

INTRODUCCIÓN

Raza, colonialismo y migración en la diáspora global latina

Traducción de Rubén Maíllo-Pozo, University of Georgia

Me llamo Jovanna. Nací en Milán. Solo hablo italiano y algunas palabras en mal español. Fui al colegio aquí.... Sí, soy negra; sí, soy latina; pero eso son razas, no países. Todo el mundo se merece un país.... Sé que un pedazo de papel no me va a garantizar la felicidad. Pero la gente en Italia necesita reconocer y ser consciente de que no tener este “pedazo de papel” limita incluso las actividades más cotidianas. Eso me borra de este país en el que nació.

—Jovanna Rodríguez, 23 años, de etnia peruana, nacida en Italia, extraído de un discurso pronunciado en Milán en 2015.

Me llamo María. Este es mi país —el único que he conocido. Aquí aprendí a caminar, a hablar y a escribir mi nombre, María. Mis padres vinieron aquí para darme una vida mejor. No he infringido ninguna ley. Sin embargo, se me trata peor que a un animal, como a una cabra, como a una vaca criada para existir sin identidad. No tengo papeles. Pero aquí estoy, siendo parte de esta nación y no de otra. ¿Por qué nos hacen esto? Mi único crimen es ser hija de inmigrantes negros pobres que siguieron el camino del trabajo y la supervivencia.

—María Pierre, 19 años, de etnia haitiana, nacida en la República Dominicana, extraído de un discurso en un mitin en Santo Domingo en 2013.

Me llamo Elisabeth. Soy indocumentada. Me trajeron a este país cuando tenía cinco años.... Mis padres decidieron mudarse aquí haciendo un esfuerzo para darles una vida mejor a sus hijos. Me matriculé en una escuela primaria americana. Tomé todas las clases AP (de nivel avanzado). Toqué el violín para la orquesta sinfónica juvenil. Saqué buenas notas y participé en mi comunidad. Sin embargo, mis oportunidades se reducen cada vez más por la reciente legislación.... Esto me recuerda a las leyes Jim Crow, cuando se rechazaba a los clientes con el dinero en la mano.... todo porque eran de una raza diferente. ¿Cómo puede alguien que no me conoce juzgarme y rechazarme? No he infringido ninguna ley. No soy una criminal. Por favor, no les dejen tratarme así.

—Elisabeth Garibay, 19 años, de etnia mexicana, nacida en México, extraído de un discurso pronunciado en Atlanta en 2011.

Este libro nace de mi propia experiencia como académica inmigrante latina negra que vive en un constante *vaivén* (ir y venir) entre la pertenencia y la no pertenencia. Surge de la necesidad de lo que el filósofo Jonathan Lear denomina “esperanza radical”: el compromiso de soñar con la posibilidad de que “de este desastre surja algo bueno... La esperanza se mantiene a pesar de reconocer que, dado el abismo, uno no puede saber realmente lo que significa la supervivencia” (“from this disaster, something good will emerge.... The hope is held in the face of the recognition that, given the abyss, one cannot really know what survival means”)¹. Frente a la opresión y la anulación, la esperanza y la acción por otra forma de ser —por un futuro libre de la explotación colonial— es en efecto un acto radical de posibilidad. En ese sentido, este libro es un acto radical de esperanza que *contradice* la imposibilidad e interrumpe las estructuras coloniales que nos han llevado a vivir “en la estela” (“in the wake”) de la esclavitud, que borra la posibilidad de la humanidad negra en las calles y los archivos².

Traducir la negritud propone la latinidad negra como una epistemología —una manera de entender y producir conocimiento desde el lugar de la no pertenencia en lo que Christina Sharpe llama el “proyecto inacabado de emancipación” (“unfinished project of emancipation”)³. “Inacabado” implica una apertura: lo que no está acabado todavía está en desarrollo. La latinidad negra no es, por lo tanto, una identidad encarnada o un constructo social, sino un punto de entrada y un conjunto de métodos que nos llevan más allá de los conceptos homogéneos de exclusión racial y ciudadana. Mi análisis de la latinidad negra desnaturaliza la nación como un lugar de pertenencia y, en cambio, nos invita a aprender a partir de un desvío productivo alejado de y en contradicción con el orden colonial que sostiene las nociones nacionales de ciudadanía y pertenencia. Aunque estas son lecciones que pueden ser deducidas leyendo los archivos en contradicción, en contra de las versiones dominantes de la historia y las “verdades” hegemónicas aceptadas, este libro plantea nuevas cuestiones críticas para teorizar la negritud en traducción. Pensar detenidamente en la latinidad negra —ver el mundo a través de las contribuciones epistemológicas de la humanidad latina negra— es un proyecto de posibilidad negra, de vida negra y de existencia negra.

Este libro comienza con tres testimonios, delineando las geografías, los ejes y los vaivenes que estructuran mi conceptualización de la latinidad negra como un lugar para el compromiso crítico y una articulación política de las intersecciones de raza, colonialismo e inmigración en el siglo XXI. Los tres lugares personificados por cada una de estas mujeres indocumentadas minorizadas —los Estados Unidos, Hispaniola e Italia— cartografían fatídica y simbólicamente mi entendimiento conceptual y el marco genealógico de la latinidad negra en constante vaivén cuando se cruzan la inmigración con la pertenencia y la no pertenencia nacional. Y lo que es más importante, estos testimonios ejemplifican el continuo del colonialismo y las rupturas de la opresión colonial cuando aparecen y reaparecen en los nuevos lugares de racialización y no pertenencia para los migrantes latinxs, como Italia.

Mi anterior libro, *Bordes de la dominicanidad: raza, nación y archivos de contradicción*, cierra con las palabras de Elisabeth Garibay y María Pierre. Abro de nuevo este libro con sus voces —añadiendo la de Jovanna Rodríguez al coro— como un recordatorio de cómo la lucha y la opresión operan en un continuo. Las similitudes entre estas tres experiencias de no pertenencia son innegables: Garibay, que nació en México y fue llevada a los Estados Unidos cuando era niña, fue excluida de la vida cívica debido a su estatus de indocumentada. Pierre, en la República Dominicana, y Rodríguez, en Italia, fueron rechazadas por los países en los que nacieron debido al estatus migratorio de sus padres. Estas tres mujeres sufren tanto la exclusión racial como la judicial —consecuencias coloniales de la opresión racial. Ellas responden a la nación en el lenguaje de la justicia racial y los derechos de los inmigrantes.

En el campo de los estudios latinxs en los Estados Unidos, la latinidad ha sido imaginada como un concepto que involucra las experiencias, las historias y los productos culturales de las personas latinas estadounidenses. Los bordes históricos y geográficos de los estudios latinx han significado que la mayoría de nuestro corpus intelectual se centre en la era posterior al movimiento por los derechos civiles y que esté dominado por conversaciones sobre la inmigración y las experiencias del borde México-Estados Unidos. En mi obra anterior, propuse

una disrupción de la conceptualización hegemónica de la latinidad centrando el encuentro de Hispaniola con el imperio estadounidense en los siglos XIX y XX como otro lugar posible de análisis⁴. Mi disrupción no propone de ninguna manera una fusión del latinoamericanismo y los estudios latinxs; estos son dos campos y conceptos distintos. Más bien, sugiero una conexión con el primero vía el Caribe hispánico y Haití como punto de encuentro y la revisión de los bordes geográficos de lo latinx para incluir las nuevas diásporas y las experiencias de lo que Jorge Duany denomina la cultura del vaivén, a través de la cual los sujetos diaspóricos viajan de aquí para allá entre el hogar y la diáspora, participando en la vida, la cultura y la política de la nación que ellos asocian con su identidad étnica, además de aquella en la que residen⁵. Si la latinidad como ideología surgió primero en contraste con el imperio estadounidense como un lugar de contestación transnacional, tal y como argumento en el capítulo 1, entonces esa historia es en gran medida una parte de lo que hoy entendemos como latinidad. Los vaivenes del término son también cruciales para entender su genealogía. Más aún, los desvíos de la latinidad por la latinoamericanidad vía el Caribe son claves para recuperar y recentrar la negritud latina.

Traducir la negritud interviene en los estudios latinxs expandiendo geográfica y conceptualmente la latinidad para incluir el estudio de las personas latinxs, los productos culturales y los procesos políticos en la diáspora más allá de los Estados Unidos. En *Bordes de la dominicanidad*, propuse descentrar el borde México-Estados Unidos como foco de atención de la latinidad estadounidense y, en su lugar, pensar conceptual y geográficamente el imperialismo estadounidense como constituyente de la producción étnica y racial de “latinx” como una categoría más allá de los Estados Unidos. En este libro, además, amplió la latinidad examinando sus múltiples vaivenes por la negritud como una categoría global racializada. Al hacer esto, *Traducir la negritud* traza el modo en que las teorías y los cuerpos se cruzan en varios espacios coloniales/colonizados y geográficos —Latinoamérica, los Estados Unidos y Europa— para delinear una nueva cartografía que nos permita entender las convergencias del colonialismo, la inmigración y la negritud que determinan las vidas latinas negras en la diáspora. La triangulación transatlántica y transnacional de la latinidad negra que propone este libro explica las implicaciones de la negritud como lo que Frantz Fanon denominó una “experiencia vivida” (“lived experience”), al mismo tiempo que traza cómo la construcción de la diferencia racial y la negritud son los proyectos de naciones, así como también de las comunidades que definen, traducen y rehacen los significados y las implicaciones de la negritud⁶. Las personas que confrontan el racismo encuentran finalmente maneras de pertenecer, incorporando términos e ideologías en sus realidades particulares en modos que *contradicen* la violencia persistente del colonialismo, que perpetúa la xenofobia y la antinegritud por todo el mundo.

