

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Género, raza y derechos humanos

AFRODESCENDENCIAS DEBATES Y DESAFÍOS ANTE NUEVAS REALIDADES

Rosa Campoalegre Septien
[Coord.]

**AFRODESCENDENCIAS
DEBATES Y DESAFÍOS
ANTE NUEVAS REALIDADES**

Afrodescendencias : debates y desafíos ante nuevas realidades / Anny Ocoró Loango ... [et al.]; coordinación general de Rosa Campoalegre Septien; prólogo de Rosa Campoalegre Septien. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2021.
Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo)
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-072-9
1. Sociología. I. Ocoró Loango, Anny. II. Campoalegre Septien, Rosa, coord.
CDD 305.896

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Afrodescendencia / Género / Feminismo / Raza / Racismo / Discriminación /
Identidades / Epistemologías / Caribe / América Latina

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos
a una evaluación por pares.

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

**AFRODESCENDENCIAS
DEBATES Y DESAFÍOS
ANTE NUEVAS REALIDADES**

Rosa Campoalegre Septien
(Coord.)

Grupo de Trabajo Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Grupos de Trabajo

Pablo Vommaro - Director de la colección

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Teresa Arteaga, Cecilia Gofman, Natalia Gianatelli y Tomás Bontempo



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Afrodescendencias. Debates y desafíos ante nuevas realidades (Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2021).
ISBN 978-987-813-072-9



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

En memoria de Georgina Herrera

ÍNDICE

Prólogo		15
Rosa Campoalegre Septien		

SECCION I. EN CLAVE DE AFROEPISTEMOLOGÍAS

El racismo y la hegemonía del privilegio epistémico		21
Anny Ocoró Loango		

La identidad racial y sus conexiones epistémicas con la raza y el racismo. Propuestas para un debate		39
Yoannia Pulgarón Garzón		

Entre dos herencias. Del pasado esclavizado a la vivencia afrodescendiente		57
Arleison Arcos Rivas		

Las Niñeces de la VoráGINE de Gorée. Las heridas de la pigmentocracia		71
Yeison Arcadio Meneses Copete		

SECCIÓN II. PANDEMIAS RACIALIZADAS Y FEMINIZADAS

- Pandemia racializada. Miradas sobre una cartografía social antirracista** | 89
Rosa Campoalegre Septien
- A experiênciã educacional e laboral de mulheres brasileiras na pandemia de Covid-19, segundo raça/cor** | 107
Jackeline Romio
- La pandemia en África. Lecciones provisionales** | 119
Helena Cosma da Graça Fonseca Veloso
- Reseña: “Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión”** | 127
Laís Abramo

SECCIÓN III. MUJERES RACIALIZADAS

- Praxis sociopolítica en la contramano. Notas sobre la escena afrofemenista en Brasil** | 135
Claudia Miranda y Rosa Campoalegre Septien
- “She got Love/Ella consiguió Amor”. Ochún/América/Ana Mendieta** | 151
Karina Bidaseca
- Interseccionalidades no parlamento. A Mandata Quilombo da Deputada Erica Malunginho** | 163
Maria Clara Araújo dos Passos
- Decenio para los Afrodescendientes. El caso de las mujeres negras del Norte del Cauca - Colombia** | 177
Lenyn Johana Córdoba Palacios

Susana Andrade: ser mujer afro y religiosa en Uruguay Sinay Medouze	189
---	-----

SECCIÓN IV. ETNOEDUCACIÓN

La implementación de la política de cuotas para la inclusión de la población afrodescendiente Carlos Álvarez Nazareno	205
---	-----

La Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Escenarios y actores de una política cultural José Antonio Caicedo Ortiz y Elizabeth Castillo Guzmán	221
--	-----

SECCIÓN V. ACTUALIDADES: DOCUMENTOS QUE CONVOCAN

Eliminación del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia. Aplicación y seguimiento generales de la Declaración y el Programa de Acción de Durban Asamblea General de las Naciones Unidas	239
--	-----

Declaratoria de Playa Blanca. Primer Encuentro de Mujeres Afrolatinoamericanas-Feminismo Negro. En el marco del Decenio para los afrodescendientes Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora	247
--	-----

De las autoras y autores	253
---------------------------------	-----

GRANDE ES EL TIEMPO

Grande es el tiempo a transitar
como un camino
si de las penas partes, yendo
hacia la dicha.

Y llegas y te instalas, pero
no permaneces, vuelves, irremediable,
al primer sitio, cual si fuera
el de tu origen, donde
algo perdiste y buscas incansable
pero
no sabes qué.

Georgina Herrera, 1989¹

1. Relevante, fecunda y multipremiada poetisa afrocubana. Nació en Jovellanos, provincia Matanzas, Cuba, en abril de 1936. Su poesía está marcada por el tema afro y la perspectiva feminista. Su obra ha sido traducida a varios idiomas e incorporada a importantes antologías.

PRÓLOGO

Rosa Campoalegre Septien

“En lengua de mis mayores, digo todo [...]”

Georgina Herrera

En compañía de esta nueva obra, titulada *Afrodescendencias: debates y desafíos ante nuevas realidades*, volvemos al diálogo sobre temas candentes que informan el desarrollo académico y las prácticas políticas en este campo. El propósito es continuar la senda de cimarronaje des/re/aprendiendo, construyendo colectivamente espacios de reflexión y transformación.

El texto culmina la trilogía *Afrodescendencias*, desarrollada por nuestro Grupo de Trabajo (GT) “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas” en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). En consecuencia, le anteceden *Afrodescendencias: voces en resistencia* (2018) y *Afrodescendencias y contrahegemonías. Desafiando al Decenio* (2019).² Los tres libros, tomados en su conjunto, marcan la insurgente ruta de continuidad en la producción académica enfocada a la lucha antirracista. La articulación entre activismo y academias constituye el eje estructurador de esta trilogía.

Al unísono representa un parteaguas en una coyuntura de crisis global ante nuevas realidades y desafíos. Surge, a 20 años de la

1. Fragmento del poema “Ubi Sedi”, de la autora Georgina Herrera.

2. Precede a esta trilogía el libro *Más allá del Decenio de los pueblos afrodescendientes* (2017).

Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, en tiempos en que recobra vigencia la alerta histórica:

[...] el resurgimiento y la persistencia del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las manifestaciones conexas de intolerancia en sus formas y manifestaciones contemporáneas más insidiosas, así como de otras ideologías y prácticas basadas en la discriminación o la superioridad racial o étnica. (Naciones Unidas, 2002, p. 11).

Tales circunstancias explican la significación de esta obra. Como ya es tradición, es un libro que cabalga América Latina y el Caribe con el pensamiento negro en perspectiva intergeneracional. Y, desde ese lugar de enunciación, marcha hacia África. Se unen aquí docentes-investigadoras, investigadores, activistas y estudiantes del Programa de Formación “Más allá del Decenio” y de la Universidad de la Diáspora Africana [UDA], lo que da cuenta de la prioridad que reviste desarrollar de modo sostenible la visibilización de los pueblos negros frente al racismo estructural sistémico.

Este es un libro puente, que une un equipo autoral proveniente de Angola, Argentina, Brasil, Colombia, Cuba, Uruguay y Venezuela. Cuenta con 16 autoras y autores con formación académica,³ quienes discursan en torno a cuatro ejes temáticos principales, organizados en las siguientes secciones:

- I. En Clave de Epistemologías
- II. Pandemias racializadas
- III. Mujeres racializadas
- IV. Etnoeducación
- V. Actualidades: documentos que convocan

La primera sección asume la discusión sobre cuatro temas cruciales de debate: el racismo epistémico, la identidad racial, la herencia ancestral y las niñeces afrodescendientes. Anny Ocoró Loango abre la primera sección con el texto “El racismo y la hegemonía del privilegio epistémico”, “[...] entendido aquí como un conjunto de prácticas que favorecen los modos de enunciar, de ver el mundo y de interpretarlo de los grupos que detentan el poder en los espacios de producción y difusión de conocimiento” (2021, p. 59).⁴

3. Posdoctoras, doctoras/es, magisters, especialistas de posgrado, así como consultores/as.

4. Definición realizada por Ocoró en esta obra.

También, esta sección ofrece las reflexiones de Yoannia Pulgarón Garzón en torno a “La identidad racial y sus conexiones epistémicas con la raza y el racismo. Propuestas para un debate”, que sitúa un acercamiento al siempre problematizador contexto cubano. Este texto articula coherentemente con el trabajo presentado por Arleison Arcos Rivas, quien se adentra en el tema a través de su texto “Entre dos herencias. Del pasado esclavizado a la vivencia afrodescendiente”. Cierra el debate Yeison Arcadio Meneses Copete, quien plantea una arista inédita en esta trilogía al abordar “las niñeces de la Vorágine de Gorée”. La cuestión de las niñeces, adolescencias y juventudes afrodescendientes está llamada a ser una línea priorizada en nuestros procesos de construcción de futuros afrodiaspóricos.

En la segunda sección las miradas se fijan en las pandemias racializadas y feminizadas desde la perspectiva afrocentrada e interseccional. La autora de este prólogo inicia el análisis recreando la serie que, a tales efectos, desarrolló nuestro GT CLACSO durante el año 2020. A modo de sistematización presenta “Pandemias Racializadas. Apuntes sobre una cartografía social antirracista: “Casa adentro””. Le sigue Jacqueline Romio, quien presenta el texto “A experiência educacional e laboral de mulheres brasileiras na pandemia de Covid-19, segundo raça/cor”. Ella denuncia la Necropolítica en acción en el país de mayor población afrodescendiente de América Latina y el Caribe y su repercusión en las mujeres negras.

La sección tiene en calidad de aporte sustancial lograr debates dialógicos que unen a América Latina y el Caribe con África. De tal forma, Helena Cosma da Graça Fonseca Veloso nos aporta “La pandemia en África: lecciones provisionales”. Este trabajo de/construye mitos y culmina mediante una interpelación de fondo, retomando el llamado de Frantz Fanon. Se destaca más allá del drama social de las Afrodescendencias en Pandemias, su capacidad de agencia, de (re) existencias/resistencias; al emerger colocando alternativamentemediante el trabajo en redes comunitaritas y afrodiaspóricas.

“Mujeres racializadas” da nombre a la tercera sección, iniciada por Claudia Miranda y Rosa Campoalegre en “Praxis sociopolítica en la contramano: notas sobre la escena afrofeminista en Brasil”, un texto que insiste en el liderazgo de las mujeres negras en sus deslindes alternativos ante la crisis. Prosiguen producciones que tienen en común las múltiples formas que pueden asumir las historias de vida de las mujeres racializadas. En primer lugar, Karina Bidaseca brinda un reencuentro sobre la base de las poéticas eróticas descoloniales proyectadas en ““She got Love/Ella consiguió Amor”. Ochún/América/Ana Mendieta”; seguida de un trabajo de Sinay Medouze: “Susana Andrade: ser mujer afro y religiosa en Uruguay”. En paralelo, María Clara Araujo

Dos passos muestra “Interseccionalidades no parlamento: a Mandata Quilombo da Deputada Erica Malunguinho”. Mientras, Lenyn Johana Córdoba Palacios analiza el “Decenio para Afrodescendientes: El caso de las mujeres negras del Norte del Cauca - Colombia”. Culmina esta sección Sinay Medouze, quien con ojos de migrante aborda la historia de Susana Andrade, debatiendo qué es ser lideresa afro y religiosa en Uruguay. Todas son mujeres racializadas muy diversas que muestran un liderazgo afrofeminista, conectado con el arte, los movimientos travestis y religiosos, en las comunidades y en los parlamentos.

La cuarta sección es dedicada a la “Etnoeducación”, por su papel central en la Agenda antirracista regional. Aquí se unen Argentina y Colombia. Un estudio sobre la implementación de la política de cuotas para la inclusión de la población afrodescendiente es asumido por el especialista Carlos Álvarez, en función de valorar la política de cuotas para afrodescendientes desde el caso brasileiro, a partir del impacto de la Declaración de Durban. Finalmente, José Antonio Caicedo Ortiz y Elizabeth Castillo Guzmán (re)descubren la valiosa experiencia de “La Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Escenarios y actores de una política cultural”, afrontando sus avances, agentes y los nuevos desafíos.

Finalmente, en la quinta sección, bajo el título de “Actualidades”, se ponen a disposición “documentos que convocan”. Al respecto, son presentados dos documentos claves: la Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas mediante la cual se crea el Foro Permanente de Afrodescendientes (2021) y la histórica Declaratoria de Playa Blanca, fruto del Primer Encuentro de Mujeres Afrolatinoamericanas-Feminismo Negro, convocado por la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora.

Es inmenso el riesgo de prologar un libro analítico y polifónico como este, tejido de voces afrodescendientes. No cabe duda que la obra es pertinente y llamada a ser referencia en materia académica y de política pública. Y, en este contexto, emergen intensos debates ante las nuevas realidades.

Gracias al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, nuestro GT y la Universidad de la Diáspora Africana, quienes han presentados sus trabajos en este libro; a estudiantes y docentes del programa “Más allá del Decenio”; y especialmente a usted, que lo leerá y multiplicará.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Naciones Unidas (2002). *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia Declaración y Programa de Acción*. Nueva York: Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas.

**SECCION I.
EN CLAVE DE
AFROPISTEMOLOGÍAS**

EL RACISMO Y LA HEGEMONÍA DEL PRIVILEGIO EPISTÉMICO¹

Anny Ocoró Loango

La riqueza de una cultura global se expresará entonces en las particularidades de nuestras distintas lenguas y culturas, como en un jardín universal de flores de diversos colores. La diversidad del jardín impregnará cada una de sus flores, se convertirá en parte de ellas, en uno de sus atributos, y se polinizarán unas con otras. Y cada una de ellas contendrá las semillas de un nuevo mañana.

Ngũgĩ wa Thiong’o (1993, p. 64).

RAZA. LA INESTABILIDAD DE UN CONCEPTO

En el mundo académico existe consenso en el sentido de considerar que la raza y los conceptos raciales son una construcción histórica que supera los límites del racismo científico de fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX (Arias y Restrepo, 2010). El concepto de raza no tiene una única definición. Su uso y su historia son anteriores a las definiciones que el racismo biologicista del siglo XIX invocó. De ahí que, más que un concepto unívoco, la historia del término muestra una pluralidad de usos en diferentes períodos. Tampoco existe un consenso sobre el momento en que el concepto empieza a operar (Martinelli, 2010). En palabras de Burns, la raza constituye “un término que desde hace mucho ha organizado nociones de estabilidad, pero que en sí mismo nunca ha sido fijo” (Burns, 2007, p. 35).

En la Europa de los siglos XVI al XVIII, la raza era construida a partir de la exclusión de grupos y culturas que no hacían parte del mundo cristiano. Esta exclusión, producto de la conquista y colonización de América y del nacimiento del capitalismo mercantil, irá situando, paulatinamente, la construcción de nuevas relaciones de alteridad. De este modo, la experiencia colonial será decisiva para instalar

1. Una versión en portugués de este artículo fue publicada en la *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, volumen 33, número 59, edición de mayo-agosto de 2021.

la idea de los pueblos indígenas y africanos como salvajes e inferiores. Como bien apunta el filósofo camerunés Achille Mbembe:

Al reducir el cuerpo y al ser vivo en una cuestión de apariencia, de piel y de color, al otorgarle a la piel y al color el estatus de una ficción de raíz biológica, los mundos euroamericanos han hecho del negro y de la raza dos vertientes de una misma figura: la locura codificada. Categoría originaria, material y fantasmática a la vez la raza fue, a lo largo de los siglos, el origen de varias catástrofes, la causa de devastaciones psíquicas insólitas, así como de incontables crímenes y masacres. (2016, p. 27).

Para varios autores/as, la raza es una construcción socio-histórica que se remonta a la conquista de América. Este es el caso de Quijano (2000), para quien la raza y el racismo son producidos en ese contexto. En esta conceptualización, fenómenos como la experiencia colonial, el capitalismo y su expansión, así como el surgimiento del pensamiento racial están directamente relacionados. Para Quijano, la raza no puede verse por fuera de la relación colonial; la raza constituye un instrumento de dominación que surge entre los siglos XV y XVI, precisamente en el comienzo de la formación y dominación capitalista en América. En su análisis, la raza es una estrategia de poder característica del proyecto de modernidad europea, producida en el mundo colonial para justificar y expandir la hegemonía de Europa.

