistencia en los sectores oprimidos por el tráfico, y particularmente dentro de la economía colonial de plantación, nos traen rápidamente a la memoria las advertencias que sobre un caso diferente —el proceso colonial andino— formuló el historiador Juan Carlos Estenssoro Fuchs:

Algunos investigadores se desviven por encontrar con sus herramientas mentales clasificatorias dónde está lo andino, dónde lo occidental, qué es resistencia, qué aculturación. Quiénes, al estar de un lado u otro de la línea, serán los héroes o los traidores. Yo por mi parte no quiero hacer un juicio, pero sí proponer que estamos ante una falsa pregunta. Desde 1532 en adelante lo que tenemos es la formación de una sociedad colonial. La mejor manera de preguntarse sobre la producción cultural de esa sociedad será sin duda buscando las respuestas al interior de ella misma.⁸

Queda pendiente además resolver un problema fundamental, ya que una casuística que descansa en la contradicción deculturación-resistencia es incapaz de explicar —e incluso ha sido cómplice de— uno de los problemas más vigentes y urgentes⁹ sobre los estudios de las músicas afroamericanas, que implica trascender lo que ha sido visto como un sesgo racial o hasta “misonegrista”¹⁰: la creencia de que fuera de los territorios dominados completamente por la economía de la plantación, las herencias musicales africanas son débiles o incluso inexistentes. Un caso paradigmático que reúne varios de estos sesgos es el célebre ensayo de un antagonista de Leonardo Acosta, el también cubano Rolando-Antonio Pérez-Fernández, en torno a *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina*. Un texto muy difundido en la actualidad entre los cursos y centros de investigación musical en Latinoamérica, y que mereció el premio de musicología de Casa de las Américas de 1982. Si bien ya tiene sus buenas décadas, ha sido defendido más recientemente por su autor¹¹ precisamente frente a las críticas de su colega Acosta¹² y, de paso, saliendo al cruce de las discusiones esgrimidas por otros colegas en torno al texto en varias reseñas de la década del 1990¹³. Veamos un fragmento de su introducción:

8. Juan-Carlos Estenssoro-Fuchs, “Los bailes de los indios y el proyecto colonial”, *Revista andina* 10, no. 2 (1992): 354.

9. Norberto-Pablo Cirio, “Completando el mapa sonoro de las Américas negras: la (re)aparición de la música afroargentina”, en *La música entre África y América*, comp. Coriún Aharonián (Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán, 2013) 207-229; Anthony Seeger, “A Hemispheric Perspective on Musical Traditions of African Descent in the Americas”, en *La música entre África y América*, 63-91.

10. Rolando-Antonio Pérez-Fernández, *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina* (La Habana: Casa de las Américas, 1986), 9 y 26.

11. Rolando-Antonio Pérez-Fernández, “El mito del carácter invariable de las líneas temporales”, *Trans. Revista Transcultural de Música* 11 (2007): 1-13, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2387460>

12. Leonardo Acosta, *Otra visión de la música popular cubana* (La Habana: Letras Cubanas, 2004), 21.

13. José-Jorge de Carvalho, “Review”, *Yearbook for Traditional Music* 22 (1990): 148-151, <https://doi.org/10.2307/767941>; Steven Loza, “Review: La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina by Pérez Fernández, Rolando Antonio”, *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana* 11, no. 2 (1990): 296-310, <https://doi.org/10.2307/780129>; James Robbins, “Review: La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina by Pérez Fernández, Rolando Antonio”, *Ethnomusicology* 34, no.1 (1990): 137-139, <https://doi.org/10.2307/852360>

En Brasil, Cuba, Haití y Trinidad subsiste entre los estratos populares una música asociada a los cultos afroides que mantiene en mayor o menor grado su particular *identidad étnica* africana. Por ello esta música, que podemos considerar en un *nivel antecedente*, ha participado de los procesos transculturales en menor medida que la música *desvinculada de la función ritual*. En este nivel la *tendencia binarizadora* no se ha desarrollado con igual fuerza que en la música desacralizada, por lo cual *perviven* en ella muchos elementos ternarios *originales*. Estamos pues, ante un caso de *simple supervivencia de rasgos africanos*, tratándose de la música en que prevalece la ternariedad, y a la vez, frente a un caso de *reinterpretación total o parcial*, tratándose de la música binarizada o semibinarizada.¹⁴

El autor, como buen continuador del método histórico cultural del difusionismo antropológico¹⁵, parte de una creencia: existe una tendencia humana o natural hacia la binarización de los ritmos cuyo vector es el contacto entre diferentes comunidades de origen cultural diferente; mientras más contacto, mayor grado de binarización. Además, sostiene otra premisa, en donde se revela un sesgo homogeneizante de cierta colonialidad, según la cual los ritmos africanos son por definición *ternarios*¹⁶ —lo cual, visto a la distancia es de un occidentalocentrismo comprensible para la década de 1980, pero insólito para el 2007—. Más allá de que esto no es correcto desde un punto de vista analítico, en términos metodológicos es dable objetar que el modelo del pasado de “lo africano” sea la actualidad, el presente de un continente que atravesó múltiples reordenamientos de pueblos y comunidades en los últimos cinco siglos. Por lo cual, de tomar literalmente a Pérez-Fernández, su modelo “vivo” de música “africana” debiera exhibir hoy una absoluta binarización, y no una permanencia en lo ternario¹⁷.

14. Pérez-Fernández, *La binarización*, 15. Énfasis del autor.

15. En los estudios musicales la escuela histórico-cultural es responsable de una de las perspectivas más fuertemente asentadas durante el siglo XX, particularmente, en lo que se llamó “musicología comparada”, que luego derivó en la etnomusicología, y por lo tanto, en el conjunto disciplinar que más se dedicó a la música africana y afroamericana. A nivel internacional el máximo representante de este enfoque fue el alemán Curt Sachs (1881-1959) y a nivel latinoamericano una referencia ineludible es el argentino Carlos Vega (1898-1966), que no es otro que el “misonegrista” mencionado por Pérez-Fernández.

16. La clasificación del ritmo en binario y ternario procede de la mensuración del tiempo musical teorizada en las universidades europeas medievales, que derivó en una concepción proporcional mediante la división de una unidad macro en 2 o 3 subunidades, que a su vez pueden descomponerse en otras más pequeñas. Es importante mencionar las profundas implicaciones de esta concepción del tiempo con el núcleo epistemológico moderno/colonial, el proceso de expansión del capitalismo y la visión científica del mundo, para cuyo desarrollo remitimos a los clásicos ensayos de Christopher Small (1998) y Jacques Attali (2011). Esta concepción es occidental y occidentalocéntrica, mientras que en los grandes conjuntos de matrices culturales no occidentales lo habitual es partir de la unidad pequeña del tiempo para llegar a un conjunto compuesto. Los ritmos africanos (siempre en plural) forman parte de esta tendencia a partir de soluciones muy diversas que no pueden reducirse ni explicarse mediante la dicotomía binario/ternario. Para una concepción holística de los mismos, basta mencionar al clásico musicólogo ghanés Joseph Hanson Kwabena Nketia, quien así lo resume: “The use of additive rhythms in duple, triple, and hemiola patterns is the hallmark of rhythmic organization in African music”. Joseph Hanson Kwabena Nketia, *The Music of Africa* (Nueva York: W.W. Norton & Co., 1974), 131.