Partiendo de la interpelación de Frederick Douglass de la latinidad negra como *diferente de* (léase inferior, menos civilizada) la negritud estadounidense en el capítulo 1, *Traducir la negritud* historiza los múltiples vaivenes, las (malas)traducciones y los desvíos de las colonialidades latinas a través de lo que yo llamo negritud hegemónica —negritud definida por la cultura estadounidense, la política, las historias y la experiencia anglófona (la cual incluye a veces el Caribe anglófono y Sudáfrica por medio de representaciones icónicas de figuras populares y políticas como Bob Marley y Nelson Mandela). Al prestar atención a los diversos modos en los que la misma negritud estadounidense ha migrado a través de las imposiciones

imperiales, la expansión cultural, el discurso académico y la dicción política, sostengo que, desde mediados del siglo XIX hasta el presente, la negritud hegemónica ha moldeado la manera en que las experiencias negras globales, particularmente aquellas de les migrantes del Sur global y sus descendientes, son entendidas, analizadas, incorporadas y traducidas alrededor del mundo. Por consiguiente, este libro historiza la latinidad negra en el contexto de la negritud global y en relación con la negritud hegemónica. Al reflexionar sobre el Caribe, Édouard Glissant propuso la idea de “relacionalidad” (“relationality”) para ayudarnos a considerar las maneras en que las personas —particularmente las afro-diaspóricas— se conectan a través de sus experiencias compartidas, a través de lo que Glissant denomina “conocimiento compartido” (“shared knowledge”)⁷. Siguiendo a Glissant, *Traducir la negritud* dirige la atención a cómo les latines negros que viven en el Norte global acceden al conocimiento que comparten con otros sujetos negros de maneras que condenan sus experiencias coloniales comunes de violencia y exclusión e invocan el legado histórico de resistencia a partir del cual las personas negras de todo el mundo han exigido la inclusión y la pertenencia a lo largo de la historia moderna. Al hacer esto, propongo la latinidad negra como una categoría a partir de la cual podemos entender mejor los vaivenes del colonialismo y la migración que determinan las experiencias negras en la diáspora.

Este libro amplía las geografías de la latinidad, y más específicamente las colonialidades latinas negras, por mi compromiso a través de las geografías: la República Dominicana, los Estados Unidos e Italia. Al mirar hacia Italia, analizo una región que no nos viene de inmediato a la mente como un lugar crucial para la geografía de la latinidad negra. Ahora bien, el caso práctico de Italia evidencia las dimensiones globales de la negritud a través de las historias solapadas del colonialismo y el racismo. Aunque Estados Unidos es el mayor y más significativo lugar de latinidad fuera de Latinoamérica, desde mediados del siglo XX la migración latina se ha diversificado cada vez más debido a las necesidades laborales del capital global, condicionando no sólo las experiencias de les migrantes y sus culturas nacionales, sino también el modo en que las personas que se identifican como latinx (latino, latina, latine) se imaginan a sí mismos en una diáspora que se diversifica constantemente. Lo que encuentro más interesante sobre estas nuevas migraciones latinas a través de los Estados Unidos y Europa es cómo las segundas generaciones (menores que emigraron a una edad temprana y aquellos que nacieron en el extranjero de padres inmigrantes) que viven en todo el mundo crean nuevos imaginarios transnacionales mediante la reivindicación de una negritud global que desafía los bordes nacionales. Analizo cómo estas diásporas negras globales, desde la República Dominicana hasta Italia, miran la producción cultural y política de los enclaves diaspóricos negros establecidos en los Estados Unidos para dar forma a su lenguaje político y cultural vis-à-vis con las culturas hegemónicas dominantes y a menudo supremacistas blancas de sus nuevas naciones: es decir, cómo y por qué una mujer de Italia de segunda generación de descendencia peruana como Jovanna Rodríguez, cuyas palabras abren este libro, mira a New Jersey en lugar de a Lima para encontrar un lenguaje político con el cual responder a Italia, traduciendo la latinidad a través de sus experiencias estadounidenses y los marcos políticos de la negritud.

Traducir, mal traducir, des-traducir la negritud

En su ensayo de 1923 “The Task of the Translator”, Walter Benjamin afirma que la traducción participa en la “posteridad” (Überleben) del texto ajeno, representando una interpretación inspirada en la historia⁸. Esta interpretación hace algo más que transmitir mensajes; recrea la importancia de la multiplicidad de experiencias acumuladas por la palabra/texto con el paso del tiempo que intenta “hacer visibles” los significados que han sido invisibilizados por el lenguaje hegemónico. Para Lawrence Venuti, la traducción nunca es perfecta, pero es siempre un proyecto antihegemónico al presentar aquello que no está en el centro⁹. Yo sostengo, siguiendo las intervenciones de Benjamin y Venuti, que traducir nos ofrece la posibilidad de *ver* lo Otro. Este acto de ver es también un acto de reconocimiento que puede *contradecir* el conocimiento hegemónico. Al interpolar estas interpretaciones de la traducción textual con las interjecciones políticas de la gente y las instituciones que hablan a la nación y más allá de ella, defiendo que traducir la colonialidad a negritud hegemónica puede ser una estrategia para hacer visibles las experiencias de las personas negras del Sur global, afirmando su pertenencia a una red global de contestación anticolonial. Pero la traducción contrahegemónica no es nunca un proceso agradable de llamamiento histórico. Más bien, como afirma Gloria Anzaldúa, es siempre un proceso violento de borradura —un acto de terrorismo, porque las palabras ajenas no pueden abarcar la especificidad de la experiencia que está siendo traducida¹⁰. Brent Edwards nos enseñó que el proceso de traducción para las personas afro-diaspóricas es siempre complicado, a veces incluso un fracaso en el que ni siquiera la más básica “gramática de la negritud” (“grammar of blackness”) puede ser traducida¹¹. Las traducciones son siempre insuficientes, siempre fallidas. Para las personas inmigrantes latinas negras que viven en el Norte global, traducir medias verdades a menudo les separa de los ciudadanos nacionales negrxs, marcando aún más su no pertenencia a la nación. La imposibilidad de un reconocimiento completo les deja, como en el caso de latines negros en los Estados Unidos, fuera incluso de los discursos minoritarios de contestación (latinidad y negritud hegemónica); su negritud se pone en cuestión debido a sus diferencias culturales y lingüísticas.

La negritud es una construcción global y local que, aunque sea geográfica e históricamente específica, se desarrolla como un proceso de vaivén a través de las geografías, las historias, los mercados y las formas de gobierno mediante canales formales e informales. La construcción de la negritud es siempre situacional. Sin embargo, las versiones globalizadas hegemónicas de los conceptos etno-raciales dominan las percepciones populares, el discurso intelectual, los medios populares, las redes sociales y, en ocasiones, incluso la legislación, determinando las acciones de la gente y los encuentros con la raza y la colonialidad. Confrontar estos significados raciales hegemónicos también requiere, por lo tanto, una traducción intencionada que genere una red mayor de reconocimiento e inclusión. Para las personas latinas indocumentadas en Georgia como Elisabeth Garibay y las europeas negras latinas como Jovanna Rodríguez, el lenguaje de la resistencia negra —a menudo enmarcado en el discurso hegemónico estadounidense— proporciona una plataforma desde la cual responder a la nación mientras se consigue una red mayor de solidaridad política transnacional.

Traducir la negritud propone la traducción como una metáfora para entender cómo las etiquetas etno-raciales dominantes son usadas por múltiples comunidades para visibilizar los procesos históricos que (re)producen su subjetividad minorizada: colonialismo, capitalismo

global y migración. En ocasiones, como en el caso de los latinos negros en los Estados Unidos, la traducción de la negritud ha formado parte de proyectos nacionales de autodefinición vis-à-vis con las imposiciones coloniales por parte de los Estados Unidos y Europa. Otras veces, como en el caso de los migrantes y de los nuevos movimientos sociopolíticos diaspóricos negros en Europa y Latinoamérica, las traducciones de la negritud reúnen las experiencias históricas comunes para conseguir inclusión y representación política. En ambos casos, la traducción va más allá de la comprensión de la etiqueta etno-racial hegemónica “negro” para poner en circulación el conocimiento sobre los procesos históricos que conforman las vidas de los seres humanos que viven los costes sociales del racismo y la explotación que resulta de los regímenes coloniales que generan la negritud como exclusión.

En *Translation and Subjectivity*, Naoki Sakai expone el reto de traducir la pertenencia porque el sujeto en traducción, como explica Sakai, está en tensión, luchando con la propiedad de las palabras y el significado.

La traductora debe ser responsable de su traducción, de cada una de las palabras, pero no puede ser responsabilizada por lo que se promete en lo que dice. A ella no se le permite decir lo que quiere decir en lo que dice en la traducción —se supone que dice lo que dice sin intención. Al mismo tiempo que la traductora debe ser totalmente responsable de lo que dice, su tarea comienza con la promesa de decir lo que el remitente original quiere decir. *Su responsabilidad consiste en el compromiso de abandonar su voluntad de expresarse* desde lo que dice, aunque tenga que buscar e interpretar lo que el remitente quiere decir en primer lugar. Por lo tanto, la traductora es también la intérprete.

(The translator must be responsible for her translation, for every word of it, but she cannot be held responsible for what is pledged in what she says. For she is not allowed to say what she means in what she says in translation—she is supposed to say what she says without meaning. At the same time that the translator must be absolutely responsible for what she says, her task begins with her pledge to say what the original addresser means to say. *Her responsibility consists in her commitment to withdraw her wish to express herself* from what she says even though she has to seek and interpret what the addresser means in the first place. Therefore, the translator is also the interpreter.)¹²

Teniendo en cuenta la “tarea de la traductora” —su responsabilidad como intérprete de experiencias vividas— *Traducir la negritud* propone la traducción como una expresión de pertenencia que busca conjurar la no pertenencia: hacer visible el proceso colonial/colonizador que genera la exclusión humana. Desafía las representaciones monolíticas de las personas negras y las historias negras que dominan las narrativas hegemónicas, los archivos y la esfera pública a través de un compromiso con los regímenes coloniales internos y transnacionales que operan dentro y a través de los estados, las comunidades y las instituciones que fuerzan a la gente a “renunciar a su deseo de expresar” (to “withdraw their wish to express”) su sentido de pertenencia. Yomaira Figueroa-Vásquez afirma que etiquetar a las personas como negras sin matices es un acto de violencia; es “reducir la complejidad de la vida negra” (to “reduce the

complexity of Black life)¹³. Nombrar simplemente a todas las experiencias negras a través de la negritud hegemónica puede llevar a una “renuncia del yo” (“withdrawal of the self”) —a la borratura, a la mala traducción y al silenciamiento de las experiencias específicas de las personas negras no hegemónicas. *Traducir la negritud* se aleja de la categorización simplista de las experiencias negras para hacer más complejo el narrar, compartir e historizar la multiplicidad de las experiencias negras globales y relacionales. En ocasiones, tal y como veremos a lo largo del libro, traducir la negritud conduce a la solidaridad política intra-étnica, transnacional; en otras, borra las experiencias negras no hegemónicas. Para les latines negros en el Norte global, particularmente en los Estados Unidos, traducir la negritud puede confrontar simultáneamente los bordes internos que los producen como extranjeros (y por lo tanto como el Otro dentro de la nación) y el dominio generalizado de la hispanidad y el *mestizaje* que les borra del entendimiento dominante de la latinidad y las diásporas latinas. Traducir la negritud está así siempre en tensión con la hegemonía, exponiendo las experiencias de los sujetos negros no hegemónicos que viven entre la pertenencia y la no pertenencia.