En esta misma dirección, Segato (2010) postula que la racialización no solo opera a nivel de los grupos étnicos, sino también en la organización subalterna de las economías de los países. Aquella atribución de no-blancura o no-europeidad ha subvalorizado el trabajo de los grupos y países racializados cuya producción económica y académica es subvalorizada y en la cual “[...] la blancura opera como un “capital racial”” (Segato, 2010, p. 30). Frente a este panorama, la autora agrega: “el carácter permanentemente histórico de la invención de raza hace también que lo que vemos como la raza pasible de dominación y exclusión cambie al cruzar fronteras nacionales y en diferentes contextos regionales dentro de las naciones” (p. 34). De este modo, la raza es entonces la resultante de la selección de rasgos que marcan a los sujetos y los organizan en estructuras sociales jerárquicas que inscriben en el cuerpo las relaciones de dominación.²

2. Para otros, como Mignolo (2001), la clasificación racial no siempre se basó en cuestiones fenotípicas. Este autor muestra cómo en el siglo XVI no hay registro de la existencia de la categoría “raza” en las políticas de Castilla. La clasificación de las personas partía de su condición religiosa y la raza era pensada en la pureza o impureza de sangre. Esta limpieza de sangre desató la persecución y el exterminio de quienes no eran portadores de la creencia, la práctica y la herencia cristiana.

La imbricada relación entre racismo y capitalismo ya había sido señalada por el historiador afrocaribeño Eric Williams, en la década de 1940 del siglo pasado, para quien la esclavización “no fue un hecho accidental en la historia económica moderna [...] fue, antes bien, una pieza crucial en los primeros momentos de formación del capitalismo mundial” (Williams, 2011, p. 21). Achille Mbembe también hace referencia a la indisoluble relación entre el capitalismo y la cosificación de la población de origen africana. Muestra cómo a partir del siglo XVII empieza a tener lugar lo que él denomina la invención del negro como un “sujeto de raza”, momento en el cual los/as negros/as no son reconocidos/as jurídicamente como personas, sino como un bien inmueble. A partir de ahí, entonces:

El negro es, en efecto, la rueda de engranaje que, al permitir crear por medio de la plantación una de las formas más eficaces de acumulación de riquezas en aquella época, acelera la integración del capitalismo mercantil, del maquinismo y del control del trabajo subordinado. La plantación representa en esa época una innovación de envergadura, y no simplemente desde el punto de vista de la privación de la libertad, del control de la movilidad de la mano de obra y de la aplicación ilimitada de la violencia. (Mbembe, 2016, p. 54).

Al mismo tiempo agrega que:

Producto de una maquinaria social y técnica indisoluble del capitalismo, de su emergencia y de su expansión planetaria, el negro fue inventado para significar exclusión, embrutecimiento y degradación, inclusive para significar un límite conjurado y aborrecido al mismo tiempo. Despreciado y profundamente deshonroso, en el contexto de la modernidad fue el único ser humano cuya carne fue transformada en cosa y su espíritu, la cripta viviente del capital, en mercancía. (p. 33).

Cabe destacar que la trata trasatlántica insertó a la población de origen africano en las estructuras de explotación de la economía capitalista/colonial. Estos pueblos fueron racializados, subalternizados, al tiempo que “la esclavización confiscó su pasado [...] desarticuló su mundo, tradiciones, artes y leyendas” (De Roux, 1992, p. 13).

RAZA, UN OBJETO DE DEBATE: DE LA NATURALIZACIÓN A LA INVENCIÓN

Raza es un concepto moderno que empezó a tomar forma con el surgimiento de una economía mundial, en la cual la conquista de América, la creación de los imperios marítimos, la esclavización de africanos

constituye pilares en su genealogía (Winant, 2000).³ La palabra “raza” ha sido objeto de variados debates. Durante el siglo XIX se presentan intentos de constituir la raza en una teoría científica. Estas teorizaciones, entre las que se encuentran el darwinismo social, el espenserismo y la eugenesia, atribuían las desigualdades sociales tanto a los rasgos fenotípicos como a las leyes naturales. Es justamente en el siglo XIX

en donde, en virtud del auge colonial en África, se asiste a una biologización decisiva de la raza en Occidente. El siglo XIX es también la época durante la cual, a través del pensamiento evolucionista darwiniano y post-darwiniano, se expanden en muchos países estrategias eugenésicas y se generaliza la obsesión por la degeneración y el suicidio. (Mbembe, 2016, p. 56).

La gran recepción de estas ideas solo entró en declive después de la experiencia de genocidio del nazismo. Será a partir de sus consecuencias que la comunidad científica elimine la raza como categoría explicativa de las diferencias entre los seres humanos. Científicamente quedaba demostrado que la raza no tenía relación con un hecho biológico,⁴ abriendo paso a la discusión que la postula como una construcción socio-histórica.

Sin embargo, el legado histórico de la raza como concepto se mantuvo, aun cuando las ideologías políticas fueron confrontadas y la ciencia proclamó la inutilidad de la asociación de raza y biología. Es así que “la ciencia no eliminó el legado historicista del concepto, ni su fuerza estructural en la organización de los sentimientos, en la distribución del poder y en la organización política” (De la Cadena, 2008, p. 8). No superada ahí, su práctica se mantuvo, siendo el *apartheid* una expresión clara de esto. Sin duda, la raza sigue estando presente en las relaciones sociales cotidianas, al punto que estructura jerarquías

3. En este punto, nos parece pertinente la síntesis que plantea Wade (1997). El autor propone rastrear la raza a partir de los tres momentos históricos en los que se le ha construido un significado al término en diferentes contextos sociales. El primero de ellos es la etapa de “naturalización de las diferencias”, en la que el mecanismo utilizado para clasificar a los grupos y culturas derivaba del mundo animal o de las plantas, naturalizando las diferencias sin biologizarlas. Un segundo momento es la “era del racismo científico”, en el que se clasifica con tipologías raciales y se establecen escalas de nivel de desarrollo e inteligencia, razas superiores e inferiores y los grados de evolución de las mismas, formados en el seno de las teorías de la evolución de las especies de Darwin. Y por último, la etapa señalada: como de “construcción social de la raza”, en la cual el concepto escapa de los marcos de la biología para insertarse en el orden de las construcciones sociales.

4. Los últimos descubrimientos del genoma humano también han desmitificado la existencia de razas, dejando claro que todos los seres humanos compartimos un mismo genoma.

raciales, estereotipos y prejuicios que justifican el racismo. El racismo se alimenta de ideologías que postulan la existencia natural de razas superiores con mayor capacidad de adaptación que otras. Esta concepción es parte de una imposición hegemónica que justifica la explotación de unas sociedades sobre otras y legitima las desigualdades económicas y sociales. Diremos que “[...] el racismo tiene una base más bien política, ideológica y cultural y no biológica, aunque su soporte principal siempre ha sido el cuerpo humano, el color de la piel, los rasgos y evidencias físicas” (Bello y Paixão, 2009, p. 42).

El racismo, las legislaciones y proscipciones racistas, así como las devastadoras experiencias genocidas (a nombre de supuestas diferencias raciales que ha vivido la humanidad), fueron generando un desplazamiento de la categoría raza de muchos de los trabajos académicos. A cambio de esto, su utilización fue sustituida por términos como etnicidad o grupo étnico (Arias y Restrepo, 2010). Sin embargo, existen académicos que reivindican la utilización de la categoría “raza” en cuanto permite explicar procesos sociales. En una entrevista, Wade plantea la necesidad de conservarla pues, como categoría analítica, “se refiere a una historia específica, se refiere a la historia del colonialismo y a unas diferencias específicas que se formaron a lo largo de esa historia, las distinciones que hicieron los europeos entre ellos mismos y los habitantes de otros continentes” (González, 2007, p. 421). Es precisamente sobre esta historia que se define analíticamente el concepto de raza, lo cual no implica desconocer que la raza es una construcción social. Es por ello que el autor insiste que hay que usarla para el análisis, ya que no se puede desconocer los efectos que tiene en tanto produce a su vez “los grupos sociales que nombra”.

Arias y Restrepo (2010) argumentan que es necesario historizar no solo la raza sino también las categorías analíticas que usamos para describir las situaciones asociadas a ésta, pues “términos como el de negro o pureza de sangre pueden encapsular conceptualizaciones raciales, sin que aparezca la palabra raza. Pero no siempre que nos encontremos con los términos de negro o pureza de sangre estamos ante un concepto de raza” (2010, p. 49). La leve comodidad con la cual circula hoy la categoría raza –a diferencia del escozor producido en otras décadas en América Latina– se debe en gran parte a la expansión o circulación de investigaciones de contextos intelectuales norteamericanos, en las cuales el término transita como instrumento político y académico sin mayores objeciones.

Ahora bien, si el concepto “raza” logra constituirse de la mano de discursos biologizantes, es la emergencia de estos discursos una de las condiciones de posibilidad del discurso racial. De modo que la desnaturalización de la raza nos conduce a mirar los procesos que la

objetivaron, con el propósito de introducirlos en el seno de las construcciones socio-históricas. De esta manera, la raza es enunciada desde la ciencia moderna y desde discursos naturalistas y biológicos que inventan clasificaciones raciales. Por consiguiente, “lo que hace la ciencia moderna desde su pretendida autoridad y sus recursos científicos es encumbrar, al nivel de la experiencia autorizada, las largas historias de discriminación y jerarquización entre pueblos, por medio de lo racial” (Arias y Restrepo, 2010, p. 60). En efecto, entonces, como bien sitúa Mbembe:

Durante muchos siglos, el concepto de raza –que sabemos que, en origen, proviene de la esfera animal – servirá ante todo para nombrar las humanidades no europeas. Lo que se llama entonces el “estado de raza” correspondería a un estado de degradación y a una defeción de naturaleza ontológica. La noción de raza permite que las humanidades no europeas se representen a través de la impronta de un ser inferior. Serían el reflejo empobrecido del hombre ideal del cual estarían separadas por una distancia temporal insalvable, por una diferencia casi infranqueable. Referirse a ellas sería ante todo subrayar una ausencia –la ausencia de lo-mismo. (2016, p. 51).

En consecuencia, no es suficiente afirmar que existen identidades racializadas o que la raza es una producción histórica. Tampoco se trata de una historia de la verdad o falsedad de la raza o de la definición última de la misma. Se trata más bien de evidenciar en qué contexto es producida, inventada, y cómo y por qué llegó a convertirse en un criterio de diferenciación de las poblaciones, sostenido desde definiciones biológicas, al punto de ser naturalizada como elemento constitutivo y diferenciador de las poblaciones. En efecto, como afirma Morey, “no se busca hacer aparecer la verdad de nuestro pasado, sino mostrar el pasado de nuestras verdades” (1983, p. 23). Esto exige prestar atención a los discursos y saberes que emergieron desde la segunda mitad del siglo XVIII, en nombre de la historia natural y la biología, pretendiendo explicar el mundo, al igual que las diferencias y relaciones entre los seres humanos, desde leyes tomadas del mundo natural. Estos discursos son, sin duda alguna, parte del pasado de la “la raza”, vale decir son parte del contexto en el que esta emerge y opera.

Aún sin existir en términos científicos, la raza tiene efectos de realidad, ya que estructura las relaciones entre los individuos e incide en sus oportunidades sociales. Esta situación es claramente observable en América Latina, en donde la estructura social se encuentra racializada. También está claro que las categorías raciales y los significados de la raza son producidos en relaciones sociales e históricas específicas y se transforman continuamente.

EL RACISMO Y EL PRIVILEGIO EPISTÉMICO

El racismo epistémico es una forma de dominación asentada sobre la jerarquización de los seres humanos, sus prácticas, su historia y sus conocimientos. Históricamente, la explotación global del capitalismo ha racializado y feminizado los cuerpos para poder explotarlos y extraer de estos la mayor rentabilidad posible. La explotación y la racialización corren paralelas, no solo a la imposición de una cultura, o grupo de poder, sino también al establecimiento de una matriz epistémica hegemónica. Esta se articula a un proyecto de dominación global que, al tiempo que impone la episteme occidental como única forma válida de conocimiento, derriba otras epistemes, retirándoles la potestad de ser reconocidas por tal. El positivismo ha sido un gran aliado de esta matriz epistémica; diría, incluso, que más que un aliado ha sido uno de sus gestores, en tanto es uno de los relatos legitimadores de este discurso que ha contribuido a construir fronteras entre aquello que puede ser considerado conocimiento y aquello que no lo es, atribuyéndosele, así, objetividad y universalidad incuestionable al pensamiento eurocéntrico.

Como sistema de pensamiento histórico, el racismo epistémico subalterniza, inferioriza, oculta e invisibiliza otros conocimientos y saberes. Esta matriz epistémica hegemónica, desplaza, silencia y apaga otros sistemas de conocimiento y, en muchos casos, los combate con la pretensión de aniquilarlos para consolidar la dominación cultural de esos pueblos. La hegemonía de los conocimientos eurocéntricos se impuso junto al despojo y, en muchos casos, la aniquilación de otros modos de conocer y de habitar el mundo. El racismo epistémico impone la superioridad de una cultura sobre otra, al punto de asimilarla, negarla o suprimirla (Ocoró, 2019). Tiene una estrecha relación con la primacía monocultural, hegemónica occidental, eurocentrista y científica, en la que ciertos saberes, tradiciones y culturas han sido invisibilizados o inferiorizados. Este ha sido el caso de las epistemologías africanas, indígenas y afrodiaspóricas, que están ligadas a otros repertorios culturales, y en las que el saber y el conocimiento son inseparables del territorio y se funden con él. Estas son epistemologías holísticas, plurales, que entienden que la condición humana no puede reproducirse y mantenerse en equilibrio sin pensar en el territorio, y sin pensar en otros seres y ecosistemas que también lo habitan.

El racismo epistémico no puede leerse por fuera de esta estructura que racializa cuerpos, historias, saberes, sujetos, para sostener el privilegio epistémico, cultural, racial y material de determinados grupos. El privilegio epistémico es entendido aquí como un conjunto de prácticas que favorecen los modos de enunciar, de ver el mundo y de interpretarlo de los grupos que detentan el poder en los espacios de

producción y difusión de conocimiento. Estos grupos están sobrerrepresentados en los espacios escolares, académicos e institucionales y la episteme hegemónica les ayuda a reproducir sus privilegios en la estructura social. El privilegio epistémico opera a modo de capital epistémico y manifiesta su poder a través de la producción de saberes que circulan y son reproducidos por la escuela, por la historiografía, por los medios de comunicación y por distintos espacios académicos que presentan como natural la visión de mundo las prácticas y la historia de la cultura europea, blancocéntrica, patriarcal y heteronormativa. Por consiguiente, la distribución de posiciones en la estructura social, así como los lugares sociales a ocuparse en el mundo, se organizan desde estos privilegios y están marcados por la aceptación “natural” de estos saberes.

LA REPRODUCCIÓN DEL RACISMO EPISTÉMICO Y EL VACIAMIENTO ONTOLÓGICO, HISTÓRICO Y SUBJETIVO DE LAS POBLACIONES NEGRAS

El racismo epistémico juega un papel central en la naturalización y la reproducción de las jerarquías raciales, y ha contribuido al vaciamiento ontológico, histórico y subjetivo de las poblaciones negras. El historiador caribeño Michel Trouillot muestra, al analizar la revolución haitiana, cómo esta “entró en la historia con la insólita característica de ser inimaginable aun cuando estuviera sucediendo” (1995, p. 354). Fue inimaginable porque, como bien señala este pensador afrocaribeño:

La cosmovisión esclavista que subyugó a los africanos y a sus descendientes no consideraba que la libertad de éstos fuese algo posible ni mucho menos que pudiesen idearse estrategias para alcanzarla, pues más que en pruebas empíricas se basaba en una organización ontológica e inamovible del mundo y sus habitantes. Aunque esa cosmovisión no era de ningún modo monolítica, la mayoría de los europeos y americanos blancos y muchos hacendados que no lo eran la compartían. Entre las posibles variaciones que permitía no estaba la posibilidad de un alzamiento revolucionario en las plantaciones de esclavos y aún menos que éste tuviese éxito y condujese a la creación de un Estado independiente. (1995, p. 354).

Así, Trouillot cuestiona las bases epistemológicas de la tradición historiográfica y nos muestra cómo esta, en muchos casos, convive y le sirve al poder. Nos recuerda el rol que tiene el poder en la producción de la historia y cómo esa historiografía contribuyó a silenciar la revolución haitiana. Trouillot ilustra cómo los debates que se daban en Francia, en el mismo período en el que la revolución de Santo Domingo estaba ocurriendo, “muestran la incapacidad de la mayoría de los

contemporáneos para comprender aquella revolución tal como era. Leían las noticias desde la perspectiva de unas categorías preestablecidas, que eran incompatibles con la idea de una revolución de esclavos” (p. 354). A nuestro juicio, era tal el vaciamiento ontológico que era impensable que seres esclavizados, animalizados, cosificados, pudiesen tener agencia social y política. Eran vistos como incapaces de producir su emancipación: “los pueblos no-europeos ocupaban una posición de inferioridad social, o incluso el lugar de lo sub-humano y lo bestial, y por lo tanto, era imposible que pudieran actuar políticamente” (Trouillot, 1995, p. 73)

Esto nos lleva a prestar atención a las condiciones históricas de la producción teórica. Las teorías sobre la existencia de razas no solo permitieron justificar la distribución desigual de la fuerza de trabajo y legitimar la desigualdad social, sino también obtener privilegios epistémicos. Es por ello que necesitamos evidenciar el racismo epistémico, mostrar el modo mediante el cual opera y detectar bajo qué condiciones emerge y se reproduce. Recordemos que la dificultad “de identificar el racismo no es apenas funcional para el racismo, mas es también una importante parte del racismo en sí” (Kilomba, 2019, p. 162). El racismo necesita ocultarse, mimetizarse en el tejido social y cultural para naturalizarse y sedimentar en la sociedad.