17. Carvalho, “Review”, 149.

Esta paradoja circular exhibe una concepción homogeneizadora y estática de la cultura, que desde luego se articula con una visión evolucionista, en donde lo ternario es “más primitivo”¹⁸ por ser “religioso”, que a su vez implica pertenecer a un universo “más conservador” de la cultura. Por eso lo más auténticamente africano, la “simple supervivencia de rasgos africanos”, lo encontraremos en las regiones dominadas por un mismo grupo étnico y en los “rituales religiosos”. Aquí se exhibe desde luego una concepción racial de la música y la cultura, puesto que se habla de *lo africano* en tanto mayor o menor supervivencia de su núcleo “antecedente”, que a su vez funciona como garante de *lo negro*. Por lo demás, y si bien se le dedican varias páginas a la descripción de la vida en las plantaciones, el trabajo no consigue establecer las razones o condiciones históricas de una mayor binarización en el contexto de la plantación, que no se vincula nunca con la producción sonora. Por lo tanto, como sucede en todo el desarrollo de la historiografía y la teoría artístico musical occidentalocéntrica¹⁹, mientras se autonomiza la realización musical desvinculándola de su base material, finalmente se llega al punto en que las categorías de *raza* y *autenticidad* se implican mutuamente.

¿Cómo resolver entonces las contradicciones cruzadas que no pueden explicar: primero, la supervivencia pretendidamente “más auténtica” de las sonoridades africanas en los contextos en los que más fueron combatidas y reprimidas, y en donde sus practicantes carecieron hasta el límite de lo imaginable de las condiciones en las cuales reproducir o recrear sus repertorios simbólicos; y segundo, la aparente desaparición de las herencias africanas en los contextos de una mayor tolerancia relativa hacia las manifestaciones del “otro” o incluso de “libertad”, conjunto muy diverso en el que caben la economía de hacienda y el mundo de la huida o evasión, de una cimarronería no racializada, es decir, de confluencia indistinta con otros sectores “no negros” —pero igualmente “no blancos”— oprimidos por el mundo colonial?

Para ello deberíamos recuperar otro conjunto de reservas frente a la tendencia, bien intencionada pero frecuentemente estéril, de asociar automáticamente la cultura de las clases subalternas con posiciones de resistencia. Muchos autores advierten sobre los enormes problemas de esta relación de identidad, incluso irónicamente al proponer “posiciones de descanso”²⁰ o señalando movimientos hacia la identificación²¹ o la mimesis colonial²² y que también, de forma muy distinta, aparece en las consideraciones de Frantz Fanon sobre la raza²³. Pero nos interesa mencionar aquí el trabajo de Stuart Hall, ya que contiene a nuestro

18. Pérez-Fernández, *La binarización*, 16 y ss. Los sucesivos entrecomillados del párrafo corresponden a esta referencia.

19. Éric Michaud, *Las invasiones bárbaras. Una genealogía de la historia del arte* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017); Martín Eckmeyer, “La historia de la música como cultura afirmativa. Variaciones musicales sobre Herbert Marcuse”, *Arte e investigación*, no. 15 (2019): 1-10, <https://doi.org/10.24215/24691488e018>

20. Claude Grignon y Jean-Claude Passeron, *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura* (Madrid: La Piqueta, 1992), 108.

21. Carmen Bernand, “Identificaciones: músicas mestizas, músicas populares y contracultura en América (siglos XVI-XIX)”, *Historia Crítica*, no. 54 (2014): 21-48, <https://doi.org/10.7440/histcrit54.2014.02>

22. Homi Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 2013), 73-77.

23. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal, 2009), 252-293.

juicio una doble inscripción crucial para desentrañar este lazo de contradicciones: por un lado la recuperación de las concepciones de lo popular de Gramsci, en especial la idea de un bloque histórico de los oprimidos inarticulado, que lo lleva a hablar de “culturas populares” y pensarlas como campo de batalla²⁴; tanto el filósofo italiano como el jamaquino ven en las concepciones homogeneizantes el escollo más grave para pensar la cultura popular, que lejos de esa estereotipia que la piensa como formación cultural auténtica, completa y coherente, es estructuralmente diversa, inarticulada, no tiene una vocación declarativa, y mucho menos es monolítica. Podemos decir que la cultura popular encuentra su propia condición de posibilidad en la medida en que emerge de una circulación tensionante entre las capas de la estratificación social y cultural. Es, por principio, inauténtica.

Además, y como segunda inscripción, queremos interpretar el trabajo de Hall como continuidad y parte de lo que ha dado en llamarse los “marxismos negros”²⁵. Sobre esto último, creemos que es de considerable importancia la producción en torno a la definición misma de la categoría de raza y su articulación con la de clase social, la historización de la esclavitud dentro del capitalismo, y finalmente su importancia como parte de un proceso de producción de un “sistema clasificador de diferencias”²⁶, de crucial importancia para la creación del sistema económico esclavista, incluso como empresa económicamente viable. Nuestra hipótesis será entonces que la música que actualmente se identifica como portadora de una mayor proporción de africanismos es parte —y se explica en el marco— del desarrollo del comercio atlántico, en tanto indicador sonoro en el proceso de producción racial de la diferencia, al tiempo que fue ella misma un producto de las condiciones de la sociedad y la economía esclavista, que permitió también —pero no únicamente ni exclusivamente en resistencia— la afirmación de identidades afroamericanas diaspóricas²⁷.

El tráfico esclavista y la producción de la raza

Debemos clarificar el tema de la raza para comprender hasta qué punto sus implicaciones tienen estos análisis sobre las músicas, puesto que suelen reproducir dos sesgos: la consideración “irracional” o “inhumana” de la trata, en un sentido de perversión opuesta a la racionalidad, que lleva a considerar que los africanos fueron esclavizados precisamente por ser *negros*; y/o la subordinación de la cuestión racial —y luego la musical— a una mera relación de clase, tesis preponderante en el

24. Stuart Hall, “Notas sobre la deconstrucción de ‘lo popular’”, en *Historia popular y teoría socialista* (Barcelona: Crítica, 1984), 93-112.

25. Ramón Grosfoguel, “¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada decolonial”, *Tabula Rasa*, no. 28 (2018): 11-22, <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>; Daniel Montañez-Pico, *Marxismo negro. Pensamiento descolonizador en el Caribe anglófono* (Madrid: Akal, 2020), 19.