***Black* en inglés: La diferencia colonial latinx**

La importancia de la política negra estadounidense y el legado de las luchas negras estadounidenses por la libertad han visibilizado, sin duda, una multiplicidad de exclusiones coloniales y regímenes discriminatorios, así como la resistencia que las personas negras estadounidenses han ejercido durante siglos a estas formas de exclusión. Angela Davis escribe: “Las luchas negras en los Estados Unidos sirven como emblema de la lucha por la libertad” (Black struggles in the United States serve as an emblem of the struggle for freedom”); continúa señalando que la tradición radical negra es relevante no solo para las personas negras en los Estados Unidos, sino también para “todas las personas que están luchando por la libertad” (“all people who are struggling for freedom”), como latinxs, personas LGBTQI, inmigrantes, palestinos, indígenas y personas encarceladas¹⁴. Incorporar la negritud estadounidense tal y como la describe Davis es un ejemplo de “traducir la negritud”: personificar, interpolar, comprometerse y dialogar con las luchas negras hegemónicas por la igualdad y la libertad. Al traducir sus experiencias a través de la negritud hegemónica, los actores históricos, las organizaciones y las comunidades alrededor del mundo hacen que sus experiencias de no pertenencia sean visibles para una audiencia más amplia, más potente, consiguiendo solidaridad en sus afirmaciones de pertenencia y sus luchas por la libertad. Sugiero que traducir la negritud visibiliza la colonialidad, transformando las experiencias epistemológicas, históricas y culturales de un pequeño colectivo en un marcador global reconocible para conseguir acceso y movilidad y producir cambio social. Traducir la negritud conjura la violencia universal contra los cuerpos negros y recurre a la poética de la negritud como una serie de códigos lingüísticos y culturales que van más allá de la experiencia particular de exclusión del estado-nación. Traducir la negritud *contradice* y trasciende la nación, reivindicando la humanidad negra como una categoría global de pertenencia.

FIGURA I.1 La activista sueca Tess Asplund interrumpe una marcha neonazi en Borlänge, Suecia, 1 de mayo de 2016. AP images.

El 1 de mayo de 2016, Tess Asplund, una activista sueca afrolatina, tradujo su negritud al mundo cuando salió desafiando la supremacía blanca, con su puño apretado levantado delante de trescientos neonazis del *Nordic Resistance Movement* que estaban manifestándose en Borlänge, Suecia (véase la figura I.1)¹⁵. Asplund nació en Cali, Colombia, en 1972, y fue adoptada por una familia sueca cuando tenía siete meses¹⁶. Aunque Suecia se enorgullece de sus ideales progresistas de inclusión y justicia social, la raza y la multiétnicidad no forman parte de esa agenda inclusiva. De hecho, como la mayor parte de Europa, Suecia se imagina a sí misma como no racial e insiste en la asimilación a los valores e identidades suecos como el único camino hacia la inclusión nacional¹⁷. De este modo, Asplund creció sueca, distanciada de la herencia cultural y lingüística colombiana, mientras que simultáneamente sufrió racismo y exclusión debido a su identidad étnica y racial como negra colombiana. La adopción legal y la ciudadanía sueca no eximió a Asplund de la violencia racista antiinmigrante. Asplund se identifica como negra, latina, inmigrante y de etnia colombiana¹⁸. Como ella me explicó, su identidad latina negra viene no solo de su origen étnico sino de las experiencias de no pertenencia que determinaron y dieron sentido a su vida cotidiana en Suecia —de ser señalada en la escuela a pedirle un pasaporte en el tren, a ser el blanco de insultos raciales y violencia antiinmigrante.

La foto de esta pequeña mujer negra parada desafiando la supremacía blanca tuvo repercusión en los activistas negros alrededor del mundo. Las acciones heroicas de Asplund hicieron que se ganara el respeto y la admiración de muchas personas, incluso el reconocimiento de la BBC como una de mujeres más influyentes de 2016¹⁹. Al reflexionar sobre sus acciones y la abrumadora recepción global de la fotografía, Asplund declaró que su valor fue alentado por la urgencia de este momento en el que “el racismo se ha normalizado” (“racism has become normalized”)²⁰. Ella esperaba que la gente pensara en su acción como un símbolo de lo que una persona puede hacer si sale de su zona de confort y lucha por lo que es justo. “He estado luchando contra esta gente veintisiete años”, dijo (“I have been fighting against these people for twenty-seven years”). “Si te quedas en casa, han ganado” (If you stay at home, they have won”)²¹.

En su artículo “From Afro-Sweden with Defiance: The Clenched Fist as Coalitional Gesture?”, Nana Osei-Kofi, Adela Licon y Karma Chávez analizan la importancia simbólica de la performance de desafío antirracista de Asplund, haciendo referencia a su puño apretado como un “gesto coalicionista” (“coalitional gesture”) que desafía el racismo global. “En el caso de Asplund, sostenemos que la imagen de su puño apretado adquiere su poder haciendo una labor *histórica, política y de memoria relacional* cuando se vincula a las luchas antirracistas más tempranas, al mismo tiempo que hace visible una expresión *contextualmente específica* del movimiento contra el racismo en Suecia” (“In the case of Asplund, we contend that the image of her clenched fist acquires its power by doing *historical, political, and relational memory* work as it gets linked to earlier anti-racist struggles, while at the same time making visible a *contextually specific* expression of the movement against racism in Sweden”)²². El puño apretado de Asplund —la interrupción, mediante su cuerpo de latina negra, de la violencia supremacista blanca autorizada por el estado— invoca la memoria de la resistencia negra del siglo XX que asociamos con el movimiento *Black Power* estadounidense que, como sostiene Davis, conforma la manera en la que entendemos la resistencia anticolonial y las luchas por la libertad en todo el mundo²³.

La misma Asplund dice que fue inspirada por Malcolm X, Nelson Mandela y Angela Davis — evidencia de su traducción de la negritud a través de la narrativa global de las luchas antirracistas, anticoloniales, por la libertad y la justicia²⁴. Como sostienen Osei-Kofi, Licon y Chávez, el puño levantado de Asplund provoca una “labor de memoria relacional” (“relational memory work”), permitiendo a una audiencia transnacional comprometerse con Asplund a través de sus propias comprensiones políticas, históricas y culturales de su puño levantado²⁵. Artistas visuales de todo el mundo interpretaron el gesto de Asplund, mientras memes y vídeos inundaron las redes sociales. Las acciones políticas llevadas a cabo por mujeres de color de múltiples etnicidades e identificaciones que imitaban la protesta de Asplund se extendieron por toda Europa y Latinoamérica, desafiando el crecimiento de la extrema derecha que parece estar extendiéndose como un virus por todo el mundo²⁶. En el proceso, estas interpretaciones consagraron a Asplund como un icono global de la resistencia antirracista.

FIGURA I.2 Luiso García, *Viva la gente de color*, 2016.

La personificación de Asplund de la performance política negra contra la supremacía blanca apunta a dos procesos importantes que son fundacionales para mi teorización sobre lo que es “traducir la negritud”: la traducción cultural de contextos locales específicos al mundo mediante la interpolación de símbolos reconocibles y/o el lenguaje de la negritud hegemónica, y la incorporación contextualmente específica de las experiencias de inmigrantes racializados a través del lenguaje de la liberación y la resistencia negra. La negritud de Asplund es traducida a un público global a través de un símbolo bien conocido de *Black Power*: el puño. Después, esta traducción establece su pertenencia y solidaridad más allá de la nación. Su identidad como sueca latina negra, sin embargo, cambia y reenfoca su histórica interpelación del puño, invocando una experiencia colonial-diaspórica específica —la confrontación con la supremacía blanca en el clima antiinmigración en Suecia que sigue a la “crisis de refugiados” de 2015. La latinidad negra *contradice* su opresión y nos recuerda los paralelos e intersecciones entre la raza y la inmigración en la actualidad.

Traducir la negritud puede ser una estrategia política efectiva para hacer pedazos la hegemonía de la supremacía blanca y los estados-nación a través de las traducciones de los medios culturales, políticos y sociales basados históricamente en las luchas raciales por la liberación y la ciudadanía, tal y como se ve en el caso de Asplund. Pero también puede reproducir otras formas de borrado y no pertenencia para las comunidades negras por todo el mundo: la imagen de Asplund no llama inmediatamente a una confrontación con la xenofobia y la violencia antiinmigrante como ella pretendió. Muestra a Asplund como una mujer negra protestando contra la supremacía blanca en vez de una mujer latina negra enfrentándose a la antinegritud a causa del aumento del sentimiento antiinmigración, antirrefugiados, en la Europa contemporánea. Es decir, Asplund incorpora la negritud hegemónica por medio de un emblema de la tradición radical negra para ser visible en el mundo. Después, la negritud hegemónica le proporciona el acceso a un discurso de disidencia política, pertenencia histórica y reconocimiento global. Su traducción le permite al mundo *verla* y, en esta visión, formular preguntas que puedan constituir un diálogo sobre la negritud no hegemónica (e.g., ¿Qué está pasando en Suecia? ¿Cuáles son las experiencias de los suecos negros?). O, como me explicó la misma Asplund: “La gente ve a esta pequeña mujer negra y reconoce lo que hice como algo que

tenemos que hacer. Nosotros lo hemos hecho. Pero la foto me permite a mí conectar con Colombia. Encontrar a mi familia, hablar de la manera en que esto [la violencia supremacista blanca] nos está afectando a todos nosotros [las personas no blancas], ya sabes, como los musulmanes y los asiáticos y los latinos”²⁷. Traducir la negritud es solo el primer paso; ser vista como una persona del Sur global en el mundo requiere que la audiencia vaya más allá del símbolo hegemónico universalizador y haga preguntas sobre aspectos concretos. Traducir la negritud puede llevar a impugnar la exclusión y demandar la pertenencia negra, la protección y los derechos en el seno de la nación.