En una entrevista que Walsh (2003) le hace a Mignolo, este afirma que, en cierto modo, el conocimiento funciona en forma análoga a la economía: se basa en la existencia de “centros de poder”, que son la referencia en el campo, y “regiones subalternas” que dependen de los primeros (p. 4). “Se podría agregar que esta relación de superioridad también está atravesada por una cuestión racial: el conocimiento está racializado. [...] Cuando es negro el cuerpo de quien lo enuncia, el conocimiento es considerado pseudo-científico, cosa que no ocurre cuando se trata de “blancos” que estudian a los negros” (Ocoró, 2019, p. 25). En otras palabras, se racializan como inferiores los conocimientos de cuyos cuerpos, culturas e historias no son “representativas” de la cultura occidental (Fanon, 1973). Estas situaciones constituyen una muestra más del racismo epistémico presente en nuestras sociedades latinoamericanas. Estas jerarquizaciones que construyeron a la población indígena y negra como seres inferiores a través de mecanismos de clasificación desiguales, continúan operando con mucha fuerza dentro del campo académico (Ocoró, 2019).

El racismo epistémico niega la capacidad de agencia política e histórica del pueblo negro, y contribuye a reproducir la dominación y la desvalorización de los conocimientos que estos producen, de modo tal que refuerza el silenciamiento de la producción científica y cultural del pueblo negro. Al negar la historia de los grupos subalternos,

también ayuda a sostener las prácticas que permiten mantener una estructura desigual en el acceso al poder y contribuye a reproducir, en las relaciones cotidianas, prácticas y estructuras de pensamiento que legitiman la desigualdad entre las personas.

¿Pero a quiénes beneficia el racismo epistémico? Sin duda alguna esta forma de racismo está al servicio y beneficia a los sectores que obtienen privilegio simbólico y material de él. El racismo epistémico opera en las sombras. Cual artesano va moldeando nuestras mentes con los conocimientos derivados de la imposición cultural eurocentrada, patriarcal, blanca, androcéntrica y heteronormativa. A través de la escuela, de los distintos espacios académicos, de los medios, entre otros, esta estructura de pensamiento va tallando diariamente nuestras formas de pensamiento, la forma en la cual vemos el mundo, en la que vemos a los otros y en la que nos vemos a nosotros mismos. El racismo epistémico ayuda a fijar las jerarquizaciones entre las culturas y sus saberes, a naturalizarlas, borrando las huellas de la historia y diluyendo el sustrato social e histórico en el que dichas jerarquizaciones fueron producidas.

El maestro Ngũgĩ wa Thiong’o advierte muy bien cómo el control y dominio sobre el pueblo africano no se dio solamente desde el poder económico y político, sino también por el dominio cultural y mental. Como bien lo expresa:

El imperialismo, la conquista y subyugación absoluta de la fuerza de trabajo de otros países a través de la concentración de capital, o del poder económico, nos han enseñado que la explotación económica y el dominio político de un pueblo no puede completarse sin la subyugación cultural y, por tanto, mental y espiritual. La conquista económica y política de África fue acompañada de una subyugación cultural y de la imposición de la tradición cultural imperialista, cuyos funestos efectos todavía perduran hoy en día. (Wa Thiong’o, 1993, p. 90).

Podemos asumir entonces, siguiendo a Ngũgĩ wa Thiong’o, que el racismo epistémico trabaja en ese nivel, en el campo de la cultura, concretando la subyugación de todas aquellas alteridades que no representan la medida de lo humano construída desde los discursos eurocéntricos. Es así entonces que “el control político y económico no puede ser total ni efectivo sin el dominio de las mentes. *Controlar la cultura de un pueblo es dominar sus herramientas de autodefinición en relación con otros*” (Wa Thiong’o, 1986, p. 49). El autor denuncia el impacto del colonialismo en la cultura y en la mente de los colonizados fruto de la influencia de la lengua inglesa en la vida cotidiana de los pueblos africanos. Así señala:

Los oprimidos y los explotados de la tierra mantienen su desafío: libertad frente al robo. Pero el arma más peligrosa que blande y, de hecho, utiliza cada día el imperialismo contra ese desafío colectivo es la bomba de la cultura. El efecto de una bomba cultural es aniquilar la creencia de un pueblo en sus nombres, en sus lenguas, en un entorno natural, en su tradición de lucha, en su unidad, en sus capacidades y, en último término, en sí mismos. Les hace ver su pasado como una tierra baldía carente de logros y les hace querer distanciarse de esta. Les hace querer identificarse con aquello que les resulta más lejano, por ejemplo, con las lenguas de otros pueblos en lugar de las suyas propias. (Wa Thiong'o, 1986, p. 26).

Esto es lo que hace el racismo epistémico; desaloja nuestra historia del pasado y nuestro pasado de historia. La lengua es parte de la cultura, la transmite y con ello los valores, las formas de ver el mundo y de vernos a nosotros mismos. El aprendizaje de la lengua colonial alteró la percepción que sobre sí mismos tenían los pueblos africanos. El colonialismo los separó de su propia lengua y con ello se llevó una parte de su vida, de su historia, de sus visiones del mundo y de su humanidad. En consecuencia,

la forma en que las personas se perciben a sí mismas afecta al modo en que conciben su cultura, sus políticas y la producción social de riqueza, a todas sus relaciones con la naturaleza y con otros seres humanos. El lenguaje es, por tanto, inseparable de nosotros mismos como comunidad de seres humanos con una forma y un carácter distintivo, una historia específica y una relación específica con el mundo. (Wa Thiong'o, 1986, p. 48).

Es por este motivo que el colonialismo intentó, a toda costa, borrar la historia de los pueblos locales, animalizar su condición humana y enajenar a los pueblos nativos. Estos pueblos pasaron a interpretar su realidad a través de la lengua del colonizador, lo cual permitió mantener la hegemonía cultural del sistema colonial.

LA ACADEMIA BLANCOCENTRADA Y LA REPRODUCCIÓN DE LA SUPERIORIDAD EPISTÉMICA EUROPEA

Antes de entrar a la escuela, algunos saberes y contenidos son lavados de historicidad, son recortados y pierden su relación con la historia negra e indígena, es decir con las historias subalternas. Estos saberes se adecuan al poder, se adecúan al lenguaje y al formato permitido: el eurocentrado. El saber científico hegemónico tiene color, al punto que los saberes no reconocidos por la mirada eurocéntrica son ignorados, desvalorizados y silenciados.

Las universidades y los sistemas de ciencia y técnica han favorecido el eurocentrismo como paradigma de formación e investigación, legitimando los discursos que califican los conocimientos y saberes

ancestrales o tradicionales como folclóricos, exóticos, pre-científicos o como obstáculos para el conocimiento (Castro-Gómez, 2007; Lan-der, 2000; Mato, 2008). Así,

el discurso hegemónico eurocéntrico y las relaciones de poder que administra, mediante las cuales se han jerarquizado los saberes y los conocimientos de los pueblos negros, permite la reproducción de las desigualdades sociales ya que legitima y autoriza sólo una cultura, una historia, imponiendo su superioridad epistémica, política e histórica de Europa. (Ocoró, 2020, p. 174).

Durante mucho tiempo, las ciencias sociales han privilegiado el conocimiento producido dentro del marco científico-académico y han contribuido a considerar dicho conocimiento como “universal”, tildando de “locales” a los modos de producción de conocimiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes (Ocoró, 2019). La visión hegemónica del conocimiento científico y su expresión positivista de la ciencia terminó subordinando el hacer científico a un principio “superior”, incontaminado o “más profundo”, que domina el debate. Uno de los mayores mitos del pensamiento científico estriba en sostener que el conocimiento que produce es capaz de operar sin un sujeto condicionado por las estructuras sociales.⁵ Recordemos que la ciencia es y siempre ha sido una construcción política en tanto la agencian sujetos. No hay una ciencia deshistorizada, sin sujeto y sin contexto.⁶

Los espacios académicos no permanecen ajenos al racismo imperante. El racismo, enquistado en los espacios académicos, justamente no reconoce el estatus de igualdad cognitiva del otro/a, subalterniza sus conocimientos y su cultura, contribuyendo a acrecentar y reproducir su desigual vinculación en los campos de producción de conocimiento y en las estructuras de la sociedad (Ocoró, 2019). Esta racialización

5. Esta pretensión es caracterizada por Castro-Gómez (2007) como “hybris del punto cero”. Para el autor, a partir de 1492 se produce una visión que separa a la naturaleza del ser humano, dando a este último la autorización para intervenirla, modificarla y dominarla. Se inaugura un paradigma que tiene en su relato intrínseco el poder de mostrarse como el punto cero; el conocimiento objetivo que además tiene el poder de clasificar los demás conocimientos a partir de su propia lógica y de crear disyunciones y jerarquías.

6. Grosfoguel (2006) también cuestiona la idea del sujeto deshistorizado y descorporalizado en la producción y apropiación del conocimiento y pone de manifiesto el mito occidental de la neutralidad y objetividad sin sujeto y sin lugar. El autor pone en evidencia las relaciones de poder en las que estamos inscritos y de las cuales participamos, de tal forma que “[...] siempre hablamos desde un lugar en particular en las estructuras de poder. Nadie escapa a la clase, lo sexual, el género, lo espiritual, lo lingüístico, lo geográfico y las jerarquías raciales del “sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal”” (pp. 20-21).

de los conocimientos debe ser leída en términos estructurales, ya que no sólo es producida por individuos o grupos que asumen como inferiores las formas de conocimiento de otros, sino que es constitutiva de la tradición de pensamiento occidental. Precisamente, “Occidente” es considerado como la única tradición legítima de pensamiento para producir conocimiento y la única con acceso a la “universalidad”, “racionalidad” y “verdad”. El racismo epistémico considera que el conocimiento “no occidental” es inferior al conocimiento “occidental” (Grosfoguel, 2012, p. 54). El racismo epistémico se muestra contrario a todas las formas de percibir e interpretar la realidad no occidental. Para ello se sirve de las ciencias, las cuales contribuyen a subordinar, silenciar y negar la producción intelectual, epistémica y filosófica de las culturas y pueblos no blancos.

En las últimas décadas, las visiones hegemónicas de la ciencia y la mirada que la considera como un proceso lineal, unívoco y universal ha sido cuestionada (Ávila, 2004). Esto ha llevado a que las situaciones a estudiar más que realidades ontológicas sean consideradas construcciones culturales. La ciencia aparece como un proceso histórico y no como acumulación de conocimientos (Kuhn, 1962). Puede ser vista como una práctica social condicionada histórica y socialmente, cuyo gran triunfo ha sido mostrar una pretendida objetividad y neutralidad del conocimiento, soslayando los debates políticos y sociales de los cuales han emergido sus postulados (Piovanni, 2008). Inscribir las prácticas científicas dentro de los asuntos políticos nos permite entender la ciencia como parte de una construcción humana que, en muchos casos, ha cooperado, ha sido tolerante o puesta al servicio de proyectos de dominación (Lander, 2000).

A MODO DE CONCLUSIÓN

El racismo epistémico no es un mero epifenómeno del racismo estructural. Muy por el contrario, es un eje central en la estructura de dominación cultural, política y epistémica que ha operado sobre las poblaciones negras. Es fundamental desarrollar estrategias activas, conscientes y cotidianas para enfrentarlo en la escuela, en los espacios académicos y en la sociedad en general. Este es uno de los grandes desafíos para crear ruptura en las epistemologías hegemónicas y avanzar hacia la construcción de la justicia epistémica afrodiaspórica. El racismo epistémico necesita ser evidenciado para habilitar discursos y prácticas contrahegemónicas que puedan confrontarlo. Es imperioso recuperar la historia como instrumento de lucha para desnaturalizar las jerarquías raciales a través de las cuales vemos el mundo, aquellas que condicionan nuestras prácticas.

Necesitamos romper el silenciamiento de la historia negra, de la historia indígena, de las historias disidentes sobre las cuales se asienta el privilegio epistémico. Muchas de esas historias han sido olvidadas en el tiempo y nadie volvió a saber de ellas, nadie las volvió a abrir. Es tan importante abrirlas como determinar por qué y bajo qué circunstancias fueron clausuradas. El racismo epistémico opera silenciando nuestra historia. De ahí la necesidad de contribuir a develar cómo lo hizo y cómo lo hace, para que, al abrir las puertas, aparezca el rostro de nuestra historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arias, Julio y Restrepo, Eduardo (2010). Historizando raza: Propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y emancipación*, (3). pp. 45-64.
- Ávila, Rafael (2004). La observación, una palabra para desbaratar y re-significar. *Cinta moebio*, 21, pp. 189-199. Disponible en: www.moebio.uchile.cl/21/avila.htm.
- Bello, Álvaro y Paixão, Marcelo (2009). Una mirada a la situación de los derechos de los afrodescendientes en América Latina. En *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: Del reconocimiento estadístico a la realización de derechos*. Serie Población y Desarrollo 87. Santiago de Chile: CEPAL-Comisión Europea-UNFPA, pp.187-224.
- Burns, Kathryn (2007). Desestabilizando la raza. En Marisol De la Cadena (Ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión, pp. 35-54.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre, pp. 79-91.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- De la Cadena, Marisol (2008). Anterioridades y externalidades: Más allá de la raza en América Latina. *E-misférica 5.2: Race and its Others*. New York: The Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University.

- De Roux, Gustavo (1992). Carta a un viejo luchador negro a propósito de la discriminación. En Diego Obregón y Libardo Córdoba (Comps.). *El negro en Colombia: en busca de la visibilidad perdida*. Documento de Trabajo 9. Cali: CIDSE, Centro de Investigaciones y documentación socioeconómica, Universidad del Valle, pp.12-22.
- Fanon, Frantz (1973). *Piel Negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Fields, Karen y Fields, Barbara (2012). *Racecraft: the soul of inequality in American Life*. London, New York: Verso.
- Kilomba, Grada (2019). *Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano*. Traducción de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Martinelli, Martín (2010). *Los conceptos de raza y nación en perspectiva histórica. Sus influencias en el surgimiento del nacionalismo israelí*. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=193314445004>.
- Mato, Daniel (2008). No hay saber “universal”, la colaboración intercultural es imprescindible. *Alteridades*, 18 (35), pp.101-116.
- Mignolo, Walter (2001). Colonialidad del poder y subalternidad. En Ileana Rodríguez (Ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Ámsterdam: Rodipi.
- González Torralbo, Herminia (2007). Entrevista con Peter Wade. *AIBR. Antropología Iberoamericana*, 2 (3), pp. 421-429. Disponible en: www.redalyc.org/articulo.oa?id=623/62320302.
- Gonçalves, Petronilha y Shujaa, Mwalimu (2018). Aprendendo e Interpretando História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a partir de Visão de Mundo Africana. En Anny Ocoró Loango y Maria José de Jesus Alves Cordeiro (Coords.). *Negritudes y africanidades en América Latina y el Caribe*. Uberlândia: Ribeirão Gráfica e Editora.
- Grosfoguel, Ramón (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa* (4), pp. 17-46.
- Grosfoguel, Ramón (2012). Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. En Alejandra Martínez y Aldo Merlino (Coords.). *Género, raza y poder*. Villa María: EDUVIM, pp. 47-60.

- Kuhn, Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, Edgardo (2000). La utopía del mercado total y el poder imperial. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 8 (2), pp. 51-79.
- Mignolo, Walter (2001). Colonialidad del poder y subalternidad. En Ileana Rodríguez (Ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Ámsterdam: Rodopi, pp. 117-154.
- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra*. NED ediciones.
- Ocoró, Loango Anny (2019). Entre la emancipación y la descolonización: tensiones luchas y aprendizajes de los/as investigadores/as negros/as en la educación superior. *Práxis Educativa*, 15 (32). Disponible en: <https://doi.org/10.22481/praxis.v15i32.5043>.
- Ocoró, Loango Anny (2020). Ciência e ancestralidade na Colômbia: Racismo epistêmico sob o disfarce de cientificismo. *Em pauta* (46).
- Piovanni, Giovanni (2008). Producción y reproducción de sentidos en torno de lo cuantitativo y lo cualitativo en la sociología. En Néstor Cohen y Juan Ignacio Piovani (Comps.). *La metodología de la investigación en debate*. La Plata: Edulp-Eudeba.
- Quijano, Anibal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-245.
- Segato, Rita (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje. *Crítica y emancipación* (3), pp. 11-44.
- Troillot, Michell (1995). *Silenciando el pasado*. Granada: Comares Historia.
- Thiong'o, Ngũgĩ (1993). *Descolonizar la mente*. Introducción y capítulo I. Penguin Random House.
- Thiong'o, Ngũgĩ (1986). *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*. Rayo verde.
- Wade, Peter (1997). *Race and ethnicity in Latin América*. Chicago: Pluto Press.
- Walsh, Catherine (2003). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: entrevista a Walter Mignolo. *Revista de la*

Universidad Bolivariana, 1 (4). Disponible en: www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500409.