26. Stuart Hall, *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2019), 46-70.

27. Stuart Hall, *Sin Garantías* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2010), 409.

marxismo ortodoxo. Aquí los aportes de los marxistas negros son ineludibles y, en particular el abordaje histórico (y político) de la esclavitud por parte de Eric Williams, tanto en su clásico *Capitalismo y esclavitud*²⁸ como en *De Colón a Castro*²⁹. Williams deja en claro varios aspectos fundamentales: primero, que la esclavitud es una institución económica que produjo la base material del desarrollo industrial europeo; segundo, que se corresponde con cierto modo de producción extensivo (epitomizado por la plantación) cuya función es aportar ciertas materias primas. En esas coordenadas históricas específicas, que no son otras que las de la fase mercantilista de la expansión comercial europea, la esclavitud se convierte en la única opción viable para obtener ese rédito de las tierras colonizadas y a corto plazo. La inviabilidad de las formas de producción mediante el uso de trabajadores libres, en términos estrictamente económicos, promueve a la esclavitud como solución al problema³⁰. Pero aún más, dar con los africanos como la mano de obra en tanto mercancía (o si se quiere, cuerpo completo transformado en fuerza de trabajo), no fue sino una solución de tercera instancia, luego de que la esclavización de los indígenas e incluso de los europeos fallase:

La esclavitud en el Caribe ha sido por demás estrechamente identificada con “el negro”. Se dio así un giro racial a lo que, básicamente, constituye un fenómeno económico. La esclavitud no nació del racismo; más bien podemos decir que el racismo fue la consecuencia de la esclavitud. El trabajador no libre en el Nuevo Mundo fue moreno, blanco, negro y amarillo, católico, protestante y pagano.³¹

En términos de productividad y de reproducción de la fuerza de trabajo mediante el secuestro —condición insoslayable para que la esclavitud sea rentable— los africanos aventajaban con creces a los indígenas, que morían sin remedio y no soportaban el trabajo, y también frente a los blancos pobres esclavizados, que iban de los *indentured servants* que expurgaban penas mediante la servidumbre, a la creciente dotación mediante el secuestro en Europa de anónimos indigentes en las calles³², quienes fueron los relevos inmediatos a comienzos del siglo XVII ante el genocidio de los indígenas. La esclavitud de los blancos, según Williams, presentó los mismos

28. Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud* (Madrid: Traficantes de sueños, [1944] 2011).

29. Eric Williams, *De Colón a Castro: historia del Caribe 1492-1969* (Ciudad de México: Instituto Mora, [1970] 2009).

30. Williams, *Capitalismo y esclavitud*, 33.

31. Williams, *Capitalismo y esclavitud*, 34.

32. La esclavitud de “blancos” es un aspecto muy invisibilizado (producto de la potencia de la ideología racial) pero que sin embargo, como recuerda Cris Harman, integra el nudo argumental —¡y el título!— de la famosísima novela de R. L. Stevenson, *Secuestrado*, que se teje en torno al secuestro del protagonista (un escocés, no un africano) para llevarlo al Nuevo Mundo como esclavo; un caso análogo, más reciente y tal vez más evidente de la explícita invisibilidad del tema lo encontramos en la serie televisiva *Outlander*, donde de modo análogo un muchacho del siglo XVIII es secuestrado en la costa de Escocia y traído a una plantación esclavista en Jamaica. Si bien el tratamiento en ambos casos no es el de “excepciones” o rarezas, esta aparición frecuente de la esclavitud blanca en la cultura popular no ha logrado mellar el sentido común sobre la raza y la esclavitud, ni su desvinculación del capitalismo. Cris Harman, *La otra historia del mundo: una historia de las clases populares desde la Edad de Piedra hasta el nuevo milenio* (Madrid: Akal, 2018).

avatares que la de los africanos, de modo que la decantación por la esclavitud de los negros no fue una opción “humanista”, en el sentido que suele argumentarse en torno al debate Sepúlveda-Las Casas. Los relatos del transporte de los europeos en barcos esclavistas muestran una continuidad con el procedimiento que luego se usaría con las personas africanas. Esto explica que los africanos fuesen una ínfima minoría entre los esclavos en torno al 1500, y rápidamente se convirtieran en la abrumadora mayoría hacia el 1700³³. Son varios factores entonces, en torno al primer cuarto del siglo XVII, los que mueven, sobre todo a los países del noroeste de Europa³⁴, a recurrir al tráfico negrero como forma de dotación de mano de obra adecuada para el tipo de formación socio histórica del área atlántica: la crisis de población europea, que requiere limitar la emigración (forzada o no); la preferencia de los colonos por una servidumbre perpetua en tanto inversión, ofrecida por la compra de esclavos negros, ante la paulatina crisis de la servidumbre temporal de los *indentured servants*; y porque al ser liberados, los siervos blancos se hacían pequeños propietarios y empujaban la frontera de la economía de la plantación, compitiendo con ella y promoviendo una deriva hacia la organización democrática³⁵. Finalmente, la fuga era un hecho relativamente más fácil para el blanco, que podía camuflarse en la sociedad colonial de un modo que para el africano, prisionero de su *piel negra*, era mucho más difícil.

Vemos entonces que, lejos de ser un tema climático (que imagina a los blancos como no aptos para el trabajo)³⁶, o el producto de un prejuicio racial preexistente o natural en los europeos (ni mucho menos de una institución histórica), el tráfico esclavista de la fuerza de trabajo africana responde a la estructura del “comercio triangular atlántico” en donde posee una función específica que responde a una cuidadosa planificación:

Un barco salía del país metropolitano con un cargamento de bienes de la metrópoli, los cuales se cambiaban en la costa de África occidental por esclavos. Esto constituía el primer lado del triángulo. El segundo era el pasaje intermedio, el viaje de África occidental a las indias occidentales con los esclavos. El triángulo quedaba completado con el viaje de las Indias occidentales al país metropolitano con azúcar y otros productos del caribe recibidos a cambio de los esclavos.³⁷

Así “Inglaterra, Francia y la América colonial, proveían las exportaciones y los barcos; África la mercancía humana; y América las plantaciones, las materias primas de las colonias”³⁸. Es una empresa económica, absolutamente racionalizada y calculada hasta el más mínimo detalle, de lo

33. Harman, *La otra historia*, 321.

34. No solo Inglaterra, sino también Francia, Holanda, Dinamarca y Suecia.

35. Williams, *Capitalismo y esclavitud*, 47.

36. “En resumen, dondequiera que la agricultura tropical se circunscribía a la base de la pequeña granja, los blancos no solo sobrevivían sino que prosperaban. Donde los blancos desaparecían, la causa no era el clima sino el reemplazo de la pequeña granja por la gran plantación, con la consecuente demanda de una firme y vasta provisión de mano de obra”: Williams, *Capitalismo y esclavitud*, 52.

37. Williams, *De Colón a Castro*, 226.

38. Williams, *Capitalismo y esclavitud*, 96.

cual dan cuenta los numerosos registros pormenorizados de la captura, acopio, carga, traslado, desembarco, distribución y venta de seres humanos. De esto se desprende que el racismo es un *producto* de un tipo específico de esclavitud, la necesaria para el despegue del capitalismo moderno, y no a la inversa, como suele suponerse en nuestra sociedad actual: al perpetuarse hoy el racismo se produce un giro ideológico que nos impele a explicar la esclavitud como producto de la intolerancia racial, cuando en realidad es todo lo contrario.