Las representaciones históricas de la esclavitud en los Estados Unidos y la emancipación, Jim Crow, el *Harlem Renaissance*, la importancia global de los derechos civiles de los Estados Unidos, el *Black Power* y, más recientemente, los movimientos *Black Lives Matter* o las representaciones culturales de los iconos globales negros estadounidenses, han hecho que la negritud de los Estados Unidos parezca ser la *única* manera de ser negro y ciudadano. Dicho de otro modo, para tener acceso al poder político, la presencia histórica y la representación como un ser humano negro, se tiene necesariamente que incorporar la negritud tal y como es entendida, producida y mediada por el discurso estadounidense. La traducción de múltiples formas de opresión, colonialismo y explotación a la negritud estadounidense puede hablar con éxito a un público global —incluso cuando la nación de una no está escuchando. El puño levantado de Asplund es un gesto hacia un entendimiento global del *Black Power* basado en las experiencias históricas de las negras estadounidenses. También la inserta a ella —y por extensión, su lucha local— en las conversaciones globalizadas sobre la pertenencia negra y la antinegritud. Como tal, su historia y su lucha, simbólicamente sintetizadas en la imagen de su puño levantado, están situadas dentro de un continuo histórico. Traducir la negritud requiere el recuerdo simultáneo de la diferencia y la demanda de inclusión en virtud de la experiencia compartida de opresión colonial y contestación.

Terry Cochran sostiene que la traducción está intrínsecamente ligada a la delimitación de las fronteras nacionales²⁸. La necesidad de traducir supone la existencia de un lenguaje hegemónico —y en el caso de las latinas negras en la diáspora, de una manera normativa de ser negro. A comienzos del siglo XX, el bibliófilo puertorriqueño negro Arthur Schomburg y el poeta *nuyorican* Piri Thomas lucharon para alcanzar la pertenencia dentro de los círculos intelectuales y literarios negros de Nueva York. Sus identidades étnicas, lingüísticas y culturales como puertorriqueños les marcó como negros *diferentes* en el marco estadounidense, haciendo que su integración en los movimientos culturales y políticos estadounidenses fuera ardua, cuando menos. Un siglo más tarde, las latinxs negras todavía tienen que explicar su negritud *otra* a una audiencia mayor. En febrero de 2018, durante una entrevista con la actriz negra americana Zendaya, el popular icono hip-hop Cardi B respondió a una pregunta sobre su identificación racial diciendo: “No tengo que decirte que soy negra. Nosotras llegamos aquí de la misma jodida manera” (“I don’t got to tell you I’m Black. We came over here the same f*cking way”)²⁹. Desde su ascenso a la fama en 2017, la cantante caribeña americana ha sido cuestionada sobre su negritud y su privilegio por ser de piel clara por una audiencia que no está acostumbrada a la negritud heterogénea, multiétnica. Antonio López sostiene que la diferencia social que marca la negritud en los Estados Unidos es central para la latinidad negra: “cómo una supremacía blanca

anglo determina las posibilidades vitales de los afrolatinos saludados como negros y cómo la supremacía blanca latina reproduce el privilegio latinoamericano colonial y postcolonial de *blanco* sobre las identidades *negro* y *mulato*, ahora en el nombre de las/los latinas/os blancas/os que pueden enfrentarse ellos mismos a las formas anglo de discriminación racializadora” (“how an Anglo white supremacy determines the life chance of Afro-Latinos hailed as Black and how a Latino white supremacy reproduces the colonial and postcolonial Latin America privileging of *blanco* over *negro* and *mulato* [mixed-race] identities, now on behalf of white Latinas/os who may themselves face Anglo forms of racializing discrimination”)³⁰. Esta lógica de la supremacía blanca hemisférica también determina si uno es “lo suficientemente blanco o el tipo adecuado de blanco o menos negro o el tipo adecuado de negro para recibir o que se le nieguen los derechos y ventajas basados en la manera en que se habla (o no) en inglés, español o ambos” (“white enough or the right kind of white or less black or the right kind of black to receive or be denied rights and advantages based on how one speaks (or doesn’t) in English, Spanish, or both”)³¹. La experiencia lingüística de lxs latinxs negrxs diaspóricxs, afirma Yolanda Martínez-San Miguel, es también intrínseca a lo que ella denomina la “colonialidad de la diáspora” (“coloniality of the diaspora”) que divide a las personas negrxs entre sujetos nacionales (e.g., negrxs estadounidenses) y ciudadanos minorizados desde los espacios post/neocoloniales (e.g., puertorriqueños negrxs que viven en los Estados Unidos)³².

Siguiendo a Martínez-San Miguel, sostengo que las experiencias de las personas latinas negras también difieren de aquellas de los otros sujetos nacionales no blancos racializados porque para ellos el estado-nación es tanto un poder colonial como un agente de la delimitación de los bordes que producen las estructuras legales de ciudadanía y pertenencia. Marcados como extranjeros debido a su estatus legal y/o su diferencia lingüística o cultural, los sujetos diaspóricos latinos negros luchan para encontrar un espacio cultural y político dentro de las naciones en las que residen como inmigrantes (o como descendientes de inmigrantes) mientras que simultáneamente se enfrentan a formas de racismo y exclusión similares a aquellas confrontadas por los ciudadanos negros estadounidenses: pueden ser disparados por la policía y arrestados por las autoridades de inmigración. Para les latines negras, traducir su exclusión racializada de latinxs inmigrantes alineándose con las experiencias históricas de los negros estadounidenses puede ayudarles a hacerse legibles para la nación, acceder a los recursos y construir solidaridad antirracista y anticolonial.

Las contradicciones y (malas)traducciones de la latinidad negra a través de la colonialidad estadounidense en estos ejemplos produce a les latines negras como negras y como otro-distinto-del-negro: son extranjeros para la nación y, al mismo tiempo, constituyentes de ella. Esta situación está intrínsecamente ligada a la relación entre la raza y la inmigración que determina nuestra actual economía global —una relación que surge del mismo legado colonial que produjo a las personas negras como inferiores, superfluas y prescindibles. Al mismo tiempo, estas traducciones de negritud se incorporan a los legados históricos de la esclavitud y la migración y señalan el proceso que ha determinado de manera constante la solidaridad diaspórica negra y los movimientos culturales, sociales y políticos por todo el mundo durante casi dos siglos.

Migraciones coloniales y latinidad negra

Son centrales para *Traducir la negritud* las estructuras coloniales que enlazan el racismo antiinmigrante y la antinegritud en el siglo XXI, que producen categorías globalizadas de seres humanos “susceptibles” de exclusión, en la terminología de David Hernández: minorías étnicas, inmigrantes y sujetos no blancos racializados³³. Al *contradecir* las prácticas que a menudo separan la labor de la justicia racial de la de los derechos de los inmigrantes, este libro también lucha cuerpo a cuerpo con las múltiples maneras en las que la gente condenada a “no pertenecer” crea posibilidades colectivas de ser y pertenecer mediante actos políticos y culturales de construcción de alianzas que traducen las experiencias históricas de exclusión colonial (como la esclavitud y la segregación) en las actuales protestas políticas por la pertenencia humana de los inmigrantes/minorizados (como #BlacksLivesMatter y #NoHumanBeingIsIllegal).

En 2011, después de que la Universidad de Georgia excluyera a estudiantes indocumentados del acceso a sus universidades públicas porque pensaban que estaban “ocupando las plazas de los ciudadanos”, me uní a un grupo de activistas que incluía a estudiantes, profesores y miembros de la comunidad para crear una escuela alternativa para estudiantes indocumentados³⁴. La llamamos *Freedom University Georgia* siguiendo los pasos de las *Freedom Schools* negras que unas décadas antes sostuvieron modelos de educación liberacionista en el sur de los Estados Unidos. Abrió sus puertas a treinta y dos estudiantes indocumentados en octubre de 2011. *Freedom University* fue una respuesta directa a las políticas racistas que buscaban excluir a los estudiantes indocumentados del acceso a la educación superior. También se convirtió en un modelo nacional de resistencia cuando el sentimiento antiinmigrante estaba subiendo, tal y como evidencia el paso de la histórica ley Arizona SB 1070 en 2010, popularmente conocida como la ley “Show Me Your Papers” (“Enséñame tus papeles”), la cual requería que los oficiales de policía preguntaran por el estatus migratorio de la gente; el programa *Secure Communities* del gobierno de los Estados Unidos, que fijaba su objetivo en los inmigrantes mejicanos y latinxs para su deportación; y la crisis financiera nacional que condujo, como siempre ha sido históricamente, a un aumento de la deportación y la desconfianza generalizada en los inmigrantes, especialmente aquellos de descendencia latina³⁵.