Willians, Eric (2011). *Capitalismo y Esclavitud*. Madrid: Traficantes de sueños.

Winant, Homi (2000). Race y race theory. *Annual Review of Sociology*, 26, pp. 169-185.

LA IDENTIDAD RACIAL Y SUS CONEXIONES EPISTÉMICAS CON LA RAZA Y EL RACISMO

Propuestas para un debate

Yoannia Pulgarón Garzón

Las miradas en torno a la discriminación por cuestión de color de la piel, los prejuicios raciales y las diferentes formas de racismo que operan en nuestras sociedades resultan temas complejos, pero necesarios. Su complejidad se expresa en las maneras, matices, mecanismos, ideologías y condicionamientos sociales que resultan necesarios desmontar para visibilizar las relaciones de causalidad y sus efectos concretos en la vida de grupos humanos e individuos. La pertinencia de estudiarlos posibilita que, tras su identificación, podamos actuar en consecuencia contra sus manifestaciones y transformar los mecanismos que los reproducen y naturalizan.

Los debates en torno a la identidad racial (o también asumida como étnico-racial) se incluyen entre los temas que forman parte de la problemática racial, o sea dentro de aquellas temáticas que tienen en el centro de su corpus epistémico las teorizaciones sobre la *raza* y su significación social. En las lecturas realizadas emerge como eje común el carácter contradictorio, de la “raza”. Por un lado, su probada inexistencia científica y, por el otro, su naturalizada capacidad para “organizar” y definir las relaciones sociales, así como los lugares de los sujetos en dichas relaciones. Pero, ¿a qué se debe esta aparente contradicción, cuál es su origen?

Aníbal Quijano, un referente obligado sobre el tema en Latinoamérica y el mundo, aportó una de las claves que resultan esenciales

para comprender la *raza* y el racismo, según los códigos con los que los leemos hoy. En su extensa obra Quijano (1999, 2000, 2007, 2017) reconoce que:

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI [...], [la idea de raza] fue impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales. De una parte: “Indio”, “Negro”, “Asiático” (antes “Amarillos” y “Aceitunados”), “Blanco” y “Mestizo”. De la otra: “América”, “Europa”, “África”, “Asia” y “Oceanía”. (Quijano, 2017, p. 17)

En primer lugar, tal y como alerta Quijano, se habla de la *raza* como idea, por tanto se encuentra anclada en la subjetividad, aunque la trasciende. Es producida por los sujetos, no es dada *per se*, sino en función de relaciones sociales, mayormente sustentadas en lógicas de poder y dominación. Fue producida sobre todo como sustento de unos de los procesos más trascendentales de la historia de la humanidad: la colonización europea. Por ello, el surgimiento de nuestros pueblos e identidades como latinoamericanos y caribeños está muy ligado a la concepción de *raza*, a partir de la racionalidad hegemónica eurocéntrica. Y a lo que Quijano definió colonialidad del poder, del ser y del saber (2000, 2017).

La raza es asumida como sinónimo de la colonialidad y funciona como epicentro de la colonialidad del poder (Quijano, 1999, 2017; Segato, 2017), en tanto, ideología que naturalizó la explotación y el saqueo colonial europeo, así como las relaciones desiguales por color de la piel, que perviven hasta hoy. Fue así como nuestras naciones fueron saqueadas, bajo la racionalidad hegemónica de Occidente. Los pueblos originarios del continente y sus culturas fueron cosificados y considerados incivilizados, atrasados, inferiores. Lo mismo sucedió con la población negra traída o arrebatada de África como mano de obra esclavizada, ocupando el lugar más bajo en la estructura social, pese a sostener las bases económicas del colonialismo.

Las teorías en torno a la colonialidad del poder, el saber y el ser, resultan lecturas claves para comprender procesos contemporáneos y formas actuales de naturalizar prácticas racistas en nuestras sociedades. Porque, como bien reconoce Quijano (2017), estas formas en las que se expresa el poder colonial trascienden hasta hoy y colonizan nuestros imaginarios. Pero ¿cómo entendemos hoy la “raza”? ¿realmente existe, es correcto hablar de *raza*? ¿qué realidades se esconden

tras esta categoría y cuánto ella impacta aún en la vida de las personas racializadas?

Precisamente, como defendiera José Martí en su histórico ensayo *Nuestra América*, “ No hay odio de razas, porque no hay razas” (1991, p. 22). Desde la ciencia fue demostrada la invalidez científica de este término para clasificar a la especie humana. No existe una raza superior a la otra, porque todos formamos parte de la raza humana. Teorías más recientes vinculadas con el genoma humano han negado las diferencias biológicas y sobre todo las desigualdades que la ideología en torno a la *raza* legitimaba en función de grupos humanos más capaces, más dotados y, por ende, con el poder de sojuzgar y decidir por la vida de los otros. En ese sentido, se habla de la invención de la *raza* para remarcar su carácter construido socialmente, así como para revelar sus efectos y el rol que ocupa en la estructuración de relaciones sociales, pese a su inexistencia científica.

Guimarães (1999) entiende la raza

[...] como construcciones sociales eficaces para mantener y reproducir diferencias y privilegios. En otras palabras, aunque las razas no existen en un sentido estrictamente científico, por cuanto no son una realidad del mundo físico, sí existen en el mundo social, como producto de formas de clasificación y de identificación que orientan las acciones de los seres humanos (citado en Rangel, 2004, p. 32).

El intelectual cubano Fernando Martínez Heredia (2011) reflexionó sobre el tema planteando que:

[...] la afirmación de que los no blancos “somos diferentes” y debemos centrarnos en obtener un reconocimiento respetuoso de nuestra diferencia, me parece profundamente errónea. Es peligrosa en la práctica, porque debilita la pelea por la igualdad real y total [...] de todos los cubanos, y hasta parece desistir de ella; y es ambigua, porque en su posición cabe la aceptación tácita de un digno segundo lugar en la sociedad y una ciudadanía de segunda, y las divisiones consecuentes, entre negros y mulatos, y entre los que se reconocen “de color” y los que tratan de “parecerse al blanco”, ser aceptados por él y hasta “traspasar la línea del color” [...]. (párrafo 19).

La idea de la inexistencia científica de la *raza* es muchas veces inoperante en la práctica cotidiana de los sujetos, en tanto ella es construida, reproducida y leída desde los cuerpos, mediante relaciones desiguales de poder (criterios de superioridad/inferioridad racial). Esta categoría funciona en los imaginarios y en las experiencias cotidianas de las personas como marcas fenotípicas, por el color de la piel, la forma de la nariz, el cabello, etc. Se trasladan así las construcciones culturales en torno a la inferioridad/superioridad asignada por la idea

de raza, a lo fenotípico, a los signos de la biología, resultando en entes organizadores de la vida social.

En ese sentido, la *raza* tiene la capacidad de organizar y ubicar desigualmente a las personas en función del color de la piel. Pero lo que nos llama la atención Segato (2017) es que la *raza* no está en el cuerpo, sino en la relación de poder (relación colonial) que estructura y legitima esas diferencias, que hacen que determinadas características fenotípicas (así como las cualidades y carácter de las personas que las portan) se asuman “naturalmente” como superiores o mejores, en detrimento de otras.

Estas ideas resultan centrales para la comprensión de las identidades raciales y el racismo desde una sensibilidad local e histórica (Segato, 2007). La propia autora reconoce que la raza es leída, desde el cuerpo, como marcas de la historia de racialización y despojo de los vencidos en el proceso de colonización de nuestras sociedades. Y desde estas lecturas se naturaliza la relación colonial leída en los cuerpos biologizados como inferiores, racializados y expropiados de valor y humanidad. Esto es fundamental para interpretar los códigos e imaginarios racistas que se estructuran en los diferentes contextos sociales. De esa manera es posible aprehender cómo se entiende la *raza* en Cuba hoy y cómo se estructuró esa diferenciación entre cuerpos blancos, negros y mestizos/mulatos.

En sociedades racializadas

[...] ser negro significa exhibir los rasgos que recuerdan y remiten a la derrota histórica de los pueblos africanos frente a los ejércitos coloniales y su posterior esclavización. De modo que alguien puede ser negro y no formar parte directamente de esa historia –no es descendiente directo de ancestros apresados y esclavizados– pero el significante negro que exhibe será sumariamente leído en el contexto de esa historia. (Segato, 2007 p. 134).

En el caso cubano,¹ el efecto de la historia en la producción de la *raza* ha sido muy similar a la construcción y experiencia racial del continente latinoamericano. El pasado colonial compartido trajo con la hegemonía europea blanca, la construcción de una racionalidad o episteme colonial en la que fue negada tanto la población originaria precolombina (prácticamente exterminada durante la etapa de conquista y colonización) como la africana esclavizada. Estos grupos

1. Cuba hoy, a partir de sus logros en materia de equidad y justicia social, la defensa y respeto de los derechos de todos sus ciudadanos y la condena a todo tipo de discriminación, incluida la de orden racial, no puede asumirse como una nación en la que el racismo se manifiesta de manera estructural. Por tanto, es reconocida su voluntad antirracista, aunque sí en su interior se aprecian estructuras sociales racializadas.

poblacionales fueron inferiorizados, junto a sus valores culturales, en una concepción de nación en la que el aporte europeo como ideal de civilización se estructuró como el modelo exitoso y único (los vencedores), en relación al salvaje, bárbaro e incivilizado de la población no blanca (los vencidos). Estas bases históricas, locales y contextualizadas, marcaron la racionalidad construida en torno a la *raza* y el racismo en el país, como marcas históricas en los cuerpos racializados (Segato, 2007).

El llamado blanco se identificó siempre con la riqueza, el control de la economía, el privilegio, la cultura dominante, el poder. El negro, por su parte se identifica siempre con la pobreza, el desamparo, las culturas sojuzgadas y discriminadas, la ausencia de poder. Lastres que no han sido superados y que, todo parece indicar, determinadas fuerzas dentro de nuestro ambiente social pretenden perpetuar. (Morales, 2002, p. 56)

En ese sentido en el país se articularon la idea de *raza* y clase como ejes de estructuración de las desigualdades. Para Esteban Morales “[...] la *raza* o el color de la piel son un fuerte fundamento histórico de las diferencias socioeconómicas en Cuba. Raza o color de la piel, estructura de clase y género, se dan de la mano en la historia de la nación cubana” (2002, p. 55). De ahí la trascendencia de mirar hacia los procesos históricos de conformación de estructuras racializadas en el país y los vínculos entre raza-clase, en los cuales negros y mestizos pobres se consolidaron como tipologías o grupos vulnerables de población en función de la convergencia entre pobreza, marginalidad, desprotección, falta de derechos, oportunidades y de poder.

Precisamente, cuando hablamos de una categoría racializada, dígame cuerpos, grupos y personas racializadas, se hace referencia a las construcciones sociales que comprenden relaciones de dominación, objetivadas en instituciones o normas, así como en esquemas de percepción, a partir de procesos de naturalización históricamente constituidos (Viveros, 2008). Por ende, a los procesos que perpetúan, legitiman, anclan en la subjetividad y en la práctica de los sujetos estas formas “naturales” de relación desigual se les denominan, procesos de racialización. De esa manera entramos en diálogo con autoras latinoamericanas como Gomes (2002), Viveros (2016), Segato (2017), Ocoró (2019), quienes dan cuenta de cómo al interior de las sociedades operan eficaces procesos de racialización, a través de los cuales se internalizan y legitiman posiciones de inferioridad/superioridad racial en las estructuras sociales.

En ese sentido, se entrelaza el tema del racismo (como expresión máxima de dominación racial) con los esquemas ideológicos y prácticas que perpetúan estas relaciones desiguales de dominación basados

en criterios raciales (la racialización). Para Campoalegre (2017), el racismo resulta una opresión basada en la supuesta existencia de “razas” y la inferioridad de unas sobre otras, sobre la base del modelo hegemónico de “blanquitud” y la visión subalterna de la “negritud” y otras poblaciones no “blancas”.

Una de las acepciones más comúnmente aceptadas sobre el racismo es la que lo reconoce como un “proceso que suprime y excluye a un sector de los seres humanos” (Campos, 2013, p. 210). En este caso se manifiesta desde una de sus expresiones más radicales, la exclusión, la negación de existencias y por tanto de oportunidades. La idea de proceso invita a pensar en que no ocurre de manera única y rápida, sino que es gradual, de a poco, sistemático, estructurado en prácticas, discursos, actitudes y manifestaciones que conducen a dicha exclusión.

La literatura sobre el tema reconoce diferencias entre las formas de racismo en función de su intensidad, expresiones, carácter y forma de estructurar las sociedades. En relación con la idea anterior de su expresión más radical, la intelectual afrobrasileña Lèlia Gonzalez (1988) lo analizó desde dos formas principales: el racismo abierto y el racismo disfrazado (de segundo orden, de negación). En el caso del primero, la autora lo identificó en aquellas sociedades en las que bajo lógicas segregacionistas se defiende la condición de superioridad blanca, y en las que resulta imposible la mezcla racial, dado que este grupo persiste en mantener su pureza. Ejemplos se reconocen en la política del *apartheid*, en Sudáfrica, como una forma de someter y excluir a las personas no blancas.

Sin embargo, para Gonzalez, el racismo disfrazado o de segundo orden, fue el que se entronizó en las sociedades de origen latino. En ellas, al decir de la autora, se expresa un racismo de negación y este cobra vida a partir de los efectos de aplicar/defender las teorías del mestizaje, la asimilación y la democracia racial. Plantea que este tipo de racismo encubierto estructura formas más eficaces de alienación/subyugación que el racismo abierto (*apartheid*). Y se nutre precisamente de la colonialidad del poder, que tiene en la raza su epicentro y que denota la eficacia que la dominación colonial ejerce sobre los colonizados.

Es así como mecanismos tan sutiles como los concursos de belleza, los artistas y actores/preferidos, los estándares de vida y éxitos defendidos desde los medios de comunicación, las historias de vida más vendidas y los referentes simbólicos más seguidos se estructuran bajo lógicas racistas, porque niegan las diferencias, las pluralidades. Muchos autores contemporáneos y activistas en contra del racismo han colocado sus agendas de actuación en función de denunciar las

formas de racismo más “asimiladas” y aceptadas, relacionadas con este ideal de blanqueamiento, en el cual nos hemos socializado. De ahí que emerjan posturas de resistencias frente a los modelos estéticos impuestos, contra la industria cosmética y de la moda, los medios de comunicación; todos ellos, espacios en los que las relaciones racializadas y racistas se convierten en experiencias cotidianas imperceptibles.

Para la intelectual cubana Zuleica Romay, la mirada hacia los racismos que perviven en nuestras sociedades actualmente tienen un doble componente, anclado “en aquel racismo absorbido sutilmente a través de prácticas culturales diversas y por el otro, el discurso oficial de igualdad racial proclamado por los gobiernos y Estados” (2014, p. 58). Estas ideas enfatizan en los desencuentros entre el discurso oficial de igualdad frente a la ley y “aquel deber ser” aprehendido/legitimado en las diferentes etapas de socialización como individuos dentro de contextos sociales racializados. A lo que la autora llama apropiación sutil de estas prácticas de racismo, algo que asumimos, como natural, algo dado e inamovible, construcciones coloniales que deben ser siempre miradas y analizadas desde la crítica, para desmontarlas y combatirlas.

“El discurso racializante de las sociedades contemporáneas es más trascendente por lo que omite que por lo que dice” (Romay, 2014, p. 60). Es por ello que no es suficiente que el aparato legal contemple la igualdad racial, cuando por el otro lado se criminalicen determinados cuerpos o fenotipos, se prejuzguen actitudes y valores o nieguen oportunidades y derechos.

Desde esa lógica “el racismo se convierte en un principio organizativo de las relaciones sociales” (Bonilla-Silva, 2011, p. 687), en tanto niega posibilidades o excluye a las personas negras y mestizas de las mismas oportunidades de las personas blancas, desde formas sutiles e imperceptibles hasta otras más declaradas y manifiestas. A estas últimas, Segato las reconoce como racismo de convicción, a través del cual se afirma que “la gente negra es mejor dotada para los deportes o la música popular que para las actividades que necesitan de pensamiento abstracto” (2017 p. 47). O desde formas más sutiles y silenciosas, pero igual de efectivas y presentes, aquellas que Segato (2017) identifica como racismo de “costumbre”, naturalizado, culturalmente establecido, que no llega a ser reconocido como atribución explícita de valor diferenciado a personas de grupos raciales y étnicos, pero que funciona a partir de su invisibilidad, de no reconocer ni tan siquiera que existen o tienen oportunidades.