Los rasgos del hombre, su cabello, color y dentadura, sus características “subhumanas”, tan ampliamente comentadas, fueron solo las posteriores racionalizaciones que se emplearon para justificar un simple hecho económico: que las colonias necesitaban trabajo y recurrían al trabajo de los negros porque era el más barato y el mejor. Esto no era una teoría, era una conclusión práctica que se deducía de la experiencia personal del colono.³⁹

Es decir que, al ser inútil para este modo de producción la antigua concepción de los esclavos en tanto “prisioneros de guerra” o “infieles” —incluso cuando penetra en la Modernidad, por ejemplo, en la adecuación de las *Partidas* alfonsíes—, promover una consideración de que los africanos son innatamente inferiores, o directamente desprovistos de la condición de humanos, era precisamente lo que el modo de producción colonial atlántico y los dueños de las plantaciones estaban necesitando. Si la condición racial, en tanto subhumanidad a partir de un esquematismo clasificatorio de rasgos epidérmicos⁴⁰, debió convertirse en la justificación de la superexplotación⁴¹ a partir de la esclavitud de los negros —lo que además perseguía el doble objetivo de impedir su alianza de clase con los *servants* blancos— entonces fue necesario, en términos históricos, “producir la idea de raza”. Podemos decir que es un caso fundacional de producción de “diferencia colonial”.

La raza como “el lugar del negro”

Sin invocar una sofisticación terminológica, es muy ilustrativo acudir a una definición de raza que también proviene de los marxismos negros, la de Oliver Cox, que si bien ha sido cuestionada por Hall en cuanto a su excesivo estatismo⁴² posee no pocas coincidencias

39. Williams, *Capitalismo y esclavitud*, 49.

40. Lo que para el afroamericano W.E.B. Du Bois eran “the grosser physical differences of color, hair and bone”.

41. Si bien hay diversos planteos sobre la categoría de superexplotación, en este caso nos basamos en los de autores del África austral como Harold Wolpe (1972), quien la define como aquella que permite mantener una fuerza de trabajo por debajo de su costo de reproducción, precisamente mediante la articulación de modos de producción. De lo que podemos extrapolar que el caso del “triángulo atlántico” es el ejemplo por antonomasia de articulación entre modos esclavista y capitalista. De hecho, esto suele mencionarse como explicación de la prosperidad del modelo colonial británico frente a la decadencia del lusitano y español, en la medida en que el “progresivo empleo de trabajo libre en la metrópoli permitió una nueva forma de explotación de la mano de obra esclava”, Harman, *La otra historia*, 327.

42. Montañez-Pico, *Marxismo negro*, 365.

estratégicas con el análisis de Williams. Además de identificar nuevamente la aparición de la raza con la emergencia del capitalismo mercantilista, producto a su vez de la necesidad de control del comercio internacional por parte de los europeos, el también caribeño Cox establece una diferencia estructural entre lo que llama “intolerancia social” y “prejuicio racial”, con el fin de explicar el contraste entre el trato dado, por caso, hacia los judíos o a los africanos. Mientras que en el caso del antisemitismo el *otro* es visto como peligro, ya que sus costumbres y/o creencias ponen en riesgo el statu-quo, el prejuicio racial parte de una clase explotadora que estigmatiza a un *otro subordinado*, ya que tiene como fin justificar su explotación. El prejuicio racial entonces es una forma de actitud social que se orienta a facilitar un tipo particular de explotación laboral⁴³: la mentada superexplotación de la plantación esclavista y el comercio triangular. De allí que las actitudes entre la intolerancia social y el prejuicio racial sean diametralmente opuestas:

The clearest distinction between intolerance and race prejudice is that the intolerant group welcomes conversion and assimilation, while the race-prejudiced group is antagonized by attempts to assimilate.⁴⁴

Mientras en un caso el objetivo hacia el *otro* es hacer que se convierta, que deje de ser un *otro*, en el caso de los esclavos negros se da el opuesto: deben permanecer *en su lugar*, demostrando en un todo que son diferentes, que no pertenecen a la misma naturaleza, a la “misma creación”⁴⁵. Para el éxito y prosperidad del modo de producción esclavista, que es parte de la formación del capitalismo moderno, *hay que hacer que el negro siga siendo negro*, en un sentido que descubre todo aquello que “lo negro” posee mucho más allá de las “toscas diferencias físicas”⁴⁶. Mientras el negro se identifique con su negrura, sus amos no tendrán ningún problema con él. Por el contrario, si pretende desmarcarse de su indicador racial, desafía entonces todo lo que justifica su posición de esclavo, de no humano, de fuerza de trabajo “naturalmente” plausible de ser superexplotada más allá de las posibilidades de su reproducción. Si los africanos deciden no formar parte de esa descripción, entonces sí la más terrible de las intolerancias cae sobre ellos, cuestión que habita la cotidianidad de nuestras sociedades posabolucionistas.

La condición que emerge específicamente de la esclavitud atlántica en el capitalismo mercantilista moderno hace que Frantz Fanon diga que los negros no tienen valor propio, sino que su propia definición, su “posición de sí” se establece en torno a relaciones de dependencia.

43. Oliver C. Cox, “Race Prejudice and Intolerance—A Distinction”, *Social Forces* 24, no. 2 (1945): 216-219, <https://doi.org/10.2307/2572540>

44. Cox, “Race Prejudice”, 217.

45. Hall, *El triángulo*, 61.

46. W.E.B. Du Bois, “The Conservation of Races”, *The American Negro Academy: Occasional Papers*, no. 2, 2010.

Y por esto es que los negros, aspirando a aquello que tienen vedado —asimilarse, occidentalizarse— tienden a escapar de la negrura. Fanon cita a un personaje de una obra del Siglo de Oro. Es un negro libre que “solo el color falta para ser caballero”, y no por eso deja de preguntarse “¿Qué esto es ser negro? ¿Esto es ser deste color? Deste agravio/me quejaré a la fortuna/al tiempo, al cielo y a cuántos me hicieron negro. ¡Oh, reniego del color!”⁴⁷. No se trata con esto de señalar que el horizonte de la asimilación sea la solución para el problema de la raza y el racismo. Estas aspiraciones por desmarcarse de la etiqueta racial —de las cuales el propio Cox participaba⁴⁸— son un síntoma que revela hasta qué punto la producción de esa diferencia racial, la creación de una serie de indicadores que inequívoca y definitivamente realicen esa “prisión del cuerpo”, fue y es vital para el funcionamiento de la categoría de raza y para el mundo moderno construido sobre su base. Extremar las diferencias, llevarlas al punto que se haga evidente el divorcio entre la categoría de lo humano y los africanos; en fin, exotizarlos y llevarlos al estereotipo de sí mismos; eso, específicamente, es la racialización.