Aprendí muchas lecciones como profesora, organizadora y creadora de la *Freedom University*. Aprendí a ser una académica comprometida, efectiva. Aprendí a enseñar de una manera transformadora, a crear comunidad y a promover la justicia social. También aprendí las maneras tangibles, intrínsecas y a menudo sutiles en las que el racismo antiinmigrante está entrelazado con la antinegritud —el modo en que, como Garibay explicó en su interpelación de Jim Crow que abre este libro, el racismo antiinmigrante emerge de las mismas estructuras capitalistas coloniales que engendraron la esclavitud y continúan sosteniendo la existencia de sujetos inmigrantes negros y morenos (Brown) en la perpetuación de la esclavitud, excluidos en la no pertenencia a la nación y al mundo. Llegué a entender claramente la violencia antiinmigrante del siglo XXI como una iteración del colonialismo una tarde de septiembre de 2011 en Pinewoods, un parque de caravanas en Athens, Georgia, donde la mayoría de los residentes son inmigrantes indocumentados. Una docena de nosotros estábamos sentados fuera

de la caravana de Beto Cacao, defensor de los inmigrantes de Athens, organizando el apoyo a estudiantes indocumentados, cuando Linda Lloyd, una mujer negra estadounidense de Georgia, se acercó. Caminó alrededor del patio de Cacao asintiendo con la cabeza a cada uno de nosotros antes de pararse en el mismo centro de nuestro círculo improvisado para dirigirse al grupo. “Yo he estado aquí antes” (“I have been here before”), dijo a manera de introducción, “y no podemos, no dejaremos que suceda otra vez” (“and we cannot, we will not let it happen again”). Ella creció en la Georgia post-Jim Crow y, como muchos activistas jóvenes de su generación, trabajó para acabar con la segregación e integrar a una comunidad profundamente fragmentada. Desde los años ochenta, ella ha luchado por la igualdad en Georgia. Llegó a convertirse en directora de la *Economic Justice Coalition*, una organización política comunitaria que busca acabar con la disparidad económica y la desigualdad en Athens³⁶.

Para Lloyd, la aprobación del veto contra los estudiantes indocumentados era claramente otra iteración de lo que muchas personas negras de Georgia experimentaron bajo Jim Crow: una frontera dolorosa que dividió a los humanos en dos categorías, los que pertenecen y los que no pertenecen. Al igual que Lloyd, los líderes negros estadounidenses John Lewis y Angela Davis mostraron su apoyo a los estudiantes indocumentados de Georgia tras la prohibición vinculando públicamente su exclusión con la historia de segregación racial. Como dijo Davis: “El discurso de los ‘inmigrantes’ surge y se alimenta de los racismos del pasado, los racismos que han afectado a las personas de descendencia africana, a las personas nativas americanas. Así que me parece que la lucha por los derechos de los inmigrantes es una lucha clave de nuestro tiempo. Y es una lucha por los derechos civiles. Es una lucha por los derechos humanos” (“The discourse of ‘immigrants’ draws from and feeds on the racisms of the past, the racisms that have affected people of African descent, of Native American people. So, it seems to me that the struggle for immigrant rights is the key struggle of our times. And it is a struggle for civil rights. It is a struggle for human rights”)³⁷. Su reconocimiento de las intersecciones históricas de las luchas de las personas negras e inmigrantes por la libertad les proporcionó a los estudiantes indocumentados en Georgia un sustento político mayor, más fuerte y más fundamentado históricamente a partir del cual responder al estado y la nación.

Como académica estudiosa de la latinidad negra de los Estados Unidos, estaba muy familiarizada con la historia de Jim Crow y los movimientos sociales que acabaron con la segregación en los Estados Unidos. Pero al haber crecido en el noreste, nunca había estado inmersa en una comunidad que viviera “en la estela” (“in the wake”) de Jim Crow hasta que me mudé a Georgia³⁸. Lloyd y otras personas del lugar trajeron su conciencia aguda del pasado reciente a la lucha de los inmigrantes, influyendo en la naturaleza de nuestra organización, enseñanza y solidaridad. También redefinió profundamente la manera en la que yo, como dominicana latina negra y como académica estudiosa de la latinidad negra en los Estados Unidos, conceptualizo, defino, entiendo y experimento la relación entre la negritud, la migración y la latinidad como una continuación del colonialismo —como experiencias entrelazadas de la opresión colonial pasada y presente. Sharpe sostiene que el proyecto de emancipación está incompleto y, por lo tanto, las personas negras viven en lo que Saidiya Hartman llama “las secuelas de la esclavitud” (“the aftermath of slavery”)³⁹. Pero la esclavitud fue un producto del capitalismo colonial. Tenemos que reconocer entonces, como hizo Lloyd, que la misma lógica

colonial que convenció al mundo de que era aceptable obtener un beneficio de la captura y la esclavización de africanos e indígenas continúa manteniendo a los “inmigrantes” como una categoría subhumana racializada de no pertenencia y a los sujetos inmigrantes racializados como cuerpos desechables, consumibles, sin historia, ajenos al estado-nación al servicio de la maquinaria del capitalismo global. Siguiendo esta lógica, sostengo que los inmigrantes latinos no blancos racializados como las mujeres cuyos testimonios abren este libro están viviendo también en “las secuelas” del colonialismo: sus vidas cotidianas son determinadas por las continuas intersecciones del sentimiento antiinmigrante y antinegritud que produce nuevas categorías de “indeseables” (“undesirables”), tomando prestado el término de Hernández, en la nación. La categoría exclusivista “inmigrante” es una iteración del régimen capitalista colonial global de explotación de seres humanos.

Sylvia Wynter sostiene que nuestras luchas presentes “con respecto a la raza, la clase, el género, la orientación sexual, la etnicidad, las discusiones sobre el medioambiente, el calentamiento global, el fuerte cambio climático, la marcada distribución desigual de los recursos de la tierra” (“with respect to race, class, gender, sexual orientation, ethnicity, struggles over the environment, global warming, severe climate change, the sharply unequal distribution of the earth resources”) son resultado de las estructuras coloniales que definen a las personas como humanas o menos que humanas a través de las categorías coloniales de ciudadanía basadas en la raza, la etnicidad, la capacidad fisiológica o lo que yo llamo pertenencia y no pertenencia⁴⁰. Para Lisa Lowe, un efecto importante de estas categorías coloniales de humanidad es la emergencia y el dominio de un archivo que define la humanidad a través de la proximidad a los valores, las culturas y la blancura europeos⁴¹. En los Estados Unidos, estas categorías de pertenencia y no pertenencia determinan quién va a prisión; quién es detenido por la policía; quién debe enseñar una identificación en espacios públicos; quién es excluido de las instituciones, los archivos y otros lugares; y quién puede correr, dormir una siesta, leer u observar los pájaros en paz⁴². Si los humanos (aquellos que pertenecen) son definidos por su proximidad a Europa, como han sostenido tanto Wynter como Lowe, entonces los sujetos menos humanos, no blancos racializados, minorizados e inmigrantes (quienes no pertenecen) se presume que son prescindibles, duraderos y bárbaros —ahora, como en los siglos XV y XVI.

En muchas potencias coloniales del Norte global como los Estados Unidos, estas dinámicas de pertenencia y no pertenencia se manifiestan a través de una sustitución económica y discursiva del esclavo por el inmigrante de color. Como sostiene Hernández, la raza y la no ciudadanía funcionan juntas como “vulnerabilidades entrelazadas que hacen que comunidades enteras sean susceptibles y a veces estén indefensas contra el estatus constitucional” (“intertwined vulnerabilities that make whole communities susceptible and at times defenseless against constitutional status”)⁴³. Los inmigrantes hacen ahora el trabajo que las personas indígenas y negras esclavizadas y los trabajadores asiáticos no remunerados (indentured) fueron forzados a hacer por toda América. Ellos también ocuparon el lugar de humanidad liminal que sostiene la nación. Por lo tanto, la opresión de las personas negras y las personas inmigrantes debe ser confrontada conjuntamente.

Nicholas de Genova sostiene que la categoría “inmigrante” es una invención moderna que gira en torno a nuestra creencia colectiva en el estado-nación como un “espacio cuasi natural” (“quasi-natural space”) en vez de un régimen exclusivista de la práctica de la delimitación de fronteras⁴⁴. Es decir, “inmigrante” y “ciudadano” son “identidades delimitadas” (“bordered identities”) definidas a través de regímenes estatutarios, a menudo arbitrarios, de pertenencia humana que giran en torno a nociones de supuesta legalidad e ilegalidad⁴⁵. Suponer que ciertos inmigrantes sean “ilegales” también determina la manera en que los ciudadanos que comparten la identidad étnica o cultural de un grupo inmigrante racializado, como inmigrantes latinos en los Estados Unidos, experimentan cada día el racismo y la exclusión cívica. Para muchos inmigrantes de color en los Estados Unidos —particularmente aquellos de descendencia latina— la discriminación por no ser ciudadanos (la presunción de ilegalidad) y el racismo se cruzan, condiciona su acceso a la movilidad cívica, desde manejar un coche hasta el acceso a una educación superior. Las intersecciones de raza e inmigración determinan su no pertenencia a las instituciones del estado y la nación.