Otras de las denominaciones o formas de operacionalizar el racismo tienen que ver con el carácter estructural o institucional, que en gran medida se complementa con varias de las visiones ya trabajadas.

En el caso del carácter estructural está dado por su condición diríamos, estructurante, parafraseando a Pierre Bourdieu, esa capacidad de condicionar y organizar todas las relaciones sociales. En ese sentido opina Segato:

Llamamos racismo estructural a todos los factores, valores y prácticas que colaboran con la reproducción de la asociación estadística significativa entre raza y clase (definida aquí como la combinación de situación económica e inserción profesional), es decir, todo lo que contribuye para la fijación de las personas no-blancas en las posiciones de menor prestigio y autoridad, y en las profesiones menos remuneradas. Llamamos racismo institucional a las prácticas institucionales que llevan a la reproducción de las desventajas de la población no-blanca. (2007, p. 70).

Vemos entonces cómo el racismo estructural, convierte la relación colonial de la *raza* en hechos factuales de exclusión, pues es cuando desde las estadísticas, las estructuras y procesos sociales se ubica a unos grupos raciales en los escenarios de privilegio, mientras que otros ocupan los lugares históricamente desfavorecidos. Es así como informes internacionales, reconocen que la población negra e indígena suele ser la de menores índices de desarrollo humano, escolaridad y de inserción laboral en la región.

Por su parte, el racismo institucional –al cual a mi juicio solo le separa del anterior una fina línea– coloca la responsabilidad en las instituciones –o sea en las familias, la escuela, los medios de comunicación, los espacios formales e informales de convivencia, etc.– como aquellos que perpetúan los prejuicios, los estereotipos y la discriminación racial. Emerge entonces la centralidad de la cuestión subjetiva como sustento discriminatorio de las diferencias y desigualdades sociales, cuestión también presente en el racismo estructural.

Para Campoalegre (2018) en Cuba no existe “un racismo estructural, según confirman estudios regionales comparados, sin embargo, se mantiene el prejuicio y la discriminación con manifestaciones de racismo institucional, así como en el ámbito de las relaciones familiares e interpersonales más generales” (p. 67). La autora se refiere al *racismo estructural y sistémico*, es decir a una sociedad estructurada en y para el racismo. Reconoce que en el caso cubano, el racismo institucional es leído como todo lo que las instituciones estatales dejan de hacer, soslayan, no ven o en la práctica invisibilizan en materia de las relaciones raciales (Campoalegre, 2018).

En Cuba, sobre todo después del triunfo revolucionario, el tema fue negado e invisibilizado,² entre otras cuestiones por la errada apreciación política de que el racismo y la discriminación racial se habían erradicado como problemáticas sociales. La situación estuvo motivada por los acelerados procesos de movilidad social ascendente, en los que participaron las mayorías desposeídas, entre ellas las poblaciones negras y mestizas, y su expresión en la transformación de la estructura socioclasista (Zabala, 2008).

Pero tras el periodo de crisis social y reforma de la década de 1990, reemergieron algunas tendencias desfavorables en función de prejuicios y rezagos racistas del pasado, lo cual hace pensar en que estos no quedaron eliminados del todo. Por lo que no fue suficiente con atacar el tema desde bases legales y estructurales, faltó desmovilizar imaginarios, prejuicios y estigmas raciales que pervivieron solapados en la ideología política dominante sobre la igualdad racial defendida por la Revolución. Era necesario resignificar, cambiar la relación hegemónica y la historia colonial inscrita en el cuerpo de los vencidos (Segato, 2007).

Autores como Morales (2002, 2012) y Zabala (2008) coinciden en que, durante la primera etapa del proceso revolucionario, el racismo no encontró muchas posibilidades de expresión en los espacios públicos, por lo que se solapó en los espacios privados y en el nivel de las relaciones interpersonales, anclado en la ideología del mestizaje y el ideal del blanqueamiento. Es por ello que resulta trascendental problematizar sobre las cuestiones subjetivas que definen y sustentan las relaciones raciales. Estas devienen efectivos mecanismos de opresión racial y se expresan a través de prejuicios, imaginarios racializados, lo que torna esencial visibilizarlos y desmontarlos. Entre ellos lo referente a las identidades raciales, sus procesos de construcción, aceptación y defensa devienen armas simbólicas poderosas para la crítica consciente frente a los estereotipos y prejuicios coloniales y racistas que subyacen en muchas de nuestras realidades.

PENSAR LAS IDENTIDADES RACIALES EN CLAVES DECOLONIALES

Tanto la identidad personal como la colectiva estructuran y marcan la vida de los sujetos, diríamos, que marcan nuestros pasos en función de dar respuestas a múltiples interrogantes: quiénes somos, cómo somos, cuánto nos diferenciamos o asemejamos a otras personas. Son

2. Para muchos es reconocido como un tema tabú y para otros algo innecesario.

critérios que permiten relacionarnos y colocarnos en función de cada una de nuestras experiencias sociales.

En un resumen de lo anterior, Manzano (2012) plantea que entre los elementos concluyentes que conforman la conceptualización en torno a la identidad se identifican:

- 1) el hombre es capaz de reconocerse a sí mismo.
- 2) la identificación de elementos comunes y diferentes de un grupo de individuos frente a otro.
- 3) la adquisición por el sujeto de una conciencia de sí mismo y de los demás. (p. 109).

A esto se le suma la idea de la identidad como un proceso subjetivo e intersubjetivo, lo que denota el carácter relacional que le distingue, pues las expresiones identitarias surgen siempre en función de un diálogo con un alter significativo, un otro que ayuda a explicar nuestras diferencias. También es clave en el tema el reconocimiento del papel que juega la interacción en la construcción de nuestra identidad. En ella es donde el sujeto adquiere conciencia de su ser y desde donde se construye la relación simbólica que define al proceso de diferenciación e identificación de los individuos (Pulgarón, 2016).

Tanto las ideas relacionadas con los procesos de autocategorización social, los cuales se estructuran desde el autorreconocimiento o la autoidentificación como la concepción positiva cobrada por el grupo como entidad de pertenencia, resultan cuestiones claves para los análisis en torno a las identidades raciales. Los criterios de autoidentificación, parten o son el resultado de procesos efectivos de socialización en torno a lo racial que imperan como códigos significantes en los diferentes espacios sociales. De ahí deriva la manera como se asuman, representen y sienten los sujetos racialmente, en diálogo con un otro significativo. Lo cual también conduce a posicionamientos de referencia grupal a partir de esa adscripción étnico-racial.

Las ideas trabajadas permiten comprender varios de los elementos que sostienen epistemológicamente la categoría identidad racial, su condición relacional, sus mediaciones. Dígase en este sentido que los atributos y experiencias sociales en torno a la idea de *raza* y lo racial que se tengan en las diferentes sociedades estructuran las formas como se vive el fenómeno identitario desde lo personal, lo grupal y lo macrosocial. Para Manzano,

La identidad racial la entendemos como parte de la identidad personal construida desde la subjetividad humana, como la identidad en general, que se establece a partir de un elemento objetivo, el color de la piel y presupone la asunción por los individuos de éste, sin prejuicios; así como un

conjunto de características que, desde la tradición han sido asignadas a uno u otro grupo racial, como valores, con el propósito de legitimar por parte del sujeto diferencias objetivamente existentes entre unos y otros. (2012, p. 111).

La autora nos propone varios elementos interesantes que nos ubican tanto desde lo teórico como lo empírico a la hora de identificar y analizar procesos identitarios de esta naturaleza. Lo primero resulta de su carácter atemperado, es decir, interroga cómo se lee la cuestión racial desde nuestra realidad, lectura que, como antes comentamos, tiene en las características fenotípicas de los sujetos, la dimensión objetiva de expresar determinada identidad racial. En este caso, es leída fenotípicamente, tomando en cuenta el color de la piel, la textura y características del cabello o las formas de la nariz.

Desde esa realidad se produce la auto identificación racial (la cual como proceso es resultado de efectivos procesos socializadores) y también se estructuran los criterios comparativos, en función de las semejanzas y diferencias. Por supuesto que como proceso intersubjetivo, allí en esa definición de lo que soy o no soy, o cómo me identifico/identifican también se estructuran juicios de valor y referencias sociales heredadas, muchas veces sustentadas desde la colonialidad del poder, entronizando relaciones de desigualdad y diferenciación según grupos raciales, a partir de prejuicios y estereotipos discriminatorios.

Por ello la autora desde su interpretación conceptual sobre la identidad racial nos invita a separarnos de los prejuicios con los que muchas veces se analiza la categoría, atribuyendo, naturalizando y reproduciendo diferencias coloniales entre los grupos raciales.

Desde esa lógica apuesta por rescatar el concepto desde los valores positivos que entraña la coexistencia de identidades raciales diversas, complejas, pero necesarias y complementarias, tal y como se expresa en las diferentes experiencias sociales y culturales de los sujetos. Según nuestra interpretación, Manzano llama a pensar en el tema de la identidad racial, rompiendo con posturas de aceptación, de tolerancia o de un superficial respeto (mayormente en referencia a grupos racializados).

En todos ellos con diferentes matices se reproduce de alguna manera el criterio de la inferioridad/superioridad, se legitiman posiciones subalternas. Por tanto el llamado es a subvertir desde la riqueza de este propio concepto, dichas realidades de opresión (cepos psicológicos). La idea es no distinguir ni diferenciar a sujetos, a cuerpos, culturas, experiencias, sino emplearlo para cambiar la episteme de la diferencia con el fin de legitimar la conciencia del valor.

Para el intelectual cubano, la clave está en reconocer la riqueza de las diversas identidades en función de las fuerzas y valores que

aportan. Que lo que se ha querido construir como “diferencias” realmente se convierten en desigualdades, cuando pasivamente se asumen desde los discursos y las prácticas cotidianas. De ahí las apuestas por la igualdad de oportunidades *para ser y hacer*, tomando como criterio comparativo o referente a uno mismo, sea del color que sea. Se trata de dejar de mirar (nos) con los ojos de la inferiorización o el estigma.

Precisamente, asumir la fortaleza de las identidades raciales en claves reivindicativas y como formas de resistencias y re-existencias, resulta una de las demandas más defendidas por especialistas de los temas étnico-raciales y el activismo afro en la región latinoamericana y del Caribe. En ese sentido, la intelectual afrobrasileña Nilma Lino Gomes (2002) reconoce que en la agenda de la lucha contra el racismo en la actualidad debe prevalecer la condena a la invisibilidad de las expresiones y corporalidades –signos de las identidades racializadas e inferiorizadas– y, en otro sentido, sostiene la urgente necesidad de pensarlas como realidades reivindicativas y formas políticas de identidad racial. Solo así hablaríamos de un reconocimiento horizontal, de igualdad racial real en función de las oportunidades, capacidades y realidades de vida, sin condicionamientos.

Sobre la base de estas premisas se propone también tomar distancia y desmontar la idea de que la identidad racial sea una categoría únicamente pensada/sentida/empleada para referirse a las experiencias de personas negras y mestizas, un criterio erróneo que se ha derivado de posicionarlo “como elemento de significación social negativa” (Manzano, 2012, p. 112) pues tal y como también reconoce la autora en otro texto,

[...] la identidad racial de la población blanca en Cuba es solo reflejada como patrón para la evaluación de su contrario, y pocas veces se toma en cuenta que la falsa superioridad racial es sinónimo de daño y sostiene la discriminación racial. (2014, p. 158).

Por tanto, una de las apuestas de este texto es la de despojar el mito en torno a que la cuestión racial, la discriminación o el racismo atañen solo como problemáticas a las personas negras y mestizas, como aquellas quienes la han sufrido, reproducido o narrado. Las personas blancas, como una parte activa dentro de quienes lo ejercen, también tienen que narrar sus experiencias de privilegios, sobre todo en aras de la transformación para construir juntos un camino más equitativo. Y un primer paso para ello es precisamente visibilizar las maneras como negros, mestizos y blancos dialogan con sus identidades y experiencias raciales en la contemporaneidad.

IDENTIDADES RACIALES RECONSTRUIDAS DESDE EXPERIENCIAS AFRO ESTÉTICAS

En materia de autorreconocimiento racial son muy importantes los procesos de racialización y la manera cómo opera la *raza* en las diferentes estructuras y relaciones étnico-raciales. Porque en el cómo me veo, cómo soy fenotípicamente hablando, pasa por cómo me ven otros. Esta cuestión se atempera a los moldes raciales impuestos, a los esquemas ideológicos en torno a la raza y las racionalidades hegemónicas contextualizadas, que colocan en los cuerpos la carga de la racialización. Todo ello revela la complejidad de la clasificación racial en nuestro contexto inmediato, las plurales formas de leer los cuerpos.

La mirada hacia los procesos de racialización en el ámbito estético parten de las teorizaciones y construcciones en torno a los cuerpos, las representaciones racializadas que se construyen sobre estos. En ese sentido, y desde la matriz de dominación colonial y el poder hegemónico que privilegia lo blanco, los cuerpos negros y mestizos históricamente han sido deshumanizados, cosificados o inferiorizados (Gomes, 2002; Segato, 2017; Quijano, 2017; Bidaseca, 2017).

Tanto el color de la piel como las formas faciales y corporales se constituyen en marcadores simbólicos que median la forma como se perciben las personas. Algunas características son percibidas de forma negativa y otras de forma positiva; en consecuencia la evaluación del fenotipo establece un mecanismo mediante el cual se jerarquiza a los individuos. Específicamente, estas distinciones han sido creadas por los estándares racistas impuestos culturalmente (Ortiz, 2013).

Desde estas realidades emergen conflictos en función de la legitimidad culturalmente defendida sobre la belleza eurocéntrica, a través de la cual se privilegian los atributos y signos propios de los fenotipos blancos y se condenan, rechazan y niegan los cuerpos racializados. Asociados a estos procesos de descalificación, se sintetizan algunas ideas de Goffman (1978) que también permiten comprender la legitimidad de estas, en el sentido de que se atribuyen etiquetas de fealdad a ciertas condiciones sociales asociadas a rasgos corporales, contribuyendo a la constitución de una identidad deteriorada, es decir, estigmatizada (Goffman, 1978).

Una de las apuestas más activas en el campo de lo estético en aras de reivindicaciones de las identidades no hegemónicas es la que promueve discursos y prácticas decoloniales. Estas coadyuvan a visibilizar esas identidades otras asumidas y sentidas. En contraposición a aquellas herencias coloniales que hoy se reproducen como exigencias de belleza, de bienestar y del bien lucir, se han posicionado tanto desde el discurso académico, el activismo y desde la política, posturas críticas frente a prácticas estéticas como el alisamiento del cabello y

el uso de productos químicos para blanquear la piel, considerándolos como expresiones de rechazo hacia la “propia raza”. En contraposición, se enaltece la belleza natural negra y se masifica el peinado tipo afro (Ortiz, 2013).

La idea del cabello afro como expresión de resistencia, de desobediencia a patrones impuestos es uno de los elementos que pese a considerarlo solo como moda ha funcionado como herramienta política clave en las luchas afrodiaspóricas. En varios de los trabajos de la intelectual afrobrasileña Nilma Lino Gomes (2002), se reconoce que:

[...] Essa maneira particular de relacionar-se com o corpo, com a subjetividade e à cultura dá-se em um determinado contexto social, histórico e político. E é esse contexto, juntamente com a experiência individual, que vai compor o complexo terreno da identidade negra. Homens e mulheres negras de diversas partes do mundo constroem-na de formas variadas, embora tragam consigo algo que os une: um pertencimento racial, oriundo de uma mesma ancestralidade africana, cuja maneira de lidar com o cabelo é uma forte expressão da cultura. (p. 49).

Por ello, símbolos de identidad negra, como el uso natural de los cabellos afro, resultan verdaderas apuestas de reconocimiento racial, de pertenencia identitaria, lucha política y engloban procesos de asunción relacionadas con la construcción sociopsicológica *de tornarse negra (o)*. Este último, un claro guiño a la construcción de no nacer mujer sino hacerse/tornarse mujer, defendido desde el feminismo.

Esa misma realidad se expresa con la identidad racial asumida y reproducida con libertad y orgullo. Cuestión que hoy está presente en muchas de las juventudes afrocubanas, al asumir desde lo estético un rompimiento con modelos de belleza eurocéntrico y estructurarse como un eje importante para la asunción de sus identidades. En ese orden emergen un grupo de proyectos y propuestas³ de redes afro-feministas, a través de los cuales apuestan desde lo estético por nuevas formas de hacer y de decir como mujeres y hombres negras (os). Emergen así formas de resistencia reconfigurando las trayectorias y pertenencias juveniles, desde propuestas y discursos contrahegemónicos.