El significado resbaladizo

Ahora quisiéramos aclarar la posición de Hall, ya que suele prestarse a equívocos producto del rol tan importante que en su trabajo poseen términos como *discurso* o *significante*, lo que sumado a su crítica a las posiciones ortodoxas y convencionales del marxismo hace que se lo suela ubicar dentro del posmodernismo. Esto es algo que el propio Hall se encarga de desmentir⁴⁹ y de lo que también se han ocupado otros, especialmente vinculando su trabajo con un “contextualismo radical”⁵⁰, básicamente en lo referido a sus trabajos sobre raza y racismo⁵¹. Esta “especificidad histórica”⁵² hace que tanto sus investigaciones sobre la raza como aquellas acerca de la(s) cultura(s), lejos de posicionarlo en términos de un culturalismo relativista, lo lleven a una profunda reflexión de la articulación entre raza y clase, de la cual deberíamos leer la emergencia de sus propuestas sobre la cultura. Puesto que su pensamiento opera “dentro de los límites discursivos de una posición marxista”⁵³, ubicamos sus aportes sobre la cuestión racial en articulación con Williams y la obra de C.L.R. James⁵⁴, dos referencias para el jamaquino.

.....

47. Fanon, *Piel negra*, 178.

48. Montañez-Pico, *Marxismo negro*, 64.

49. Hall, *Sin garantías*.

50. Eduardo Restrepo, “Presentación” en *Discurso y poder en Stuart Hall*, ed. Ricardo Soto-Sulca (Huancayo: Universidad Nacional del Centro de Perú, 2013), 17.

51. Lawrence Grossberg, “Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo”, *Tabula Rasa*, no. 5 (2006): 47-54, <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1588>

52. Hall, *Sin garantías*, 280.

53. Hall, *Sin garantías*, 92.

54. C. L. R. James, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Overture y la Revolución de Saint-Domingue* (La Habana: Casa de las Américas, [1938] 2010).

Su interés por descifrar el funcionamiento *discursivo* de la raza implica desenmascarar los mecanismos mediante los cuáles sigue operando, en tanto categoría, con una vigencia inusitada dada la caída total a estas alturas de los pretendidos fundamentos científicos o biológicos de la opresión racial, cuya “ambición era establecer una línea de distinción binaria en el sistema clasificatorio entre dos creaciones de la raza humana excluyentes entre sí”⁵⁵, lo cual requirió de una sofisticación, pasada la Ilustración, que derivó en toda la gama de elucubraciones científicas racializantes que poblaron el siglo XIX y XX (de las que fueron parte integral la musicología comparada y el folclore musical). Hall advierte en este desarrollo histórico que la raza emerge de un efecto de naturalización, que no es otra cosa que la negación de la historia, o mejor (con un guiño a Marx) la transformación de la historia en naturaleza.

Retomando a Ernesto Laclau y su trabajo sobre el concepto de hegemonía, a partir de la referencia compartida de Gramsci, Hall plantea que el funcionamiento discursivo de la raza se da en términos de una “cadena de equivalencias”, que no es otra cosa que la articulación entre significados que no tienen una relación entre sí ni se corresponden. De esta forma se pretende extraer “verdad” sobre un factor muy dependiente de lo histórico (la clase, la cultura, el poder) a partir de otro al que se lo correlaciona de forma arbitraria. Así surgen las “garantías”, marcadores ahistóricos fijos que se presentan como argumento “verdadero” en tanto se inscriben en la fundamentación de la naturaleza propia de la ciencia occidental moderna⁵⁶. En tanto esta función esencializadora de la ciencia —y el mito— funcione para la raza, se producirá el procedimiento discursivo que ejecuta una razón clasificatoria que permite producir la diferencia, en tanto relación de poder. Para el caso de la raza, sus:

Significantes hacen referencia a hechos que no están genéticamente establecidos, sino a sistemas de significado que han terminado por fijarse en las clasificaciones de la cultura [...] esos significados tienen efectos reales no porque haya ninguna verdad inherente a su clasificación científica, sino por la voluntad del poder y del régimen de verdad instituidos.⁵⁷

Lo paradójico y “escandaloso” de todo esto es para Hall que el fundamento real de esta naturalización que se pretende científica, aquello en lo que busca fundamentarse —la genética—, es *invisible*, es decir, corresponde a un orden exactamente contrapuesto al de las diferencias “groseras” de Du Bois. De ahí que, para Fanon, es la autoimagen producida por la opresión lo que inscribe la raza en los cuerpos negros, lo que los hace verse a sí mismos como *negros*. Por lo tanto, se nos revela un efecto circular: lo que debiera *ser justificado* (la opresión racial) deviene *justificación* al inscribir en los sujetos oprimidos, en su piel, la razón de la raza en tanto condición epidérmica. “La epidermización fija la ‘verdad’ de la diferencia racial en su inscripción corporal,

55. Hall, *El triángulo*, 61.

56. Hall, *El triángulo*, 65.

57. Hall, *El triángulo*, 55.

y esto convierte al cuerpo negro en sí mismo y a sus características psicológicas en el punto definitivo de la voluntad de verdad o del régimen de verdad sobre la raza⁵⁸. En tanto significado la raza *flota*, se *desliza* a lo largo de la cadena de equivalencias, haciendo que las apariencias, los pretendidos “efectos” de lo invisible-biológico, produzcan una idea de lo negro, fijando los rasgos epidérmicos, pero que, a su vez, en otro tramo de la cadena, se leerán como argumento, metonimia, de las diferencias culturales, intelectuales y, por consiguiente, sociales y de poder. Justificando de este modo la razón clasificatoria de lo humano y lo no-humano:

el funcionamiento del significante resbaladizo sirve para suturar y asegurar el significado de la diferencia cultural en la forma en que lo biológico y lo psicológico funcionan *discursivamente en el campo del significado*. Mi argumento exige que entendamos la raza como un significante flotante, y que abordemos los sistemas de clasificación racial como operaciones discursivas de significado si queremos desentrañar su funcionamiento social, histórico y político.⁵⁹

De esta forma la brillante argumentación de Hall culmina la historización que encontramos en Williams sobre los mecanismos que producen la articulación entre raza y opresión. Ya que todo este esfuerzo discursivo para crear esta cadena de equivalencias por la que debe flotar la raza nos muestra lo evidente de la *producción histórica de la racialización*, de la necesidad de que fuese producida, y por tanto, de que no había nada de natural y obvio, nada predeterminado ni tradicional, en los momentos en que aparece el tráfico esclavista de africanos. Se requirió de la construcción de la diferencia, en tanto producción y recreación permanente de objetos discursivos a partir de esas diferencias groseras que en realidad no prueban nada, para fijar y naturalizar, justificar en última instancia, la opresión basada en la racialización. Para Hall es ahí, en la flotación incesante a lo largo de la cadena de equivalencias, en donde la raza *existe*. En el intento de resolver biológicamente significados sociales y culturales.

Pero hay algo más. Precisamente esta existencia de la raza en tanto potencia discursiva, produce una doble inscripción de lo racial, que al mismo tiempo que ejerce la más inimaginable de las violencias en la opresión, se fascina con aquello que el mundo civilizado lamenta nostálgicamente como perdido: la seducción del cuerpo, la erotización *rítmica*. Un deseo del otro que está “inextricablemente asociado con su destrucción”⁶⁰. Es en este aspecto relacional, dialéctico, que Florencia Garramuño ha descrito como de rechazo y fascinación simultáneas que derivarán en una “modernidad primitiva”⁶¹, donde encontramos que los análisis sobre las músicas negras encuentran los términos de las derivas que mencionamos al comienzo.