Desde la concepción de los Estados Unidos como nación, la ciudadanía ha sido equiparada a la blancura. El *Naturalization Act* de 1790, en el que la ciudadanía se restringe a “cualquier extranjero que sea una persona blanca libre” (“any alien, being a free white person”) que haya residido dos años en los Estados Unidos, depende de una jerarquía racial arraigada en la supremacía blanca y medidas de diferencia, como el género, la sexualidad, la clase, la capacidad fisiológica, la religión y la ideología política⁴⁶. La pertenencia de los inmigrantes sigue dependiendo de la asimilación a versiones aceptables de blancura que cambian a lo largo del tiempo. Cuando la migración europea a los Estados Unidos decreció en la segunda mitad del siglo XX, “inmigrante” vino a significar una categoría racializada no blanca de exclusión —un *locus* de negociación legal y política del estado-nación y sus cada vez más estrechas fronteras étnicas y raciales. Aunque los inmigrantes europeos desde principios del XIX hasta mediados del XX experimentaron dificultades a su llegada a los Estados Unidos, con el tiempo fueron capaces de asimilarse (aunque no por igual, como sabemos a partir de las experiencias de los irlandeses americanos y los italoamericanos) al “crisol” americano blanco, convirtiéndose en ciudadanos sin guion. Por el contrario, los inmigrantes negros, asiáticos, nativos y morenos que llegaron a los Estados Unidos a lo largo de los siglos XIX y XX nunca se convirtieron en “solo americanos”. Más bien, su inserción en la nación siempre ha sido y continúa siendo condicionada por lo que Gustavo Pérez Firmat ha llamado el “guion” (“hyphen”) (un calificador étnico y racial para la identidad nacional requerido solo a los ciudadanos minorizados) y dependiente de performances exitosas de civilidad americana blanca⁴⁷. Este estado guionizado de dependencia diferida y condicional se debe en parte al hecho de que estos inmigrantes fueron y son sujetos coloniales del imperio estadounidense en expansión (muy en particular en los casos de los puertorriqueños, cubanos, dominicanos y filipinos que migraron durante siglo XX) y en parte porque los Estados Unidos todavía no han resuelto los bordes internos que excluyen a los afrodescendientes, a los indígenas y a los mejicanos —que nunca fueron inmigrantes— de la ciudadanía plena. La exclusión de las personas negras, morenas, nativas y asiáticas de la ciudadanía americana en la concepción del estado-nación continúa determinando en la actualidad las identificaciones étnicas que delimitan las nociones de pertenencia nacional para muchas de nosotras (supuestos ilegales) inmigrantes. La producción racializada de “inmigrante” sustenta los bordes etno-raciales de la

nación estadounidense excluyendo a los inmigrantes racializados no blancos y sus descendientes de segunda generación de la posibilidad de convertirse en ciudadanos de pleno derecho reteniendo su pertenencia a la nación a través de identidades “guionizadas” y la exclusión basada en la raza. En el clima político actual, “inmigrante” es así una categoría de restricciones legales y políticas, de negación humana y de delimitación de fronteras, particularmente en las naciones postcoloniales que no reciben inmigrantes en el Norte global como los Estados Unidos. El estatus legal y la condición social que asociamos típicamente con “inmigrante” significa de hecho, como sostiene de Genova, “un espectro heterogéneo de distinciones legales y desigualdades sociales” (a “heterogenous spectrum of legal distinctions and social inequalities”) que determinan las identidades y las relaciones de las personas con diferentes formas de pertenencia⁴⁸. Si la ley, tal y como afirma de Genova, es el aparato que produce la universalidad de “ciudadano” (pertenencia a la nación), entonces “inmigrante” funciona como su contrario (no pertenencia). La pertenencia del inmigrante es, por lo tanto, una imposibilidad.

Sobre la posibilidad: la pertenencia latinx negrx

Pero la resistencia ha derivado siempre de la imposibilidad. ¿Acaso todos los movimientos contrahegemónicos sociales, políticos, económicos y culturales no se han basado en las experiencias de no pertenencia y la esperanza radical por pertenecer?

Las personas latinas negras que viven en el Norte global —particularmente en los Estados Unidos y Europa— llevan consigo la esclavitud y la inmigración como experiencias coloniales de no pertenencia, a menudo mientras navegan otras formas de colonialidad interna y transnacional. Su subjetividad y sus cuerpos son delimitados a través de colonialismos palimpsésticos. Sus experiencias y sus historias, como sostengo en este libro, pueden ayudarnos a dar sentido a cómo “negro” e “inmigrante” se cruzan en el siglo XXI, produciendo otras formas de opresión colonizada. Más importante todavía, la latinidad negra puede ayudarnos a ver otras posibilidades de formas de contestación transnacionales antirracistas y anticoloniales que vayan más allá de la nación y desafíen las nociones hegemónicas de identificación étnica y racial.

Mi conceptualización de la latinidad negra está guiada por las intersecciones del colonialismo, la diáspora, la migración y la negritud que determinan los procesos históricos y las experiencias de las personas negras diaspóricas que están conectadas —por nacimiento, lengua, cultura o ascendencia— con Latinoamérica y que son inmigrantes (ya sea por ellos mismos o por el desplazamiento de sus padres) en el Norte global. La latinidad negra difiere de la americanidad afrolatina en la experiencia de la inmigración. Esta pluralidad de diásporas significa que las personas latinas negras confrontan y navegan múltiples regímenes contradictorios de colonialidad y jerarquías raciales: aquellos producidos por la colonización de Latinoamérica por parte de los españoles, franceses, británicos y portugueses, lo cual determina sus identidades etno-raciales y sus experiencias en “casa”, además de aquellos impuestos por la delimitación interna de los sujetos ciudadanos/inmigrantes racializados “afuera”. La dialéctica entre el acá y el allá, y el vaivén histórico y simbólico entre lugares de pertenencia y no pertenencia, es constitutiva de la latinidad negra. Duany ha usado la noción de vaivén —ir y venir— para

destacar la experiencia transnacional de los puertorriqueños en los Estados Unidos como sujetos y naciones en continuo movimiento⁴⁹. En la República Dominicana, “vaivén” significa la ambivalencia y el desarraigo. Mi uso del término parte del marco de Duany y la ideología popular dominicana para insistir en sus posibilidades dinámicas: estar yendo y viniendo desde y hacia la nación y las nociones hegemónicas de pertenencia conllevan desafiar el orden social, las estructuras del mercado y las ideologías de identificación nacional.

Traducir la negritud incorpora la latinidad negra como una categoría teórica a través de la cual entender las intersecciones históricas de la raza, la etnicidad, la migración y la ciudadanía que han conducido a la actual producción de ciudadanos de color minorizados. El vaivén de la negritud a través de la latinidad y de los múltiples entrelazamientos coloniales que moldean la conceptualización de un colectivo latinx negro global ejemplifica la manera en que la raza y la ciudadanía viajan por los paradigmas nacionales mediante el movimiento de los cuerpos, las palabras y los objetos. Sus vaivenes arrojan luz sobre el colonialismo y la colonialidad en el estado-nación globalizado contemporáneo. Traducir la negritud visibiliza estos entrelazamientos coloniales. La visibilidad, a su vez, sitúa las luchas anticoloniales en un continuo histórico global reconocible.

Italia como lugar de vaivén

La gente se queda perpleja cuando descubre que incorporo Italia en mi investigación sobre la latinidad negra. Pero entender Italia como un lugar de encuentros postcoloniales, como puerta de entrada a la Unión Europea y como una nación que se imagina a sí misma como “limpia” de la historia de colonización y esclavitud —y por tanto libre de la perpetuación de la esclavitud— nos lleva a mirar la experiencia negra más allá de las narrativas hegemónicas y los lugares comunes que hemos llegado a esperar como asociados con la negritud. Como afirma SA Smythe: “Un entendimiento postcolonial de la vida negra en Italia crea una continuidad espacial transnacional con otros países europeos que también tienen historias coloniales, reforzando la idea de las comunidades diaspóricas que comparten un legado colonial” (“A postcolonial understanding of Black life in Italy creates a spatial transnational continuity with other European countries which also have colonial histories, reinforcing the idea of diasporic communities that share a colonial legacy”)⁵⁰. Estudiada en tándem con otros lugares y procesos históricos, como en este libro, Italia puede ser increíblemente productiva como un lugar para entender las experiencias contemporáneas de la negritud. De este modo, contribuye al objetivo de construir una articulación más sólida de la negritud global al tiempo que nos esforzamos por terminar con la antinegritud, la supremacía blanca y la violencia contra los inmigrantes de color.

Comencé a pensar en este proyecto en 1998, cuando tenía 19 años, cuando era una recién graduada de la universidad trabajando como periodista para una organización no gubernamental en Latinoamérica. Me encargaron la tarea de informar sobre las condiciones sobre el terreno después de sufrir desastres naturales y humanos. En el otoño de ese año, el huracán George golpeó el Caribe, afectando gravemente a la región fronteriza del suroeste de la República Dominicana, y me enviaron a escribir historias sobre cómo la gente estaba saliendo adelante

después de la tormenta. A finales de septiembre llegué al pueblo de Postrer Río, una comunidad de unas siete mil personas situada en la Provincia Independencia, en el borde suroeste dominicano. Postrer Río había sufrido enormemente a causa del huracán. Cuando hablé con la gente, noté que parecía no haber mujeres en la ciudad. Mejor dicho, había abuelas y niñas, pero todas las mujeres en edad de trabajar habían desaparecido. Comencé a preguntar por ahí sobre las mujeres y un hombre me dijo: “Se han ido todas a Italia”. Como confirmé más tarde, Postrer Río, como el resto del valle de Neyba y el área de la cuenca de Jimaní, había experimentado un incremento enorme en la migración a Europa —en su mayoría mujeres— desde principios de los años ochenta⁵¹. En los ochenta, la mayor parte de las migrantes fueron a España, pero a finales de los noventa empezaron a migrar cada vez más a Italia.

Yo era consciente de la migración de dominicanas a España. De hecho, yo tenía dos primas trabajando de niñeras para familias ricas españolas en Madrid. Pero puedo decir con certeza que a comienzos del siglo XXI no había ninguna conversación académica o pública sobre Italia como destino migratorio para las dominicanas. Más bien, la mayor parte de la atención sobre la migración dominicana se centraba en los Estados Unidos, Puerto Rico y, en menor medida, España. Me obsesioné con el tema y me propuse investigarlo. Recopilé la poca información que era accesible en aquel momento: algunos artículos del sociólogo Luis Guarnizo, pequeños artículos sobre la coronación de Denny Méndez como Miss Italia en 1996 y algunos artículos de ciencias sociales sobre la migración a España que incluían estadísticas o breves menciones de la migración de otros lugares de Latinoamérica a Europa, incluyendo a Italia⁵². También empecé a leer más en general sobre Italia como destino migratorio de las mujeres del Sur global⁵³. En particular, a lo largo de mis dos décadas de trabajo en y sobre Italia, recopilé anécdotas e historias, preguntándoles a los amigos y familiares en la República Dominicana si conocían a alguna dominicana que se hubiera mudado a Italia. Como era de esperar, mucha gente había oído de o conocía a alguien que se había mudado a Italia, y poco a poco fui creando una red de informantes que compartieron sus experiencias y me conectaron con amigos y familiares en Italia que estaban dispuestos a compartir sus historias.