IDEAS FINALES

Las ideas trabajadas hasta aquí constituyen antecedentes de nuestras rutas epistémicas y metodológicas para problematizar la cuestión racial en el país, sobre todo tomando en consideración la intención de escudriñar en las lógicas sentidas y vividas de adolescentes cubanos.

3. Beyond Roots, Lo llevamos rizo, emprendimientos como Qué negra, entre otros muchos proyectos y grupos.

Estos son los primeros bosquejos teóricos de una intención más abarcadora que intenta dialogar sobre las diversidades, las identidades y las complejidades en torno a lo racial y los procesos de racialización en Cuba. Tomando en cuenta la sensibilidad local e histórica que compone el tema, tal y como fue comentado con anterioridad.

La mirada proyectiva sobre la temática deviene también apuesta por el diálogo con instituciones claves como la familia, la escuela, los medios de comunicación para comprender cómo sus procesos socializadores influyen e interrogan los sentidos de pertenencia racial y los discursos de identidad, narrados desde sus realidades situadas. Resulta clave identificar si desde sus prácticas perpetúan esquemas de pensamiento racializados como la propia ideología del blanqueamiento, así como revelar cuáles de estas experiencias persisten como fórmulas efectivas para legitimar los procesos de racialización y el racismo. La atención al tema desde la adolescencia deviene cuestión central dado que es a partir de esta etapa en la que comienza a conformarse un “pensamiento racial” (Puertas, 2010). Es aquí donde entran a jugar con mayor peso aquellos elementos subjetivos que remarcan la condición de inferioridad/superioridad racial, dígame la clasificación racial construida desde los estereotipos y prejuicios raciales. De ahí la necesidad de comprender cuáles son esos imaginarios racializados y discriminatorios, pero sobre todo contribuir a desmontarlos a partir de analizar las bases en los que se han estructurado.

La mirada hacia las identidades raciales, tal y como las defendemos, busca la intención también de transformar realidades, en aras de generar procesos pedagógicos contrahegemónicos y decoloniales que permitan, desde etapas tempranas de la vida, construir formas liberadoras de vivir las diversas identidades, desde las bases del reconocimiento horizontal, el desarrollo y la justicia social.

BIBLIOGRAFÍA

- Bidaseca, Karina (2017) ¿Dónde está Ana Mendieta? Estéticas feministas afro-descoloniales y políticas eróticas caribeñas y antillanas. En Rosa Campoalegre Septien y Karina Andrea Bidaseca (Eds.). *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bonilla-Silva, Eduardo (2011) ¿Qué es el racismo? Hacia una interpretación estructural. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Universidad del Valle.
- Campoalegre, Rosa (2017). Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes. En Rosa Campoalegre Septien y Karina

- Andrea Bidaseca (Eds.). *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Campoalegre, Rosa (2018). Mujeres negras. Voces, silencios y resistencias: Una vez más sobre la experiencia cubana. *Revista da ABPN*, 10 (26), pp. 57-76.
- Campos, Alejandro (2013). *Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario*. Toronto: Universidad de Toronto.
- Goffman, Erving (1978). *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gomes, Nilma Lino (2002). ¿Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? *Revista Brasileira de Educação* (21), pp. 40-51.
- Gonzalez, Lèlia (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro* (92/93), pp. 69-82.
- Guimarães, Antonio Sérgio (1999). Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Novos Estudos* (54).
- Manzano, Maricelys (2012). Identidad racial: Un problema social en nuestros días. *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 7 (26), pp. 108-119.
- Manzano, Maricelys (2014). La identidad racial: reflexiones y cuestionamientos. *Santiago* (136), pp. 142-160.
- Martí, José (1991). Nuestra América. *Obras Completas*. Volumen 6. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Martínez-Heredia, Fernando (2005). La cuestión racial en Cuba y este número de *Caminos*. En Carmen Nora Hernández (Comp.). *Trabajo comunitario: selección de lecturas*. La Habana: Caminos, pp. 323-330.
- Martínez- Heredia, Fernando (2011). Fernando Martínez Heredia responde al cuestionario de la Comisión Aponte de la UNEAC sobre racismo. Disponible en: http://www.lajiribilla.cu/2011/n529_06/529_09.html
- Morales, Esteban (2002). Un modelo para el análisis de la problemática racial cubana contemporánea. *Catauro*, 4 (6).
- Morales, Esteban (2012). *La problemática racial en Cuba. Algunos de sus desafíos*. La Habana: José Martí.
- Ocoró, Anny (2019). Emancipación y descolonización: tensiones, luchas y aprendizajes de los investigadores/as negros/as en la educación superior. *Revista Práxis Educacional*, 15 (32), pp. 53-68.

- Ortiz Piedrahíta, Vanessa (2013). Modelos estéticos hegemónicos, subalternos o alternativos: una perspectiva étnico-racial de clase y género. *Tabula Rasa* (18), pp. 175-197.
- Puertas, Maira (2010). *Del color de la piel al racismo. Prácticas y representaciones sobre las personas afrodescendientes en el contexto escolar bogotano. Un estudio de caso*. Tesis de Maestría en Antropología. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Pulgarón, Yoannia (2016). *La identidad cultural Rastafari en jóvenes rastas de La Habana. Aproximaciones desde un estudio de caso*. Tesis de Maestría en Sociología. Universidad de La Habana.
- Quijano, Aníbal (1999) Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavidez (Eds.). *Pensar en los intersticios teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar.
- Quijano, Aníbal (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2007) Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre.
- Quijano, Aníbal (2017). ¡Qué tal raza! En Rosa Campoalegre Septien y Karina Andrea Bidaseca (Eds.). *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rangel, Marta (2004). Género, etnicidad, pobreza y mercado de trabajo en Bolivia, Ecuador, Guatemala y Perú. En María Elena Valenzuela y Marta Rangel (Eds.). *Desigualdades entrecruzadas: Pobreza, género, raza y etnia en América Latina*. Santiago de Chile: Oficina Internacional del Trabajo.
- Romay, Zuleica (2014). *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Segato, Rita Laura (2007). Raza es signo. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita Laura (2017). Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. En Rosa Campoalegre Septien y Karina Bidaseca (Eds.). *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 43-63.

- Viveros, Mara (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En Gloria Careaga (Coord.). *Memorias del Primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe: La sexualidad frente a la sociedad*. México.
- Viveros, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista* (52), pp. 1-17.
- Zabala, María del Carmen (2008). Análisis de la dimensión racial en los procesos de reproducción de la pobreza: el rol de las políticas sociales para favorecer la equidad social en Cuba. *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Bogotá: Siglo del Hombre/CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/clacso-crop/20120611035414/20zaba.pdf>.

ENTRE DOS HERENCIAS. DEL PASADO ESCLAVIZADO A LA VIVENCIA AFRODESCENDIENTE

Arleison Arcos Rivas

En el proceso de esclarecer el contenido y significación de la afrodescendencia como aquí se propone, debo establecer dos claridades que resultan importantes para el desarrollo de este artículo y de tal propósito:

En primer lugar, frente a las tradiciones disciplinares que se enfrasan en situarse del lado de la discursividad de la raza o del correspondiente a la etnia, tomo partido por afinar mi acercamiento a los estudios de la afrodescendencia a partir de la categorización misma; lo cual implica que hablaré de raza y etnia como categorías bipolares que expresan negatividad biológica la una y afirmación cultural la otra; antípodas de las que espero poder desprenderme en algún momento.

Esta ruta contribuye de manera más eficaz a entender las dinámicas propias del proceso histórico, económico y sociocultural del racismo en nuestras propias fronteras, desmarcado de las tradiciones segregacionistas propias de la comprensión categorial de la raza en el molde estadounidense; significativamente ajeno a nuestro contexto, pese a la reiterada frecuencia con la que se acude a dicha experiencia entre algunos liderazgos, activistas y académicos nacionales.

En segundo lugar, ante la tradición discursiva disciplinar que sostiene una larga fijación de la presencia, manifestaciones e historia de la descendencia africana en América a partir del regodeo con la

denominada trata trasatlántica y la discursividad diaspórica subsecuente, antes que tomar partido o desechar esta perspectiva que alimenta el recurso argumentativo afrocentrista (deudor de la negritud y del panafricanismo), me concentro en hilvanar lo que he denominado invención étnica. Esta es entendida como un proceso de imaginación identitaria y cultural que, junto a las dinámicas de la adscripción, restituye como propia una tradición libertaria nacida de las prácticas de cimarronaje, apalencamiento que sembraron al país de caseríos y pueblos gestados en prácticas de autonomía cultural afincadas monte adentro y río arriba; cuya dinámica de lectura pretende ser autogestionaria, que reconoce deudas muy específicas con el pensamiento decolonial de Frantz Fanon, Stuart Hall y la recuperación de la tradición de pensamiento radical del marismo negro comentada por Ramón Grosfoguel.

Estas dos puntualizaciones no resultan menores. Por el contrario, son determinantes para entender el desencuentro entre las dos herencias de las que trata este ejercicio; así como para deslindarse de abigarradas elaboraciones discursivas académicas que insisten en el uso de formas binarias para hablar de elucubraciones abigarradas como la de etno-racialización (Hellebrandová, 2014a), descuidando el hecho de que “[...] en el uso popular, la distinción que los científicos sociales han intentado establecer entre cultura, etnia y raza desaparece por completo” (Sansone 2004, p. 15).

Del mismo modo, considero que este cuestionamiento ha de extenderse a tratamientos facilistas hechos en la práctica movilizatoria, a la interacción con agentes institucionales e incluso a vertientes académicas en torno a denominados procesos de etnización que calcan las aproximaciones estadounidenses, las de la negritud y el panafricanismo poscolonial, sin explicitar suficientemente el motivo de tal proceder. Ello contribuye a profundizar más abigarramiento y confusión en torno a las complejidades de la identidad y pertenencia étnica.

NATURALIZACIÓN Y COTIDIANIDAD DE UN PROCESO HISTÓRICO: EL RACISMO NUESTRO DE CADA DÍA

Uno de los episodios más sorprendentes en el estudio del fenómeno discursivo del racismo se manifiesta cuando en la cotidianidad del habla popular e incluso en intervenciones académicas en eventos, que se escucha decir al/a participante, hombre o mujer indistintamente, que “el racismo en buena medida sobrevive por los negros” porque, según ellos “los negros son más racistas que los blancos”. Con ello, antes que la disolución del color y la racialización en las prácticas y discursos cotidianos, asistimos a su encumbramiento y sostenimiento como marcador de distinción, a partir del cual se establecen valoraciones,

tratos y consideraciones desfavorables para quienes, bajo fijaciones pigmentocráticas, son leídos como negros, herederos de una tradición esclavizada, exotizada, animalizada, inferiorizada y ruralizada; con efectos mutables y perdurables a lo largo del tiempo.

Expresiones como “no puede ser más bruto porque no es más negro”, “negro que no la hace a la entrada la hace a la salida”, “negro ni mi teléfono” o “ni el negro es gente, ni el vallenato es música ni el ñame es comida” operan en tanto figuraciones o representaciones mistificadoras de quienes resultan inventados como el sujeto privilegiado del desprecio, la desconfianza y la malignidad. Tales posiciones justifican que hay que negar su entrada en ciertos sitios considerados glamorosos o de élite, restringir su visibilización en espacios de atención al público e incluso contener su congregación masiva.

Junto a la inferiorización opera la exotización que, prisionera de imagologías (Arcos Rivas, 2011), naturaliza el cuerpo racializado dotándole de virtudes sexuales ardorosas sin control ni límite. También le asignan potencias laborales incomparables en asuntos que impliquen fuerza muscular y desgaste físico, introduciendo esencialismos en la posición social del denominado negro. Se establece una representación habitual en labores domésticas, agrícolas o de bajo reconocimiento social; así como en oficios deportivos y culinarios a los que se percibe como lugares naturales al que este pertenece o permanece asignado socialmente (Meneses, 2013).

Estas prácticas y comprensiones se cuecen al calor de un acuerdo histórico, nunca escrito pero siempre socorrido, por el cual se entiende que hay que “trabajar como negro, para vivir como blanco”; imagen cotidiana con la que se reproduce y actualiza la simbolización emblemática del esfuerzo arduo, la pobreza y la marginación mientras se sacraliza y se celebra el disfrute de la riqueza, la comodidad y el bienestar en polos racialmente opuestos que demarcan, si bien no una línea de color del tipo descrito para la segregación estadounidense, sí una articulación de experiencias que instalan el negrismo como una manera de vivir incluso como invisibles desterrados (Obregón y Córdoba, 1992; Mosquera, 1998) en el margen negro de un mundo de blancos (Gil, 2010).

Frente a la lectura popular, la dinámica institucional se reconfigura adoptando la discursividad multicultural como la manera políticamente correcta con la que las entidades y autoridades públicas acogen la retórica inclusiva. Mientras, en prácticas específicas, alimentan el ocultamiento, la fronterización y el establecimiento de lugares simbólicos en los que todavía resulta importante mostrar –evidencias confirmatorias del negrismo–, a aquellos que, luego de mucho edulcoramiento (piel más clara, cabellos alisados y neutralidad ideológica

como exigencias) pasan la prueba para ser contados como el primer general, la primera ministra o el primer destacado en algún campo que permita afirmar el descorrimiento del velo racial con el que se trenzan las relaciones entre grupos denominados étnicos (Losonczy, 2006), las identidades que permanecen, aún todavía, a flor de piel (Cunin, 2003) y las prácticas de evitación en los escenarios decisionales y en los meandros del poder. Todo ello en conexión con el proyecto de nación mestiza para el que los denominados negros e indios constituyen “seres rezagados, tradicionales, por fuera de los tiempos modernos y un serio obstáculo para el desarrollo” (Castillo, 2007).

De hecho, si se hace un rastreo en fuentes bibliográficas buscando explicitar la participación de las y los afrodescendientes en la historia económica de Colombia, ni siquiera bajo el término “negro” emergen asientos documentales significativos que permitan desplazarse de la omnipresencia de la esclavización hacia prácticas de auto-manumisión, supervivencia y empresarismo que den cuenta de las dinámicas productivas con las que, propietarios de sus solos brazos, se habría producido la incorporación de los antiguos esclavizados y sus nuevas generaciones en la configuración de los mercados nacionales.

Dicho de otra manera, aparte de la recurrente presencia del negro en la producción económica esclavista (Tovar Mora y Tovar Pinzón, 2009), no emergen estudios eruditos sobre prácticas de apropiación, empoderamiento y enriquecimiento de la población descendiente de africanos en Colombia; de modo que pueda darse cuenta de su propio proyecto político, del peso económico y social de la autoliberación y sus patrones articuladores de entornos de autonomía cultural en pleno proceso independentista (Almario, 2013).

De conjunto y ante el despliegue estratégico de las prácticas instaladas para contener la visibilidad, aportes y significación de la afrodescendencia en la historia y en la sociedad colombiana, las personas con tonalidades de piel más oscuras encuentran bastante tentador movilizar recursos e identidades sociales que bloqueen el carácter estigmatizado del proceso de racialización y les produzcan compensaciones mayores con las cuales sortear la supervivencia en la cotidianidad. (Sansone, 2004, p. 12).

Es un proceso de manipulación de los códigos racializantes que pasa por la mimetización en las formas de hablar y de vestir, el privilegio de encuentros sexuales y matrimoniales interétnicos y avanza hacia aspiraciones de que la movilidad social emergente alimentada por el mayor nivel educativo, el mejoramiento del ingreso y el reasentamiento en barrios de clase media produzcan formas de depuración del mundo negro que permitan el contacto, contagio, disfrute y apropiación del mundo blanco, siempre en códigos binarios; pero en todo caso

pretendiendo escapar de los estereotipos racializantes (Viveros y Gil, 2010; Hellebrandová 2014b; Pisano, 2014). Se busca, tras prácticas de mixigenación, como se las denomina por la academia y en el habla popular, “mejorar la pinta” o “mejorar la raza”.

Lo preocupante de este tratamiento es entonces que, bajo la mirada aún esclavizada, se produce una omnipresencia de la raza para leer la existencia, presencia y permanencia de los descendientes de africanos en Colombia; centrándose en un proceso de racialización que fija en lo negro el análisis y descuida otros ámbitos de estudio significativamente marginados, en contradicción incluso con la manera con la que se aborda la investigación de poblaciones indígenas en el país (Leal y Arias, 2007), lo que establece una desventaja epistémica que debe superarse.