.....
58. Hall, *El triángulo*, 67.

59. Hall, *El triángulo*, 69. Énfasis del autor.

60. Hall, *El triángulo*, 75.

61. Florencia Garramuño, *Modernidades primitivas: tango, samba y nación* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007).

Volvemos así a la importancia de lo contextual, de lo histórico en el análisis racial, priorizando lo relacional y la articulación. Ya que la práctica del racismo y la opresión racial *no es* por sí sola, de igual forma que Fanon decía que el negro *no es*, porque “los negros son comparación”⁶². La noción de raza es lo que es solo dentro de una serie de relaciones de producción de equivalencias. Así “todos los eventos son contextos, hasta la formación social misma. Cualquier evento o contexto es una unidad articulada. En tal sentido, todos los eventos, todas las prácticas son condensaciones, unidades articuladas, realidades sobredeterminadas”⁶³. La sobredeterminación es justamente un elemento fundamental en la forma en que Hall concibió su propia versión de la articulación clase/raza, tan cara a los marxismos negros. Lo que a su vez le permite rechazar todo esencialismo sobre la raza sin caer en un relativismo antiesencialista⁶⁴ del posmodernismo culturalista. Esto es muy consecuente con el rechazo del jamaquino a la consideración de las sociedades del Caribe en términos de sociedad plural⁶⁵ y a la profundización que su trabajo produce en las relaciones entre capitalismo y esclavitud racial, ya que no considera a la segunda como *inherente* al capitalismo en términos absolutos, sino parte de una coyuntura histórica específica, que coincide en lo general con la historización de Williams.

La relevancia del contextualismo radical en torno a la raza se revela crucial, puesto que a partir de que es el propio discurso racista, en tanto producción de las diferencias, el que contiene este elemento *nostálgico* de fascinación, Hall advierte que los propios movimientos contra la opresión racial han planteado sus demandas en los mismos términos, es decir, sin desarticular el funcionamiento discursivo de la raza, sino antes bien invirtiéndolo:

Las características de una esencia racial aseguran una posición positiva, especial, privilegiada o hasta excepcional para los negros en la historia, que además se transmite por herencia biológica y genética, de la que las “diferencias físicas más manifiestas” son señal y garantía. El valor de cada uno de los significantes en el sistema discursivo se ha invertido, de negativo a positivo, pero paradójicamente el paradigma sigue siendo el mismo [...] El problema está en que fundar un movimiento político y unas políticas culturales en un tropo racial esencialista, a cualquier lado del espectro político, tiene efectos políticos reales, muy serios y profundos que no podemos pasar por alto.⁶⁶

De ahí que Hall cuestione las concepciones esencialistas de la diáspora, que suponen una identidad cultural estática —la africana— que se mantiene inalterada en sus aspectos nucleares, y produce todos esos desvelos que encontramos en los estudios sobre las músicas afroamericanas por medir y cuantificar los grados de retención de africanismos, ya que

62. Fanon, *Piel negra*, 175.

63. Grossberg, “Stuart Hall sobre raza y racismo”, 49.

64. Restrepo, “Presentación”, 17.

65. Stuart Hall, “Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe”, en *Discurso y poder en Stuart Hall*, ed. Ricardo Soto-Sulca (Huancayo: Universidad Nacional del Centro de Perú, 2013), 113-149.

66. Hall, *El triángulo*, 75-76.

funcionan como gama y graduación de una autenticidad que está garantizada, precisamente, por una función discursiva de la raza, de la cual es producto. Hall, por lo tanto, exige “el final de la noción inocente del sujeto negro esencial”⁶⁷, porque:

Si alguien todavía está bajo la ilusión de que las cuestiones de la cultura pueden discutirse sin hacer referencia a cuestiones de poder, solamente tiene que mirar al Caribe para comprender cómo, durante siglos, cada característica y rasgo cultural tenía su inscripción de clase, color y raza.⁶⁸

Escuchar los sonidos de la articulación del Atlántico musical

Si las costumbres de los africanos, su metafísica, los saberes en torno a la salud, el universo y el ser son víctimas de un epistemicidio⁶⁹, si “fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban y que se les imponía”⁷⁰, ¿cómo puede explicarse la férrea continuidad, al menos en apariencia, de sus sistemas musicales, sus usos organológicos, la integralidad música-danza-ritual, y tantos otros elementos, desde lo tímbrico, lo temporal y lo textural, que colisionan frontalmente con la concepción occidental moderna de la música y su armoniocentrismo? Dichos elementos han sido considerados –correctamente– como serias amenazas al “orden colonial”⁷¹ en tanto “desafío a la modernidad eurocéntrica convencional”⁷². O dicho al revés, ¿cómo es posible que, según los estereotipos de la academia hegemónica, tan poco *se retuviera* de sus sistemas políticos, filosóficos, tecnológicos y epistemológicos (por utilizar términos occidentales) y tanto de sus sistemas musicales? Basta con leer el primer capítulo de *Jacobinos negros* de C. R. L James y hacernos una idea del despojo y la reducción a lo no-humano de los africanos en el mundo de la trata para que emerja este contraste insalvable. Ya que no solo eran forzados a trabajar hasta la muerte, en función de que el valor de “reposición” era más barato que el del sostenimiento de la vida y reproducción de los esclavos, sino que, como seguían siendo,

.....
67. Hall, *Sin garantías*, 307.

68. Hall, *Sin garantías*, 408.

69. Ramón Grosfoguel, “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, *Tabula Rasa*, no. 19 (2013): 31-58, <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1310>

70. Fanon, *Piel negra*, 112.

71. Gonzalo Camacho-Díaz, “Del oratorio al fandango: la subversión del orden social”, en *Las músicas que nos dieron patria: músicas regionales en las luchas de independencia y revolución*, ed. Miguel Olmos-Aguilera (Ciudad de México: Programa de Desarrollo Cultural Regional de Tierra Caliente, 2011), 43-62.

72. Ángel Quintero-Rivera, “El debate sociedad-comunidad en la sonoridad. El desafío de las músicas ‘mulatas’ la modernidad eurocéntrica convencional”, en *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, comp. Daniel Mato (Buenos Aires: CLACSO, 2001), 211-225.

A pesar de su piel negra y pelo rizado, invenciblemente humanos [...] no había treta ingenziata por el miedo o una imaginación depravada que no se pusiese en práctica para quebrar su ánimo [...] para privarlos de los placeres en los que podrían haber incurrido.⁷³

O la respuesta descansa en una desalentadora continuidad de la desvalorización de la música y el arte como manifestaciones accesorias y secundarias, núcleo duro de la estética más occidentalocéntrica, que tranquilizaría nuestras conciencias creyendo que para los amos esclavistas (imaginados siempre como brutos y en definitiva incultos en su racismo) la perpetuación de los tambores y los bailes no significaba peligro alguno; o por el contrario, debe poder explicarse algún tipo de relación que otorgue a las músicas de matriz africana alguna significación *dentro* de la estructura del sistema esclavista atlántico.