Cuando comencé a viajar regularmente a Italia para investigar para este libro en 2013, el país se había convertido en la “puerta” a Europa para personas que buscaban asilo desde Siria, Eritrea y Somalia, además de un lugar controvertido para los derechos de ciudadanía de los descendientes de inmigrantes. Mi interés en la migración de las dominicanas a Italia se transformó en un proyecto sobre las maneras en las que los migrantes negros —particularmente aquellos que también se identifican como latinxs— experimentan la pertenencia y la no pertenencia mientras navegan historias coloniales coincidentes y su lugar como inmigrantes en el Norte global. La experiencia dominicana que me llevó a estas cuestiones continuó conformando mi análisis y extendiendo mi investigación cuando me encontré a mí misma en un largo rodeo a través de los vaivenes de la latinidad negra en el siglo XXI. Además, las dominicanas que primero me señalaron el camino hacia Italia también me condujeron a las interrogantes que animan mi investigación: ¿Cómo determinan las historias coloniales la manera en que las personas migrantes latinas negras y sus descendientes entienden y traducen la raza y la identidad nacional en la diáspora? ¿Cómo se nombra, se traduce, se politiza y se historiza la negritud en las naciones postcoloniales que no participaron en la colonización de las Américas y en el comercio

de esclavos? Y ¿cómo esas traducciones de la negritud se cruzan con las experiencias de la inmigración, el colonialismo, la diáspora y la etnicidad en un contexto de antinegritud globalizada?

Durante siete años de investigación cualitativa en Italia, conocí las experiencias de personas que son negras, migrantes y sujetos postcoloniales. A su vez, mi entendimiento de la negritud, la historia negra y el porvenir negro también se expandieron de forma que a veces me tomaron por sorpresa y en otras ocasiones confirmaron lo que investigadores latinxs negros fundacionales como Gregorio Luperón y Arthur Schomburg parecían haber estado sugiriendo desde finales del siglo XIX: que “negro” trasciende las naciones y, de por sí, las naciones no son marcos suficientes con los cuales explicar o contener la pertenencia negra. La latinidad negra, en particular, emerge a través de la experiencia italiana como una valiosa categoría epistemológica y humana para entender hoy el mundo: cómo opera la antinegritud global en este momento histórico y, lo que es más importante, las posibilidades para la desviación, el cambio y la esperanza.

De todas formas, Italia no es más que uno de los ejemplos que presento en este libro. Mi esperanza es que mi compromiso con ella abra la posibilidad para entablar más conversaciones transnacionales, globales, sobre las intersecciones de la negritud, el colonialismo, la migración y la pertenencia en espacios que reciben inmigrantes más allá de los lugares de latinidad predominantemente estudiados (los Estados Unidos, Latinoamérica y España). Además, mi análisis de Italia insiste en la expansividad de la latinidad negra no solo como una categoría de identificación, sino también como un método de investigación y una epistemología. Leída en diálogo con el Caribe y los Estados Unidos como lugares de latinidad negra, Italia ofrece una inmensa oportunidad de expandir los campos de los estudios latinos y negros, además de ampliar nuestros métodos de investigación a través del análisis de historias coincidentes de colonialismo en las manifestaciones de hoy en día. Así que, aunque este no es un libro específicamente sobre Italia, yo te pido, lectora, que me acompañes a través de mi propio vaivén crítico por Italia, conectando al abolicionista estadounidense Frederick Douglass con la reina de belleza italiana negra Denny Méndez, con el académico latino negro Arthur Schomburg, con las vidas de los inmigrantes negros en la Italia contemporánea.

Ciudadano negro / diferencia latinx

La primera sección de este libro, “Sobre ser negro y ciudadano: Vaivenes coloniales latinxs”, cuestiona las relaciones entre ciudadanía, negritud y colonialismo en los Estados Unidos desde la época de la Reconstrucción hasta la de los derechos civiles. Al centrar la relación de Hispaniola con el imperio estadounidense como un factor crítico para la articulación de la latinidad negra, esta sección traza la genealogía del discurso político e intelectual latinx negro y sus vaivenes y desviaciones a través del pensamiento político negro estadounidense, destacando la importancia de las diásporas negras fuera de África y del discurso africanista. Al mismo tiempo que reconoce el legado violento de la esclavitud y el colonialismo, mi análisis se resiste al dominio del afropesimismo como la lente a través de la cual entender las experiencias vividas por las

personas negras, insistiendo más bien en los modos en que las personas negras dentro y más allá de los Estados Unidos han construido el ser y la pertenencia en *contradicción* con la esclavitud y el colonialismo.

El capítulo 1, “Un estatus pleno de humanidad: Diferencia latinx, reflexiones coloniales y pertenencia negra durante la Reconstrucción”, plantea una conversación entre los intelectuales negros del siglo XIX y los revolucionarios Gregorio Luperón y Frederick Douglass, explorando la importancia de estos dos hombres en la producción de la latinidad negra como una categoría de pertenencia frente a la expansión colonial estadounidense durante la Reconstrucción. Esta conversación está enmarcada por los vaivenes de la escritora y música latina negra Gregoria Fraser Goins. Las vidas de los dos hombres se cruzan con la de la propia Fraser Goins a través de una serie de lazos políticos y familiares que emergen como resultado del viaje de Douglass a la República Dominicana en 1871, cuando fue parte de la Comisión de Investigación para anexionar el país a los Estados Unidos. A través de Fraser Goins, somos testigos de los efectos tangibles de la relación entre las dos naciones en su sentido de pertenencia y su identidad como latina negra/morena.

El capítulo 2, “El Haití de Arthur Schomburg: Archivos de la diáspora y la epistemología de la latinidad negra”, analiza cómo la diáspora, la migración y la ciudadanía son constitutivos de las articulaciones tempranas del pensamiento latinx negro. A través de una lectura meticulosa de la obra escrita, el ethos archivístico y las experiencias vividas del académico puertorriqueño negro Arthur Schomburg, este capítulo ilustra la emergencia del discurso intelectual, la epistemología y el pensamiento latinx negro en diálogo con la noción de diáspora. El sofisticado proyecto intelectual de Schomburg está basado en las intersecciones y vaivenes del colonialismo, la migración, la diáspora y la negritud que determinan las luchas latinas por la ciudadanía y la pertenencia en los Estados Unidos y más allá. Al igual que otros latinxs negros de generaciones posteriores, Schomburg luchó por pertenecer a la negritud estadounidense debido a su identidad cultural y lingüística puertorriqueña. Pero tampoco pertenecía completamente a Puerto Rico, en parte por sus experiencias migratorias y en parte por su conciencia de las dificultades de los proyectos de independencia latinoamericana que él había apoyado alguna vez. Estos proyectos se basaban en mitos de inclusión racial y mestizaje que en último término borraron a las personas negras, las historias negras y el conocimiento negro de la nación. Al traducir la multiplicidad de sus propios vaivenes postcoloniales a través de la negritud y la latinidad, Schomburg dedicó su vida a una “nación negra sin nación” (“Negro nation without a nation”).⁵⁴. Esta “nación negra”, tal y como Schomburg la imaginó, era un colectivo global unido por historias comunes, la aceptación de la diversidad lingüística, cultural y étnica y, sobre todo, un deseo de igualdad y transcendencia histórica.

La segunda sección del libro, “Las *contradicciones* del feminismo negro en las diásporas latinas”, pone en primer plano el género y la sexualidad como factores esenciales para teorizar la latinidad negra en la diáspora. Al situar en el centro las vidas, el trabajo, las experiencias y las articulaciones de pertenencia de las mujeres negras que viven en la perpetuación del colonialismo y la esclavitud en la diáspora, esta sección historiza la violencia colonial que ha producido a las mujeres negras como objetos de consumo, la violencia sistémica respaldada por

el estado que conduce a la muerte de mujeres negras y los efectos de la antinegritud y el colonialismo que empujan a las mujeres negras del Sur global a migrar al Norte. En un vaivén analítico entre colonialismo y migración, esta sección también muestra cómo las mujeres migrantes negras y sus hijos *contradicen* la violencia colonial y estatal a través de actos públicos y privados de re-membranza que interrumpen el archivo colonial y su perpetuación. Esta sección está también en un vaivén geográfico transatlántico, siguiendo el movimiento físico, histórico y simbólico de las latinas negras por los Estados Unidos, el Caribe, Europa y África.

El capítulo 3, “Contra la muerte: La rebelión latina negra en la comunidad diaspórica”, examina las muertes cívicas, sociales y físicas de las mujeres negras en la República Dominicana como consecuencia de la alianza entre el colonialismo estadounidense y el estado dominicano. Mediante el análisis de fotografías, entrevistas, panfletos, historias orales y textos literarios producidos por dominicanas negras que viven en los Estados Unidos, el Caribe hispánico e Italia, el capítulo traza la importancia del activismo feminista radical de las latinas negras al determinar los diálogos transnacionales en torno a la antinegritud y los derechos de los inmigrantes. El capítulo incorpora los testimonios originales de mujeres que lucharon en la Guerra Civil dominicana de 1965 y que fueron forzadas a migrar como consecuencia de sus perspectivas políticas radicales. A diferencia de trabajos previos sobre las mujeres de la guerra de 1965 que se enfocan en las dominicanas de clase media y alta, este capítulo investiga las vidas de las guerrilleras negras de clase trabajadora después de la guerra, siguiéndolas a través de sus migraciones y vaivenes en la diáspora. El capítulo cartografía la migración de las mujeres negras radicales e historiza el legado político de las latinas caribeñas, un legado de contestación negra que emergió en Italia en los años ochenta y noventa en el seno de las organizaciones de mujeres migrantes feministas y socialistas.