DESRACIALIZACIÓN Y PROCESOS DE INVENCION ÉTNICA

Tras tal intento de superación, del otro lado, emerge una postura crítica de los procesos de racialización sostenida por quienes, cada vez con mayor acceso a altos niveles en la educación universitaria, apuestan a la apreciación y desmitificación del utillaje pseudoacadémico con el que se han construido conceptos, categorías y disciplinas a partir de las cuales se cimentaron el trato ruralizado y la mirada exotizante del negro. Su esfuerzo consiste en afirmar en la afrodescendencia lecturas y comprensiones valorativas que permitan positivar la experiencia histórica de la descendencia africana en América.

Contando con quienes apuestan a la revalorización del “muntu africano” (Mina Aragón, 2003), se arriesgan a presentar las suficiencias de un pensamiento propio (Arboleda Quiñonez, 2011; Lozano Lerma, 2010) afincado a mano alzada para articular una intelectualidad diaspórica afrocolombiana (Caicedo, 2013); como soporte categorial que anime la reconstrucción de los procesos de reconfiguración identitaria tras los pasos dados buscando mejora (Arboleda, 2012).

A su lado permanecen igualmente quienes problematizan la compleja configuración territorial de la etnicidad (Almario García, 2003), leen dinámicas que sostienen el racismo en la escuela (Mena, 2010), promueven lecturas multivariables para entender la institucionalización del racismo y la apropiación de acciones afirmativas (Mosquera y Barcelos, 2007; Mosquera y León, 2009) e incluso perfilan políticas públicas en torno a las diversidades, incluida la diferencia étnica (Roth Deubel y Wagbou, 2009).

De manera rupturista, un cuadro de autores y escritos renovadores apunta a problematizar y proponer lecturas alternativas en torno a la movilización étnica como un recurso político que, acudiendo a una revisión histórica de la configuración de la nación (Arcos Rivas,

2014), se preguntan por los resortes económicos que han sostenido los procesos de exclusión y dominación (Barbary, Urrea y Víafara, 2004). También indagan en la medida en que se han ocupado los escenarios de poder para explicitar no sólo niveles de liderazgo (Pisano, 2012) sino apostarle a la cartografía gestacional de un movimiento étnico en Colombia (Carabalí Ospina *et al.*, 2012) y sus posibilidades de incidencia política.

En mi propio trabajo, tal proceso de reconfiguración de la presencia y manifestaciones del pueblo afrodescendiente en Colombia apunta a comprender que la invención étnica constituye un proceso político de apropiación cultural en el que la etnia es una construcción reivindicativa, anclada en el reconocimiento histórico-social y la valoración de identidades culturales diferenciadas, en procura de posicionarse con poder en lo público y movilizarse en torno a prácticas políticas y reclamos de actuación pública e institucional, así como a la exigibilidad y vigencia de derechos y asignaciones de política pública diferenciada.

En palabras de Álvaro Bello, la movilización política de la diferencia étnica apunta a situar en lo público

[...] un conjunto de demandas y prácticas políticas que apelan a la profundización de la democracia y la participación, al rompimiento con el clientelismo y, sobre todo, a la búsqueda del reconocimiento de derechos económicos, sociales y culturales dentro del marco de los Estados nacionales. (Bello, 2004, p. 13).

Esta afirmación hace necesario precisar algunos matices de la acción movilizatoria que diferencian al reclamo étnico de otras formas actuacionales. En primer lugar, la construcción simbólica de la etnia no está desligada de la participación en un mundo político referente en el que, necesariamente, entra en negociaciones de sentido tanto como en ajustes de expectativas.

Así, la pertenencia étnica reclama y demanda en el contexto de la nacionalidad su significación, sitúa la identidad y la ancestralidad como base de la plataforma de los sujetos y organizaciones movilizadas por su incorporación al legado patrimonial y sustenta las acciones en torno a su reconocimiento, visibilización e inclusión en los relatos y figuraciones nacionales como en el reparto de los beneficios asociados a la gestión de lo público y a la generación de bienestar.

En un segundo momento, a la identificación étnica, tradicionalmente entendida como el proceso de diferenciación cultural, significación de lo compartido, vivido y externalizado como individuos y colectivos, interacciones socioculturales autopercebidas y heterodefinidas en relación con los otros, a partir de lo cual se suceden transformaciones,

adaptaciones y actualizaciones identitarias. Se incorpora hoy una lectura que sitúa la etnicidad en un contexto de gestación de ciudadanías diferenciadas, cuya base de articulación nace del vínculo construido entre quienes se adscriben a un grupo determinado, acudiendo a motivaciones culturales e identitarias.

Este proceso requiere el compromiso con categorías de adscripción que en el caso de las y los afrodescendientes han de ponerse más allá del color para romper con la tradición esclavizada, resituando en las dinámicas de configuración de un pueblo étnico tales categorías, entendidas como factores claves de diferenciación construidos a partir de lo que, para dicho pueblo, constituyan los referentes de la descendencia africana.

La organización y movilización en torno a la ampliación de la ciudadanía étnica adquiere un carácter histórico y estructural que no nace de la homogeneización y la incorporación masiva a los procesos institucionales, sino que se gesta en la particularidad de pertenecer a grupos territorialmente situados en campos y ciudades, para quienes resulta imperioso que perduren tradiciones, valores, culturas y formas de vida identitarias diferenciadoras.

Una tercera convicción implica entonces comprender que el discurso de la invención étnica y la revalorización de la afrodescendencia se sitúa conceptualmente en una dinámica intelectual crítica frente a la reducción que expresa el concepto raza, articulado a códigos sociales pigmentocráticos y biologicistas.

De igual forma, la etnia es un concepto con una fuerte carga ideológica; ello es innegable, pese a que resulte hartamente difícil construir conceptos sociales ideológicamente asépticos. De ahí que, a diferencia de la lectura biologicista, cuya impronta se asienta en la supremacía racial como marca identitaria que condena a los diferentes a la servidumbre, la dominación y la inferioridad en todos los sentidos que resulten imaginables, el reconocimiento étnico se ancla en la valoración de la diferencia, la identidad ancestral y la actuación política identitaria en procura de la satisfacción de derechos colectivos.

DIFERENCIA ÉTNICA Y OPORTUNISMO DISCURSIVO: “LOS/AS AFROS ESTAMOS DE MODA”

A la luz de lo dicho, quisiera enfrentar un problema práctico consistente en advertir que la revaloración de la diferencia étnica ha significado igualmente la instalación del oportunismo político y de un relativismo discursivo como manifestaciones “light” de la afrodescendencia, sobre las cuales habrá que operar una cuidadosa cirugía reconstructiva.

Frente al ideal homogeneizador del proyecto de nación mestiza, emerge la evidencia lapidaria de una sociedad conformada por

individuos y colectividades culturalmente diversos que, en lo público y con herramientas políticas, reclaman para sí una incorporación diferenciada a la nación bajo prácticas de balanceo, tecnologías reparativas y principios de justicia distributiva, correspondiente con su pertenencia étnica.

Ante la creciente sensibilidad que tal requerimiento ha ganado en los organismos multilaterales, los Estados nacionales (Colombia no ha sido la excepción) han adoptado acuerdos y producido un acumulado legislativo favorable a la puesta en vigencia de tales obligaciones; lo que –pese a la persistencia de la discriminación– ha hecho seductor sumarse y hacerse contar como afrodescendiente para obtener beneficios individuales (por ejemplo, aspirar a cupos universitarios y otras acciones afirmativas) sin asumir compromiso o militancia alguna con las comunidades, organizaciones y procesos de movilización política en torno a tal adscripción.

Podemos evidenciar la consecuencia nefasta de este comportamiento en el conjunto de personas que se proveen de dobles y triples beneficios como indígena, afrodescendiente y mestizo proveniente de colectivos y comunidades específicas (desplazados, mujeres cabeza de hogar, LGTBI, etc.) y, de manera perversa, hemos llegado incluso al espectáculo bochornoso de la apropiación de la representación política electoral afrodescendiente por parte de personas que no evidencian signo alguno de pertenencia a este pueblo.

El peligro de aceptar, como se lee en ciertas camisetas y memes en las redes sociales que “los negros están de moda”, acompaña igualmente la definición de un comportamiento políticamente correcto que, por ejemplo, en el mundo de la publicidad promueve como signo de inclusión a sujetos de cabellos crespos, ojos y piel lo suficientemente clara para el medio o producto promovido, al tiempo que resulta eficientemente oscura para hacerle pasar por negros, intencional y selectivamente esclarecidos.

Así, cierta imaginaria de lo políticamente correcto ha contribuido a desecar y blanquear el discurso étnico, para hacerlo seductor y tentadoramente atractivo y acoplable a cualquier otro discurso; lo cual, me temo, puede llevar al traste los procesos políticos sobre los que se erige la diferenciación étnica. De ahí que una tarea pendiente y urgente para los procesos de invención étnica consiste en asumir la tarea del esclarecimiento de los códigos de pertenencia al grupo étnico denominado afrodescendiente; lo cual no consiste en una preeminencia de disputa por la preeminencia de una cultura frente a otra o el levantamiento de fronteras étnicas a las que ya se ha renunciado como categorías clasificatorias esencialistas (Barth, 1976), en procura de restituir la significación de lo diverso, de lo no homogéneo frente a

las mistificaciones identitarias. Lejos está de tal comprensión reproducir la idea transmisionista de una cultura genética hereditaria o de reduccionismos universalistas.

Si bien ciertos rasgos físicos conllevan referencias biológicas comunes a individuos humanos concretos, de ello no se desprende su apropiación y autopercepción como partícipe de tradiciones culturales ancestrales más allá de la nación (Soysal, Bauböck y Bosniak, 2010). De ahí que haya que encarar creativamente la tarea identitaria en la comunidad afrocolombiana para no sucumbir ante cierta globalización simbólica de tal identidad (Sansone 2004, p. 14); asunción mediante la cual la diferencia étnica, al tiempo que se vuelve seductoramente pública, se torna políticamente porosa y deleznable.

Esta nueva mistificación de la afrodescendencia, al reducir la identidad étnica a una cierta estética de lo tolerable resulta ofensiva; como también lo es la vieja imagen encadenada, silenciosa y de cerviz baja con la que el esclavizado sigue siendo caricaturizado en infinidad de textos y piezas discursivas. Las dos, no solo ofenden el pasado cimarrón y libertario ampliamente documentado en el archivo patrimonial de la herencia ancestral africana, sino que además provee el sustrato imaginativo con el que negro e inferior juegan todavía en la representación despreciativa y denigrante de la heredad de los africanos en nuestras sociedades americanas.

Para los hijos e hijas de África en el presente de América, hacerse un pueblo étnico a partir de la reivindicación de la heredad nutrida por la africanía (otrora vilipendiada y representada como vencida y lastimera) encarna y simboliza la alternativa política que lleva a atesorar el acumulado histórico de la resistencia y la reexistencia, entendidas como la tenacidad, una y otra vez puesta a prueba, para sobreponerse al vilipendio y levantarse, orgullosos, sobre los propios pies.

Romper con el discurso victimizante pone al presente lastimero a recordar el pasado decoroso. Así considerado, las rutas del poder afrodescendiente esquematizan rumbos libertarios y coordenadas emancipatorias que, lejos de extenderse mendicante, esgrimen una mano multitudinaria; capaz de activarse hasta volverse puño cuando sea preciso. Dicho en otros términos, por fuera de las dinámicas de apaciguamiento tras la obtención de limosnas estatales y dádivas, la dignidad del pueblo afrodescendiente reclama hoy un movimiento crítico de sí mismo, articulado y coherente; con la suficiencia moral y la prestancia política para que su fuerza y su capacidad organizativa y gravitatoria termine por socavar las barreras de la esclavización, edificando las murallas de la definitiva emancipación.

BIBLIOGRAFÍA

- Almarío, Oscar (2003). *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico sur colombiano*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana-Concejo de Medellín.
- Almarío, Oscar (2013). *Castas y razas en la independencia neogranadina, 1810-1830. Identidad y alteridad en los orígenes de la nación colombiana*. Universidad Nacional de Colombia.
- Almeida, Silvio (2019). *Racismo Estructural*. São Paulo: Pólen Livros.
- Arboleda Quiñonez, Santiago (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Tesis de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericano. Universidad Andina Simón Bolívar, Guayaquil.
- Arboleda, John (2012). *Buscando mejora. Migraciones, territorialidades y construcción de identidades afrocolombianas en Cali*. Quito: Abya Yala.
- Arcos Rivas, Arleison (2014). *Ser como ellos. Esclavización, cimarronaje y republicanismos en el siglo XIX en Colombia*. Medellín: Colectivo de Investigaciones Afrocolombianas, CIA.
- Arcos Rivas, Arleison (2018). *IMAGOLOQUÍA: el lugar de la imagen en la producción del discurso político*. En Anny Ocoró Loango y María José de Jesus Alves Cordeiro. *Negritudes e Africanidades na América Latina e no Caribe*. Uberlândia: Ribeirão Gráfica e Editora, pp. 110-116.
- Barbary, Olivier, Urrea, Fernando y Víafera, Carlos (2004). *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica-CIDSE.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bello, Álvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Bogotá: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Caicedo Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada. Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.
- Castillo, Luís Carlos (2007). *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Crenshaw, Kimberlé (2012). Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En Raquel (Lucas)

- Platero (Ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra, pp. 87-122.
- Cunin, Elizabeth (2003). *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: Universidad de los Andes-Observatorio del Caribe Colombiano.
- Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Gil, Franklin (2010). *Vivir en un mundo de "blancos". Experiencias, reflexiones y representaciones de "raza" y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá*. Tesis de Maestría en Antropología. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Hellebrandová, Klára (2014a). El proceso de etno-racialización y resistencia en la era multicultural: Ser negro en Bogotá. *Universitas Humanística*, 77, pp. 145-168.
- Hellebrandová, Klára (2014b). Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá. *Estudios Sociales* (49), pp. 87-100. Disponible en: <http://res.uniandes.edu.co/view.php/912/view.php>.
- Lasso, Marixa (2013). *Mitos de armonía racial: raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Leal, Claudia y Arias, Julio (2007). Aproximaciones a los estudios de raza y racismo de Colombia. *Estudios Sociales* (27). Disponible en: <http://res.uniandes.edu.co/view.php/368/view.php>.
- Losonczy, Anne-Marie (2006). *La trama interétnica, Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Lozano Lerma, Betty (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del pacífico colombiano. *La manzana de la discordia*, 5 (2). Disponible en: <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/Vol5N2/art1.pdf>.
- Mena Garcia, María Isabel (2009). *Investigando el Racismo y la Discriminación en la Escuela*. Bogotá: Secretaría de Educación.
- Meneses Copete, Yeison Arcadio (2015). Representaciones sociales sobre afrodescendencia en procesos de formación de maestros y maestras de la Facultad de Educación de la Universidad de

- Antioquia. Medellín: Colectivo de Investigaciones Afrocolombianas, CIA.
- Mina Aragón, William (2003). *El Pensamiento Afro: más allá de oriente y occidente*. Buenaventura: Universidad del Pacífico.
- Mosquera Rosero, Claudia (1998). *Acá antes no se veían negros*. Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana, Instituto Distrital de Cultura y Turismo.
- Mosquera, Claudia y Barcelos, Luís Claudio (2007). *Afroreparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera, Claudia y León, Ruby Esther (2009). *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Obregón, Diego y Córdoba, Libardo (1992). *El negro en Colombia: en busca de la visibilidad perdida*. Cali: Centro de Investigaciones y Documentación Socio-Económica.
- Pisano, Pietro (2012). *Liderazgo político "negro" en Colombia 1943-1964*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Pisano, Pietro (2014). Triunfadores, desplazados sociales y Centenarias. Representaciones sobre raza y ascenso social en la segunda mitad del siglo XX. *Universitas Humanística* (77), pp. 95-119.
- Roth Deubel, André-Noël y Wagbou, Maguemati (2009). *Las políticas públicas de las diversidades. Identidades y emancipación*. Universidad Nacional de Colombia.
- Sansone, Livio (2004). *Negritude sem etnicidade. O local e o global nas relações raciais, culturas e identidades negras do Brasil*. Río de Janeiro: Pallas Editora.
- Soysal, Yasemin, Bauböck, Rainer y Bosniak, Linda (2010). *Ciudadanía sin nación*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Tovar, Jorge y Tovar, Hermes (2009). *El oscuro camino de la libertad. Los esclavos en Colombia, 1821 - 1851*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Valderrama Rentería, Carlos (2016). Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo. *Nómadas*, pp. 215-227.

- Vergara Figueroa, Aurora y Cosme Puntiel, Carmen (2018). *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Cali: Editorial Universidad ICESI.
- Viveros Vigoya, Mara y Gil Hernández, Franklin (2010). Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá. *Maguaré* (24), pp. 99-130.
- Wagbou, Maguemati, Arocha, Jaime, Salgado, Aidem y Carabalí, Juan (2012). *Movimiento Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Wynter, Sylvia (2009). En torno al principio sociogenético: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser “negro” En Franz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, pp. 327-370.