Como vimos, producir la diferencia racial fue —y es— una pieza clave en la articulación capitalista específica del contexto histórico del Caribe y el Atlántico latinoamericano. Es una diferencia que, para Hall, en definitiva, se exhibe con total prepotencia en la enunciación de un occidente modélico y prototípico, enfrentado al *resto*, a un otro que es su lado oscuro, invertido. Esta es la “dialéctica fundamental de la historia de la modernidad”⁷⁴. En esa configuración de Occidente frente al resto, el proceso fundamental es la estereotipación del otro, en tanto descripción unilateral que condensa toda una diversidad de características en una sola, una exagerada simplificación, que como vimos, su función discursiva convierte en evidencia para la aplicación de la razón clasificatoria sobre un sujeto o un colectivo. Este proceso juega un rol destacado, como “grado máximo”, en el recorrido del significante racial en la cadena de equivalencias, puesto que define, precisamente, la esencia⁷⁵. Por lo tanto, en la medida en que “la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la “diferencia” [...] Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente”⁷⁶. Creemos que aquí descansa, específicamente, una de las condiciones de posibilidad más potentes para que se hayan *producido* las prácticas sonoras y dancísticas que hoy asociamos con las “resistencias” en el contexto de la plantación esclavista, en tanto rasgos del otro, indicadores de la diferencia. Una marca que a los ojos y oídos del universalismo colonial esclavista quedara por fuera de toda controversia. Esto no pretende, en una posición análoga con el resguardo de Hall de los movimientos antirracistas, reducir la agencia de los millones de hombres y mujeres racializados por la opresión esclavista. Muy por el contrario, debemos advertir la profunda y compleja dialéctica que reside en sus acciones, en nuestro caso musicales, dentro del conflicto y la actitud de permanente litigiosidad en que se mantuvieron a lo largo de todo el proceso de la trata. La música afroamericana, en la plantación y por fuera de ella, es una

73. James, *Jacobinos negros*, 26.

74. Montañez-Pico, *Marxismo negro*, 369.

75. Hall, “Pluralismo, raza y clase”, 92.

76. Hall, *Sin garantías*, 430.

creación nueva y específica que forma parte, y se puede explicar mediante, la formación social compleja y heterogénea del Atlántico moderno/colonial, del comercio triangular. No es el residuo o relicto de una autenticidad nostálgica que solo nos lleva a la construcción de un estereotipo esencialista que nos devolverá, siempre, como espejo deformado, la naturalización de la diferencia que sostiene, aún, la gama de la desigualdad racial, la opresión de clase y, en definitiva, la vigencia del imperialismo.

Partir del análisis de las músicas afroamericanas en tanto producto de una coyuntura histórica en la que se articulan los factores cruciales de un sistema-mundo atlántico, poniendo dentro de ese contexto y en relación, las músicas producidas a partir del triángulo comercial, más que escindirlas en virtud de una razón clasificatoria –análoga por lo demás a la racialización– en tanto posiciones en una gama de mayor o menor “africanía”; hacer converger en el análisis las músicas de la “contraplantación” y el mundo de la evasión, en la cimarronería pero también en el “camuflaje”⁷⁷ dentro del “Caribe afroandaluz”⁷⁸ y sus consecuencias transatlánticas en Cádiz⁷⁹ o Sevilla.

Considerando así sus posiciones de afirmación o desarticulación dentro de la compleja trama de determinaciones que presenta la encrucijada raza/clase (y género) en nuestra historia. En las que sin dudas habrá que incluir las producciones de las regiones expulsadas de toda consideración afrodescendiente por los nacionalismos y las musicologías, como México, Perú o Argentina, haciendo así converger otras articulaciones de estereotipación, diferencia, identificación, subversión, en el marco de la racialización. Por ejemplo, el proceso histórico del oratorio en las haciendas del “México insurgente”⁸⁰ que deriva en el fandango y el son jarocho; lo cual nos llevará, dentro del triángulo atlántico, a considerar también los sonidos *negros* que fueron silenciados en la articulación nacional del Flamenco⁸¹ o que, por el contrario, sirvieron a la “etnologización de la nación”⁸² en el caso de la samba, entre otras músicas convertidas en emblemas nacionales. No hay ninguna idealización nostálgica, ninguna cuantificación de la retención de lo perdido, que nos permita trascender el esencialismo de la raza en los análisis de nuestras músicas, las que podamos o querramos asumir como tales. Una autopercepción que contenga la heteroglosia sin pensar en los orígenes, puesto que, en nuestro caso, no existe tal cosa:

77. Ángel Quintero-Rivera, *¡Salsa, sabor y control! sociología de la música “tropical”* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), 201-251.

78. Antonio García de León-Griego, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical, historia y contrapunto* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2002), 25.

79. Lénica Reyes-Zúñiga y José-Miguel Hernández-Jaramillo, “Cádiz como eje vertebrador en España del discurso dialógico musical entre México y Andalucía en la etapa preflamenco”, *Revista del Centro de Investigación Flamenco Telethusa* 4, no. 4 (2011): 32-43, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3853640>

80. Camacho-Díaz, “Del oratorio al fandango”, 48-54.

81. Meira Goldberg, *Sonidos negros: On the Blackness of Flamenco* (Oxford University Press, 2019).

82. Garramuño, *Modernidades primitivas*, 81.

La búsqueda de la identidad siempre implica una búsqueda de los orígenes, y es imposible localizar en el Caribe un origen para sus pueblos [...] Las cuestiones de identidad [...] se tratan siempre de la invención de la tradición, y no simplemente de su descubrimiento. Siempre son ejercicios de la memoria selectiva.⁸³

No serán ya más, entonces, “músicas africanas” las que habrá que buscar, sino músicas americanas, que configuran una *otra* noción, descolonizada, de “Nuevo Mundo”⁸⁴. En una tal vez aparente coincidencia con Hall, Antonio García de León Griego afirma que la naturaleza de la música está determinada por los medios sociales, culturales y económicos, en relaciones de significación que dependen de una multitud de factores, cuyo sentido descansa “en la eficacia de su participación en una regulación social históricamente determinada”⁸⁵. Más que en la elaboración de un listado de eventos históricos, entonces, o en declaraciones políticas esgrimidas en paralelo a la descripción de rasgos sonoros auténticos, un genuino y profundo análisis de las coyunturas históricas y las articulaciones que habitan en ellas puede ser una interesante posibilidad para una historia social de las músicas afroamericanas, en la cual los marxismos negros tienen sin duda un rol crucial desde el cual ofrecer sus aportes.

