



# Latin America & Caribbean Islamic Studies

— Newsletter —

---

[Reseña] *A tintura más profunda: Obeah, Hosay, y la raza en el mundo Atlántico*, por Aisha Khan. Cambridge: Universidad de Harvard, 2021.

Autor: Ken Chitwood

Traducción: Rahma Maccarone (Georgetown University)

Fonte: *Latin America & Caribbean Islamic Studies Newsletter*, Vol.1, No. 3 (April 2021), pp. 21-24.

---

**Reseña del libro: A tintura más profunda: Obeah, Hosey, y la raza en el mundo Atlántico,  
Por Aisha Khan**

*Ken Chitwood (Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Freie Universität Berlin)*

En los estudios de Latino América y el Caribe, raza y religión son temas constantes. La compleja intersección de estas dos categorías analíticas ha proporcionado una gama de investigaciones y reflexiones en donde se busca entender cómo estos conceptos han sido creados y manipulados por los poderes coloniales para establecer y controlar comunidades marginalizadas, y, como estas mismas, han funcionado dentro de estas categorizaciones, que, como consecuencia, ha producido cierta resistencia y empoderamiento. Las tendencias políticas y culturales contemporáneas en la región sugieren que estos temas son tanto relevantes— de las campañas evangélicas matizada por la raza contra las religiones Afrobrasileñas a las dimensiones religiosas de la experiencia contemporánea del “Sendero migratorio”— como lo han sido a lo largo de los últimos quinientos años.

En, *A tintura más profunda*, Khan asume lo que ella llama una “visión paralaje” del festival de Hosey y obeah para investigar y cuestionar, de manera más amplia, los conceptos de raza y religión en las Antillas; en particular, en Jamaica, Guyana y Trinidad. Por “visión paralaje,” la autora endiente poner en conversación estas dos tradiciones —en ves de tratarlos como dos fenómenos distintos— para examinar como la noción de raza y religión están relacionadas una a la otra como eje que fue empleados para crear ciertas imágenes de las poblaciones de descendencia africana o indiana con rasgos particulares o ‘tipos de personas’: salvaje o “pícaros” y “personas simples,” por el régimen colonial y sus jerarquías en el Caribe (Cap. 3). Empleando Hosey y obeah como puntos ilustrativos, Khan postula, “que, por necesidad, las identidades raciales y religiosas siempre funcionan en una cierta combinación que constituye un nexo donde la racialización de la religión y la ‘religionización de raza’ define, substancia y justifica identidades y jerarquías que los clasifican” (2).

Obeah y Hosey son tradiciones que se suelen estudiar de manera separada como algo “africano” o “indiano,” y, mientras que puesto así ejemplifican la fluidez y la identidad híbrida del Caribe, es raro que sean consideradas como ejemplo de pluralismo en la región y de cómo las identidades raciales y religiosas asociadas a ellas han sido transformadas por el poder colonial y la experiencia vivida a lo largo del tiempo (4). Parte de su argumento sostiene que la interacción entre raza y religión en la practica de Hosey y obeah se consideraba una amenaza, “un pecado de la tintura más profunda,” al poder colonial y sus jerarquías (3). Desplazando “la atención de los

objetos mismos hacia las relaciones entre ellos en que se entrelazan de manera que se define, redefine o refuerza, con la intención de ver las cosas de formas diferentes,” Khan, no solo muestra cómo obeah y Hosey son comparables, sino que también raza y religión son “móviles y por ende entretejidas” animadas por la concientización del ser en relación con el otro” en el Caribe y más allá (14).