El capítulo 4, “La perpetuación de la violencia de género colonial: La vida y la muerte de las mujeres inmigrantes negras en la Italia postcolonial”, investiga lo que les sucede a las mujeres latinas negras en Italia en el siglo XXI cuando el país pasa de ser una nación que exporta inmigrantes a ser un centro de inmigración. El capítulo parte de un análisis de las representaciones póstumas de Carolina Payano, una inmigrante caribeña negra de veintiún años asesinada en Milán en 2012, en diálogo con fotografías, documentos y representaciones coloniales de mujeres eritreas durante la colonización italiana de Eritrea (1888-1945). Traza el entrelazamiento de múltiples regímenes coloniales en la producción de las mujeres negras como exotizadas, como objetos de consumo disponibles. El retrato de Payano llevado a cabo por los medios exotizó su negritud y el “atraso” de la “esencia” caribeña que ella personificaba, incluso después de muerta, aumentando el sensacionalismo de la tragedia al tiempo que borraba la violencia estructural, los legados coloniales y la persistente legislación antiinmigrante que produjeron las precarias condiciones que llevaron a la muerte de Payano. El capítulo incorpora estas narrativas en el contexto más amplio del turismo sexual italiano en el Caribe, prestando especial atención a cómo las mujeres inmigrantes negras se organizan y resisten los regímenes opresivos mediante actos de solidaridad y redes transnacionales de información e implicación política.

El capítulo 5, “Interrupciones de segunda generación: Archivos de pertenencia negra en la diáspora postcolonial”, se enfoca en las intervenciones culturales, políticas y sociales por parte de activistas negros de segunda generación en la Italia contemporánea. A través de un análisis comparativo de una novela, una película, discursos públicos y canciones, el capítulo propone la latinidad negra como un marco para entender las múltiples maneras en las que los sujetos negros de segunda generación traducen los términos hegemónicos (e.g., negro, afro, inmigrante) para construir redes transnacionales de inclusión que les ayuden a desafiar los legados coloniales que sostienen el racismo en sus naciones. El capítulo muestra cómo las historias coloniales determinan las vidas de los inmigrantes negros y los nuevos ciudadanos en las comunidades diaspóricas postcoloniales cuando negocian múltiples conceptualizaciones de raza al mismo tiempo que afirman la pertenencia nacional. Teorizo lo que yo denomino “interrupciones del archivo” como el método a través del cual las segundas generaciones construyen alianzas con otras comunidades marginalizadas y *contradicen* la lógica colonial y supremacista blanca del estado-nación. Al usar el arte y las redes sociales, traducen sus luchas sociales en un lenguaje global de resistencia basado en la libertad negrx. Haciendo esto, pueden atraer a una audiencia mayor y en ocasiones producir cambios locales, nacionales y transnacionales efectivos.

Leídas juntas, las dos secciones de este libro producen una narrativa más completa de la latinidad negra que insiste no solo en su historia intelectual —producida por una élite de hombres de letras— sino, lo que es más importante, en las contribuciones epistemológicas de personas que a menudo han sido omitidas o silenciadas en los archivos históricos. Este libro, por lo tanto, lee los archivos de la latinidad negra y las historias como constitutivas de la negritud global. *Traducir la negritud* trata de la violencia y la rebelión, las migraciones, los vaivenes y los regresos. Trata sobre la pertenencia y la no pertenencia. Y, sobre todo, trata sobre el conocimiento negro y la existencia radical a través del espacio y el tiempo contra la violencia colonial y la antinegritud.

¹ Lear, *Radical Hope*, 97.

² Véase C. Sharp, *In the Wake*. En *The Borders of Dominicanidad*, uso *contradicción* para cuestionar cómo la historia y los archivos históricos producen narrativas hegemónicas de opresión. Sostengo que las *dicciones* pueden ser, y siempre son, contestadas. García-Peña, *The Borders of Dominicanidad*, 13.

³ Siguiendo la terminología de Reinaldo Walcott, Christina Sharp propone el “proyecto inacabado de emancipación” como un continuo histórico que reproduce las estructuras de desigualdad que llevan a la gente a vivir “en la estela” de la esclavitud. C. Sharp, *In the Wake*, 4-5.

⁴ García-Peña, *The Borders of Dominicanidad*, 7.

⁵ En *The Puerto Rican Nation on the Move*, Jorge Duany teoriza Puerto Rico como una nación en vaivén, yendo y viniendo, “on the move”, 2, 4. Él también usa el término como título de su colección de ensayos en español *La nación en vaivén*.

⁶ Fanon, *Black Skin, White Masks*, 89.

⁷ Glissant, *Poetics of Relation*, 7.

⁸ Benjamin, “The Task of the Translator”, 254.

⁹ Véase la introducción de Venuti a *Rethinking Translation*. Véase también Venuti, “Translation as Cultural Politics”.

¹⁰ Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera*, 40.

¹¹ Edwards, *Practice of Diaspora*, 5.

¹² Sakai, *Translation and Subjectivity*, 11, énfasis añadido.

¹³ Figueroa-Vásquez, *Decolonizing Diasporas*, 9.

¹⁴ Davis, *Freedom Is a Constant Struggle*, 39.

-
- ¹⁵ El *Nordic Resistance Movement* es un grupo neonazi de Escandinavia. Quiere que todo aquel que no sea descendiente de europeos del norte se vaya de Suecia.
- ¹⁶ “Colombiana que desafió a los nazis en Suecia”.
- ¹⁷ En Suecia se asume que la raza, como concepto, genera división. Es muy difícil hablar de racismo en este contexto.
- ¹⁸ Tess Asplund, en conversación con la autora, 25 de enero de 2020.
- ¹⁹ BBC News, “Tess Asplund”.
- ²⁰ Tess Asplund, en conversación con la autora, 18 de abril de 2021.
- ²¹ Asplund, en conversación con la autora, 18 de abril de 2021.
- ²² Osei-Kofi, Licon y Chávez, “From Afro-Sweden with Defiance”, 139, énfasis añadido.
- ²³ Davis, *Freedom Is a Constant Struggle*, 39.
- ²⁴ Venga Le Cuento, “Entrevista a Maria Teresa Tess Asplund”.
- ²⁵ Osei-Kofi, Licon y Chávez, “From Afro-Sweden with Defiance”, 139.
- ²⁶ Algunas de las acciones más destacadas incluyen la confrontación entre la *girl scout* (exploradora) de dieciséis años Lucie Myslikova y un grupo neonazi en la República Checa; y Saffiyah Khan, una residente de Birmingham, Reino Unido, que fue fotografiada sonriendo de manera desconcertante a un manifestante de la *English Defense League*.
- ²⁷ Asplund, en conversación con la autora, 18 de abril de 2021.
- ²⁸ Cochran, “Translator Introduction”, xxi.
- ²⁹ Zendaya, “Cardi B Opens Up”.
- ³⁰ López, *Unbecoming Blackness*, 5.
- ³¹ López, *Unbecoming Blackness*, 12.
- ³² Martínez-San Miguel, *Coloniality of Diasporas*, 8-9.
- ³³ Hernández, “Undue Process”, 3.
- ³⁴ El 14 de octubre de 2010, el *Board of Regents* (la junta directiva) de la Universidad de Georgia votó 14-2 “prohibir a las universidades públicas la matriculación de estudiantes sin papeles en cualquier escuela que hubiera rechazado a otros candidatos cualificados en los últimos dos años debido a la falta de espacio”. La norma, que impide a estudiantes cualificados asistir a las cinco mejores universidades públicas de investigación del estado, se basó en la creencia de que los estudiantes indocumentados estaban ocupando el lugar de los ciudadanos en el sistema público universitario. Sin embargo, un estudio llevado a cabo por el mismo *Board of Regents* que había decretado esta norma reveló que los estudiantes indocumentados constituyen menos del 0,2 por ciento de todos los estudiantes de las universidades públicas; la mayoría de los estudiantes indocumentados se matriculan en escuelas técnicas y *community colleges* (centros de formación profesional superior).
- ³⁵ Nill, “Latinos y SB 1070”, 35.
- ³⁶ De acuerdo con las estadísticas de la Oficina del Censo de los Estados Unidos, Athens ocupa el quinto lugar en el ranking nacional en cuanto a disparidad económica entre ricos y pobres.
- ³⁷ Washington, “Angela Davis on Activism and the Dream Act”.
- ³⁸ Tomo aquí prestada la terminología icónica de Christina Sharp en su libro *In the Wake: On Blackness and Being*.
- ³⁹ Hartman, *Lose Your Mother*, 6.
- ⁴⁰ Wynter, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom”, 260-61.
- ⁴¹ Lowe, *The Intimacies of Four Continents*, 6-7.
- ⁴² En los dos últimos años, hemos visto una tendencia en los Estados Unidos de personas blancas —en particular mujeres blancas, conocidas popularmente como “Karens”— que llaman a la policía para alertar sobre la presencia de personas negrxs que están haciendo actividades triviales, de la vida cotidiana, como observar los pájaros o correr. Esas experiencias a veces son mortales, como se vio en el caso de Ahmaud Arbery, un hombre negro desarmado que fue asesinado por dos hombres blancos en Georgia mientras corría.
- ⁴³ Hernández, “Undue Process”, 3.
- ⁴⁴ de Genova, “Citizenship’s Shadow”, 21.
- ⁴⁵ de Genova, “Citizenship’s Shadow”, 17.
- ⁴⁶ Hernández, “Undue Process”, 8.
- ⁴⁷ Véase Pérez Firmat, *Life on the Hyphen*.
- ⁴⁸ de Genova, “Citizenship’s Shadow”, 19.
- ⁴⁹ Duany, *Puerto Rican Nation on the Move*, 4-5.
- ⁵⁰ Smythe, “Black Italianità”, 13.
- ⁵¹ Véase Rodríguez de Aro et al., *Efectos de la migración internacional*; y Escolano Giménez, “Los procesos migratorios”.

⁵² Véase Guarnizo, “The Emergence of a Transnational Social Formation”; Guarnizo, “Going Home”; and Guarnizo, “The Rise of Transnational Social Formations”. Véase también Pinkus, “Miss (Black) Italy”; Ciarnelli, “Mi spiace per le altre ma sono io Miss Italia”; and Gennari, “Passing for Italian”.

⁵³ Después de empezar mis estudios de postgrado, me encontré con el trabajo de Wendy Pojmann, Heather Merrill y Jacqueline Andall, entre otras, el cual me dio los conocimientos básicos y me sirvió de guía mientras yo continuaba persiguiendo mis interrogantes.

⁵⁴ Schomburg, “The Negro Digs Up His Past”, 672.