Bibliografía

Fuentes secundarias

- [1] Acosta, Leonardo. *Otra visión de la música popular cubana*. La Habana: Letras Cubanas, 2004.
- [2] Acosta, Leonardo. *Música y descolonización*. Caracas: El Perro y la Rana, 2006.
- [3] Bernand, Carmen. “Identificaciones: músicas mestizas, músicas populares y contra-cultura en América (siglos XVI-XIX)”. *Historia Crítica*, no. 54 (2014): 21-48. <https://doi.org/10.7440/histcrit54.2014.02>
- [4] Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2013.
- [5] Cabral, Amílcar. *Nacionalismo y cultura*. Barcelona: Bellaterra, 2013.
- [6] Camacho-Díaz, Gonzalo. “Del oratorio al fandango: la subversión del orden social”. En *Las músicas que nos dieron patria: músicas regionales en las luchas de independencia y revolución*, editado por Miguel Olmos-Aguilera, 43-62. Ciudad de México: Programa de Desarrollo Cultural Regional de Tierra Caliente, 2011.
- [7] Carvalho, José-Jorge de. “Review”. *Yearbook for Traditional Music* 22 (1990): 148-151. <https://doi.org/10.2307/767941>

.....
83. Hall, *Sin garantías*, 406.

84. Quintero-Rivera, “El debate sociedad-comunidad”, 214.

85. García de León, *El mar de los deseos*, 158.

- [8] Carvalho, José-Jorge de, “La música de origen africano en Brasil”. En *África en América Latina*, compilado por Manuel Moreno Fraginals, 279-302. París: Siglo XXI - UNESCO, 1996.
- [9] Cirio, Norberto-Pablo. “Completando el mapa sonoro de las Américas negras: la (re) aparición de la música afroargentina”. En *La música entre África y América*, compilado por Coriún Aharonián, 207-229. Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán, 2013.
- [10] Cox, Oliver C. “Race Prejudice and Intolerance—A Distinction”. *Social Forces* 24, no. 2 (1945): 216-219. <https://doi.org/10.2307/2572540>
- [11] Du Bois, W.E.B. “The Conservation of Races”. *The American Negro Academy: Occasional Papers*, no. 2, 2010.
- [12] Eckmeyer, Martín. “La historia de la música como cultura afirmativa. Variaciones musicales sobre Herbert Marcuse”. *Arte e investigación*, no. 15 (2019): 1-10. <https://doi.org/10.24215/24691488e018>
- [13] Estenssoro-Fuchs, Juan-Carlos. “Los bailes de los indios y el proyecto colonial”. *Revista andina* 10, no.2 (1992): 353-404.
- [14] Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- [15] García de León-Griego, Antonio. *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical, historia y contrapunto*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2002.
- [16] Garramuño, Florencia. *Modernidades primitivas: tango, samba y nación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- [17] Goldberg, Meira. *Sonidos negros: On the Blackness of Flamenco*. Oxford University Press, 2019.
- [18] Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Madrid: La Piqueta, 1992.
- [19] Grosfoguel, Ramón. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”. *Tabula Rasa*, no. 19 (2013): 31-58. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1310>
- [20] Grosfoguel, Ramón. “¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada decolonial”. *Tabula Rasa*, no. 28 (2018): 11-22. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>
- [21] Grossberg, Lawrence. “Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo”. *Tabula Rasa*, no. 5 (2006): 47-54. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1588>
- [22] Guanche, Jesús. “El legado africano en los instrumentos y conjuntos instrumentales de la música popular tradicional cubana”. En *La música entre África y América*, compilado por Coriún Aharonián, 147-179. Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán, 2013.
- [23] Hall, Stuart. “Notas sobre la deconstrucción de ‘lo popular’”. En *Historia popular y teoría socialista*, 93-110. Barcelona: Crítica, 1984.
- [24] Hall, Stuart. *Sin Garantías*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.

- [25] Hall, Stuart. "Pluralismo, raza y clase en la sociedad Caribe". En *Discurso y poder en Stuart Hall*, editado por Ricardo Soto-Sulca, 113-149. Huancayo: Universidad Nacional del Centro de Perú, 2013.
- [26] Hall, Stuart. *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.
- [27] Harman, Cris. *La otra historia del mundo: una historia de las clases populares desde la Edad de Piedra hasta el nuevo milenio*. Madrid: Akal, 2018.
- [28] James, C. L. R. *Los jacobinos negros. Toussaint L'Overture y la Revolución de Saint-Domingue*. La Habana: Casa de las Américas, [1938] 2010.
- [29] Loza, Steven. "Review: *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina* by Pérez Fernández, Rolando Antonio". *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana* 11, no. 2 (1990): 296-310. <https://doi.org/10.2307/780129>
- [30] Michaud, Éric. *Las invasiones bárbaras. Una genealogía de la historia del arte*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- [31] Mintz, Sidney W. "África en América Latina. una reflexión desprevenida". En *África en América Latina*, compilado por Manuel Moreno-Fraginals, 378-396. París: Siglo XXI - UNESCO, 1996.
- [32] Montañez-Pico, Daniel. *Marxismo negro: pensamiento descolonizador en el Caribe anglófono*. Madrid: Akal, 2020.
- [33] Moreno-Fraginals, Manuel. *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona: Crítica, 1999.
- [34] Moreno-Fraginals, Manuel, comp., *África en América Latina*. París: Siglo XXI - UNESCO, 1996.
- [35] Nketia, J. H. Kwabena. *The Music of Africa*. Nueva York: W.W. Norton & Co., 1974.
- [36] Pérez-Fernández, Rolando-Antonio. *La binarización de los ritmos ternarios africanos en América latina*. La Habana: Casa de las Américas, 1986.
- [37] Pérez-Fernández, Rolando-Antonio. "El mito del carácter invariable de las líneas temporales". *Trans. Revista Transcultural de Música* 11 (2007): 1-13. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2387460>
- [38] Quintero-Rivera, Ángel. "El debate sociedad-comunidad en la sonoridad. El desafío de las músicas 'mulatas' la modernidad eurocéntrica convencional". En *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, compilado por Daniel Mato, 211-225. Buenos Aires: CLACSO, 2001.
- [39] Quintero-Rivera, Ángel. *¡Salsa, sabor y control! sociología de la música "tropical"*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- [40] Restrepo, Eduardo. "Presentación". En *Discurso y poder en Stuart Hall*, editado por Ricardo Soto-Sulca, 9-48. Huancayo: Universidad Nacional del Centro de Perú, 2013.
- [41] Reyes-Zúñiga, Lénica y José-Miguel Hernández-Jaramillo. "Cádiz como eje vertebrador en España del discurso dialógico musical entre México y Andalucía en la etapa prefla-

menca". *Revista del Centro de Investigación Flamenco Telethusa* 4, no. 4 (2011): 32-43. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3853640>

- [42] Robbins, James. "Review: La binarización de los ritmos ternarios africanos en América Latina by Pérez Fernández, Rolando Antonio". *Ethnomusicology* 34, no.1 (1990): 137-139. <https://doi.org/10.2307/852360>
- [43] Seeger, Anthony. "A Hemispheric Perspective on Musical Traditions of African Descent in the Americas". En *La música entre África y América*, compilado por Coriún Aharonián, 63-91. Montevideo: Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán, 2013.
- [44] Williams, Eric. *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de sueños, [1944] 2011.
- [45] Williams, Eric. *De Colón a Castro: historia del Caribe 1492-1969*. Ciudad de México: Instituto Mora, [1970] 2009.