Delineando las narrativas entrecruzadas de obeah y Hosey a lo largo del tiempo— desde el “espacio que solapa entre el fin de la esclavitud y el comienzo del trabajo forzado en las Antillas” hasta hoy en día— Khan explora una serie de preguntas sobre cómo los significantes de religión y raza emergen a través del tiempo (27). ¿Cómo se convirtieron en sentidos “impartidos” a nuestro entendimiento de estas tradiciones? Y, sobre todo, ¿cómo se separaron de las realidades que solapan las demarcaciones que se observan en el campo? El capítulo 2 y 3 están centrados alrededor de las ansiedades coloniales hacia obeah y Hosey durante el siglo diecinueve y veinte y cómo esta condición se les ha moldeado como tradiciones y “cosas” culturales.

El cuarto capítulo se concentra en obeah en el momento contemporáneo, en particular, en cómo se manifiesta en las artes y en el sistema legal. El capítulo cinco se enfoca en Hosey para mirar a sus resonancias multivalentes en las vidas de la sociedad de Trinidad que rellenan el capítulo de significados basados en sus identificaciones personales, sociales, raciales y religiosas. Por fin, el capítulo 6 abre el plano para tomar la idea de la “identidad” y cómo una vista paralaje de obeah y Hosey puede ayudarnos a examinar, con mejor atención, los usos de las categorías en el Caribe.

Como podemos ya apreciar, esto no es un libro sobre el “islam” o los “musulmanes” en el Caribe. Al contrario, Khan está interesada en el concepto de “raza” y “religión” a nivel más amplio, postulando que estos no son “condiciones inevitables de existir en el mundo,” sino que son categorías que tienen que ser continuamente interrogadas al mismo tiempo que nosotros mismos las empleamos junto a los demás (28). Sin embargo, hay otros elementos en el análisis de Khan que merece particular atención aquí en cuanto a su relevancia a los estudios del islam y las comunidades musulmanas en Latinoamérica y en el Caribe.

Primero, Khan lleva consigo décadas de experiencia antropológica al estudio de Hosey para analizar sus diferentes significados y manifestaciones en Trinidad. Para los lectores de nuestra revista, resulta importante notar que Khan, hábilmente, muestra que, para los colonizadores cristianos o los musulmanes contemporáneos que niegan sus características carnavalescas, islam ha siempre sido el “problema” con la tradición Hosey (8). Mientras que “las fiestas de calles han remplazados las protestas en las plantaciones como el punto focal de Hosey”, Khan comprueba cómo ha sido, o la idea de la insurgencia musulmana o si el festival ha

pertenecido al islam, una tradición autentica que ha complicado su significado, su gesto performativo y su rol en la sociedad de Trinidad (142). A partir de la masacre de Muharram en 1884 a las conversaciones contemporánea entre los imames, los taxistas o, los creadores llamado *tadjah*, la tradición Hosay siempre ha sido un “deslizante-significante,” reclamado como símbolo para una gama de identificaciones: Hindú musulmán, Sunní, Shi’i, multicultural, etc. (152-153) Como escribe Khan, el desafío yace en apreciar como “Hosey vive en el lugar de intersección del sentido común: la religión, el festival, lo sagrado, la herejía, la piedad y lo sacrilegio” y cómo “cada una de estas características presentan múltiples niveles de significados entre los participantes y los observadores, que, a su vez, se podrían subdividir en numerosos puntos de vistas” (169).

En segundo lugar, los comentarios de la autora sobre cómo los africanos, los de India, los practicantes de obeah y los musulmanes han sido caracterizado como “individuos malvados...agresivos que propagan instrumentos de gran destrucción,” hace eco con las imágenes que se ven hoy en día del “Otro musulmán,” en particular, cuando este se mira dentro del contexto global de la guerra en contra al terrorismo y sus manifestaciones en la política, los medios de comunicación, y otros espacios públicos (61).

Por fin— y esto se relaciona con el punto hecho arriba— Khan argumenta que el islam, muchas veces, ha desplazado los afro-musulmanes incluso cuando ha racializado los musulmanes de India. Mientras que, a los africanos musulmanes, por ser percibido como letrado de África occidental, se le proporcionaba un estado social más alto dentro de las jerarquías coloniales en las Antillas, la idea que islam y la rebelión estaban estrechamente conectada (en parte por cómo las autoridades coloniales interpretaron y adjudicaron la rebelión de la comunidad de India en 1857) convirtió esta comunidad de “coolies” en espectros de terror en el imaginario colonial del Caribe.

Estos tres breves puntos sobre la relevancia de *A tintura más profunda* al campo de los estudios Islámicos en Latinoamérica y el Caribe, subraya la complejidad irreducible de las categorías de “islam” o de “afronegro musulmán” o de “musulmán de india” en nuestra investigación y reflexiones. Además, enfatiza cómo, en primera instancia, pueden parecer bien distinta una a la otra. Al contrario, con su visión paralaje, Khan demuestra cómo ninguna de estas categorías o identificaciones es “a lo mejor cuestionadas como un único objetivo analítico” y que deberían ser puestas en dialogo para entender como sus “génesis y influencia ocurre en concordancia o, por cierto, grado junto con otros” (13). El autor Ali Mian nota que, islam “en sus propios términos” nunca está en lo suyo (2020, 239-240). Por necesidad, involucra y alcanza una variedad de otras ideas, discursos, categorías y modalidades. Al presentar la raza y la religión en

todas sus multitudes e intersecciones, Khan nos invita a pensar sobre cómo las categorías que usamos deberían ser cuestionadas de manera más crítica para ver de dónde surgen sus significados y efectos. Por un lado, podemos preguntarnos ¿Cómo brota la idea de un islam global y cuáles son los elementos que empujaron su formación como categoría en nuestro pensamiento? Por otro lado, ¿Qué se entiende cuando hablamos de las “Américas”? ¿Qué constituye este agrupamiento geográfico y cultural y cómo la importancia que se le aplica ofusca otros aspectos de esta realidad o la falta de éste? Por cierto, la investigación de Khan me hizo pensar en cómo el nuestro campo de estudio pone la idea de “islam global” y de las “Américas” en una suerte de “visión paralaje”—cuestionando como estos conceptos no son estables o dados por predecibles, sino que son conceptos interrelacionados mediante el cual tratamos de dar sentido a ciertos fenómenos y encontrar narrativas particulares. Al ponerlos en diálogo de manera más crítica, podríamos entenderlos desde una nueva perspectiva en cuanto a las varias formas en el cual se constituyen unos a otros.

En suma, el punto principal que Khan trate de mostrar es que “la intersección entre raza y religión es siempre un proceso simultáneo” (172). Khan argumenta que, mientras uno o el otro puede tener raíces en un particular contexto histórico o social—digamos Negritud y África con obeah y el ser de India u islam con Hosey— “son siempre en un estado recíproco de definirse; incluso cuando ya hay varias construcciones de ellos” (173). Esto señala como nuestro entendimiento y nociones de pertenencia y de “ser” no son inherentes o *sui generis*. Al contrario, la idea de visión paralaje que aplica Khan en el estudio de obeah and Hosey, revela como “raza” y “religión” son “formas complejas de agencia que dirigen, para nosotros y los demás, diferentes maneras de identificarse” (182). En otras palabras, son preguntas abiertas para que podamos posicionarnos “en relación con la tierra y a los cosmos” junto a las infinitas interacciones y relaciones contextuales (176). Por ende, el trabajo de Khan no es solo significativo para el campo de estudios en el cual nuestra revista está interesada; sino que, para nuestro entendimiento de lo que es el “yo” y el “otro” y las fricciones generativas que ocurren entre ellos en el contexto cosmopolita y el mundo moderno que, aún más, está marcado por la diversidad y la diferencia.

## **Bibliografía**

Mian, Ali Altaf (2020). “Shahab Ahmed’s Contradictions: A Critical Engagement with What Is Islam?” *Der Islam* 97, no. 1, pp. 233–243.