LAS NIÑECES DE LA VORÁGINE DE GORÉE

Las heridas de la *pigmentocracia*

Yeison Arcadio Meneses Copete

INTRODUCCIÓN

La concepción de niñez que se ha superpuesto en las Américas, el Caribe, Europa, Asia, África y Oceanía son orientadas por los macro-poderes financieros, políticos, militares y culturales de la Europa occidental. Así, se ha desconocido que esta categoría es extremadamente polisémica, si nos detenemos en cada civilización, cultura, lenguaje y presencia histórica de los pueblos.

En consecuencia, los imaginarios y concepciones de la niñez que priman se contraponen a la idea del sujeto y sujeta “niño o niña” correspondiente a una humanidad plural, indefinible, no universalizable, no estandarizable y, culturalmente, compleja. Estas definiciones surgidas en Nor-Occidente son ideas universalizadas, mas no universales. La riqueza cultural-filosófica planetaria es vasta y multidimensional, difícil de ser comprendida desde un solo *lugar de enunciación*, sin caer en la colonización: el unísono de la lengua, la cultura, el saber, el poder, la estética, la localidad, la amnesia voluntaria o la ficción violenta, entre otras.

De manera que en este trabajo intento plantear una concepción histórico-situada para comprender las fracturas acarreadas por las invasiones, colonizaciones, tratas y esclavizaciones particularmente en las Áfricas, las Europas, los Caribes, las Américas, y sus impactos en la *larga duración* en los Estados modernos: Niñeces de la Vorágine

de Gorée, tomando como lugar simbólico y representativo la Isla de Gorée, puerta del no retorno, situada en Senegal.

Las instituciones pos-esclavistas han decidido guardar un lastre de infraviolencias que proponemos leer a partir de dos categorías: la epidermopaidofobia y la pigmentocracia. La primera hace referencia a la ideología de odio construida socio-históricamente sobre el fenotipo de las Niñeces pigmentadas y no blancas. El fin de esta ideología ha sido vaciar de humanidad, animalizar, deshistorizar y condenar a la inexistencia las Niñeces de Gorée. Este concepto nos ayuda a acercarnos a la desarraigadora experiencia sistemática del racismo y al peso de la invención de las “razas” en la vida de las Niñeces en las cotidianidades de las sociedades pos-esclavistas y neo-esclavistas. La epidermopaidofobia ha pretendido ocultar, tergiversar y borrar del imaginario social cualquier rasgo de subjetividad y juicio creativo, intelectual y político de las Niñeces. ¿Cómo se han configurado los procesos de resistencia, re-existencia, resiliencia y/o suficiencias en las Niñeces de Gorée en la larga duración?

Por su parte, la pigmentocracia sería una categoría para describir la estructura social y política construida en las sociedades posesclavistas, neoesclavistas, poscoloniales y neocoloniales a partir de la negación, la distorsión y/o el exterminio simbólico de las improntas de la negro-africanía en las sociedades modernas con fines de dominación, exclusión, explotación, empobrecimiento y eliminación física (Mena, 2020b).

NIÑECES DE LA VORÁGINE DE GORÉE

La “desdicha genealógica”, a saber ese vínculo intrínseco entre una “descarga” ligada a la Trata y un “replantar” relacionado en cambio a la esclavitud [...], supone una ruptura de filiaciones con África [...], pero también choques, refundaciones en el nuevo “espacio genealógico”, los barcos negreros en primer lugar y, más tarde, la Plantación que, según numerosos académicos, ha legado sus estructuras económicas, mentales e imaginarios a las sociedades posesclavistas y poscoloniales de esta parte del mundo (las Américas y las Antillas/Caribes).

(Lavou, 2007, p. 67).

Los imaginarios y representaciones de las Niñeces de las Áfricas, las Américas, los Caribes y de las diásporas africanas no pueden ser comprendidas en sus complejas dimensiones sin un adentramiento en la *Vorágine Transatlántica*. Las Niñeces de Gorée pueden ser entendidas en la *larga duración* de un retorno nostálgico y añoranza politizada

e historizada del des/ombligamiento (invasiones, colonizaciones, tratas, esclavizaciones, etc). En este sentido, si deseamos comprender las encrucijadas raciales que impactan las Niñeces resulta conveniente indagar sobre los imaginarios sobre las Niñeces forjadas en cada contexto sociohistórico: durante los secuestros y hacinamientos, en las embarcaciones, tratas, esclavizaciones, minas, haciendas, habitaciones y sus impactos hoy en las sociedades modernas.

Aun en el marco de la crianza familiar nuclear y extendida encontramos prácticas cotidianas que deben ser revisadas. Por ejemplo, luego del nacimiento de las Niñeces se desarrolla una suerte de moldeamientos del cuerpo que pueden obedecer a lógicas del cuidado desde las *suficiencias* o a perspectivas epidermopaidofóbicas; es decir, el intento de la modificación de las estéticas de la africanía sobresalientes: nariz, cabello, principalmente. El cuerpo del niño o niña se supone moldeable e inacabado.

“A los muchachos no se les puede dejar así” es una frase de muchas de las abuelas chocoanas. En este sentido, hay prácticas que no se logran distinguir si provienen de concepciones propias de la niñez o tienen que ver con algunas improntas coloniales como los continuos intentos por moldear la nariz “chata”. En este caso, nos referimos a la práctica ejercida por madres, padres, abuelas, tíos, amigos o vecinos, de adelgazar, achicar, perfilar y dar forma a la “ñata”, la nariz, después del baño, con las manos frías. Igualmente, hay una preocupación por el cabello de las niñas que llega al uso de diversas cremas e incluso, en la actualidad, a emplear el alicer o planchas eléctricas para “suavizar” el “pelo malo”.

Hay otros aspectos que pueden ser rastreados en el marco de la incorporación de estas ideologías por parte de las familias afro que conllevan a que las Niñeces vivan desde el vientre violencias simbólicas y físicas. Por ejemplo, en tiempos de la esclavización, madres propusieron cambios de hijos afros de piel oscura clara, “mulatos”, sometidos a labores, por hijos de piel más oscura, “negros”, bajo los preceptos coloniales que estos estaban más preparados para el “trabajo” (Masferrer, 2009, p. 283; Flores y Vázquez, 2019).

Entonces, hasta la actualidad las prácticas discursivas y relacionales *eugenésicas* (Vásquez y Hernández, 2020) perviven en discursos cotidianos de la familia. Algunos padres, madres, tías o tíos afrochocoanos, cuando sus hijos, hijas y/o sobrinos salen de la Región hacia sociedades con mayorías mestizas (emblanquecidas), no dudan en aconsejarles que se emparejen con hombres o con mujeres no afro con el fin de “mejorar la raza”. Esto muestra lo que he nombrado como el *destierro de sí*, como bien lo desarrolla Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009).

Con el desarrollo del lenguaje y la vinculación a otras instituciones con el jardín infantil y la escuela se presentan nuevas interacciones que afectan la formación sociocultural y psíquica del niño y la niña. En este contexto emerge un contrapunteo e inician los primeros enfrentamientos sociales en la construcción de la identidad y el ejercicio del ser. Las representaciones que sobre él o ella tiene la familia, la familia ampliada –la comunidad– y la propia percepción del niño o niña son generalmente complementados, contrastados y desplazados por los discursos de las instituciones.

Por razones fundamentalmente políticas e ideológicas, hay una actitud bastante generalizada en América Latina que tiende, perpetuando en esta un método nacido en la colonia, a atribuir (casi por derecho divino) un estatus racial, cultural, político y ontológico intrínsecamente diferente a los Indios y a los Negros. (Lavou, 2003, p. 13).

Así, con la escolarización comienza una etapa de redescubrimiento en relación con el otro, la otra, los otros, las otras y lo otro, generalmente traumática para los niños y niñas de piel oscura, porque generalmente la escuela, al estar permeada por los imaginarios esclavistas y coloniales, inculca racismo y la discriminación racial, destruyendo las elaboraciones psíquicas y culturales de las Niñeces (Woodson, 1990).

Las Niñeces de Gorée enfrentan sociedades epidermopaidofóbicas desde edades tempranas, en las que sus rostros no existen o son reducidas en sus corporeidades, lenguajes y humanidades. Por tanto, el desplazamiento de la imagen dignificante del sujeto niño o niña afro del régimen representacional hegemónico comporta el desprecio por estas Niñeces y todo lo que esta representa. En este sentido, la escuela supone una serie de desafíos intrapsíquicos, políticos, culturales, sexuales y sociales que las Niñeces deben enfrentar, entre otras cosas, poco estudiados en perspectivas raciales en Colombia.

Asimismo, las hegemonías del mundo del heroísmo se inscriben en las narrativas e ilustraciones de Walt Disney World que llegan a la escuela como ideal de humanidad. Así mismo, los materiales didácticos, textos, cartillas, material de aprestamiento, cuentos, juegos de aula, ilustraciones de aula, juguetes, cánticos, el sueño, la representación de sí desde el color piel o lápiz color piel (rosado) (Mena, 2020a), rondas infantiles y hasta la nutrición son estandarizados y normatizados a partir de ideologías racistas, hegemónicas, occidentalizantes y androcéntricas. De este modo se reproduce la presencia-ausencia de las Niñeces de Gorée y de la Plantación, los reduccionismos, los estereotipos raciales, los estereotipos sexuales, la supremacía racial imaginada de las tratas, las colonizaciones y esclavizaciones, actualmente en las “repúblicas democráticas” o el Estado Social de Derecho.

También, encontramos estos discursos en las voces del profesorado. En algunos casos se invoca la mezcla con personas “emblanquecidas” como forma de “mejorar la raza”, lo que implica una fuerte introyección de la perspectiva de anormalidad, imperfección, incivilización, fealdad, alienación, sumisión, sentimiento de inferioridad, imposibilidad de ser o los efectos de la pirámide pigmentocrática, entre otros, para el sujeto racialmente subalternizado.

Recuerdo que un hombre “mulato”, mi profesor de Ciencias Sociales de tercero y cuarto de primaria, ya difunto, cuando generábamos algo de desorden en el aula, nos “reprendía” con frases como: “maldita ralea la de ustedes”, “por eso el Chocó no progresa”, “tal vez tendrán que mezclarse para salir del fango”. En el caso del profesor, ser hijo de parejas interraciales y no ser “negro” fenotípicamente pareciera otorgarle un grado de “superioridad racial” al mismo tiempo que muestra un sentimiento de alienación y anormalidad que, en su ideario, “supera” mediante el mestizaje con personas “emblanquecidas”. La pigmentocracia es un orden de relaciones sociales y raciales que se vive en la sociedad chocoana (Leal, 2007): las personas de tez más clara ascienden socialmente con mayor facilidad. Asimismo, estas tienden a verse como el ideal de belleza para los hombres en los diversos contextos evocados.

El panorama es simbólicamente más violento cuando se intersecan raza, género, clase, ubicación geográfica, lengua y des/ombligamiento. Es decir, la experiencia de las Niñeces racializadas debe ser leída también en perspectiva de interseccionalidad (Crenshaw, 1989; Viveros, 2016): una niña, negra, empobrecida, víctima de la guerra, rural, con un habla particular del español; o, una niña, una niña embera (grupo indígena chocoano), empobrecida, víctima de la violencia armada, rural, que habla embera y el español es su segunda lengua. Contrario a la hospitalidad, el jardín infantil y la escuela no solo se silencian ante la realidad, sino que profundizan en la exclusión, la discriminación, la ideología racista, la glotofobia, la amnesia voluntaria y el acallamiento de estas Niñeces.

La vorágine que viven estos niños y niñas racializados en subalternidad configuran lo que he nombrado el *destierro de sí* (el desconocimiento, la negación de sí y/o el autoodio). Además, reproduce el imaginario de los “indeseables”, “anormales y normalizables” (no hay lugar a capacidades diversas y las pocas provienen de su “naturaleza” o de una “inspiradora divinidad”), “desviados”, “civilizables”, “aplazables”, “mal formados”, “invisibilizados e inexistentes”, “predicibles en cuanto a sus coeficientes intelectuales” (¿niños o niñas afros y genios?), “viejos conocidos e infantilizados perennes” (Fanon, 2009, p. 58), “totalizables en sus personalidades”, “no pertenecientes”

(Montaigne, 2018) y/o “poco merecedores de afecto”, que se objetivan en prácticas y relaciones cotidianas como las siguientes de forma consciente e inconsciente.

[...] bueno, ahora que ustedes lo mencionan y nos invitan a visitar nuestras representaciones de los afros (sic), yo tengo que comentar una experiencia que tuve cuando tenía primerito. Yo acostumbraba a recibir de besos en la puerta del salón a todos los niños. Una vez una niña que ya había entrado me preguntó: Profesora, ¿Por qué usted nos recibe a todos de besos menos a Marquitos? Marquitos era el único niño negro que tenía en mi clase. Yo me sorprendí y entonces me di cuenta de que, sí había algo en mí que rechazaba a ese niño negro. Sí es importante que los maestros reflexionemos al respecto. (Minota *et al.*, 2019, p. 53).

En este mismo orden de ideas, de acuerdo a los legados mentales en las sociedades modernas, los niños y niñas afrocolombianas resultan ser, en dignidad, “inilustrables” en textos escolares; también, “innarrables” desde sus subjetividades y experiencias de vida; asimismo, “silenciables” ante sus experiencias de opresión y vulneración de sus derechos étnico-raciales y civiles; igualmente, “sancionables” por sus particularidades culturales en los marcos institucionales incluso; de otro lado, “inexistentes”, porque no existen para las y los otros como niños y niñas desde el ideario del cuidado, protección y afecto, y a veces son confundidos en la existencia para sí, porque se tergiversa su memoria histórica; igualmente, hegemónicamente representados como “*tabula rasa*”, puesto que se estima que no tienen nada que aportar al currículo escolar y que son portadores de la “inferioridad racial”, se les llena de contenido racializado y vaciados de su mismidad, consiente e inconscientemente son “rechazados” en la cotidianidad escolar.

También, son representados como “no deseables” en el plano de la adopción; además, “heteronormatizados e hipersexualizados perennemente”, pues el imaginario del ser niño o niña es percibido como una gran “anormalidad” el ser homosexual o lesbiana y, a la vez, se hipersexualizan a las niñas con estéticas corporales pronunciadas y sobre sus cuerpos “ennegrecidos” se ejerce una mayor violencia, pues son “fuertes”, “agresivas” y “robustas”; “explotables”, ente las violencias sistemáticas y armadas muchas y muchos terminan laborando forzosamente y siendo abusados y explotados sexualmente.

Existen otros aspectos para problematizar de esta “desdicha genealógica” y sus afectaciones en las Niñeces de Gorée: sus cuerpos son “objetos de dominio público y folklorizables”, al ser utilizados como mostrarios del folklore en la escuela o ser constantemente, las niñas, tocadas para “apreciar” su cabello; así mismo, ellos y ellas son

construidos como sujetos “desnombrables” (Fanon, 2009, p. 58; Chanson, 2008; Meneses, 2020b), pierden su individualidad constantemente a ser malnombrados por otras personas como “negros o negras”, desplazando sus nombres brindados por sus familiares y los afectos que este porta, con las implicaciones en los relacionamientos desfavorables y subalternizantes que este hecho comporta en los planos sociales e institucionales además.

En esta misma dirección, son “previsibles” las expectativas de sus futuros aparentemente ya están prestablecidas en el imaginario social y reconocidos sociopolíticamente como sujetos “aplazables”, por tanto sus muertes pueden ser “programadas”. Esto aplica tanto para el Estado como para las organizaciones sociales: en tanto pues no ocupan un lugar central en las agendas ni tampoco son factor de encuentro para miles de agrupaciones, sus posibilidades de muerte o vida pueden ser programadas por exiguos porcentajes de “mejora” en décadas o en las apuestas “para las futuras generaciones” o denuncias sobre lo que ocurre con ellas. Así, la idea de “generación futura” se convierte en una contemplación de la muerte y en momentos de tragedias: epidermoinfanticidios y epidermojuvenicidios, por ejemplo.

Igualmente, se encuentra que estos sujetos y sujetas afro son percibidos como “asesinables o dejados a la suerte de la muerte”; dado que enferman por malnutrición; “mueren” miles por hambre y sed, sin que los estados desarrollen políticas decididas para detener el infanticidio; los niños y niñas reclutados, utilizados o “voluntarios” de comunidades afro, indígenas y campesinos, “mueren” en el patio de su casa o en bombardeos hechos por el propio Estado contra grupos armados (Bácares, 2020; *El Tiempo*, 2019).

Adicionalmente, ellos y ellas son criminalizados por dirigentes del partido de gobierno Centro Democrático en redes sociales (*El Espectador*, 2019). Por ejemplo, el expresidente y senador Álvaro Uribe Vélez ha sugerido en diversas oportunidades en sus redes que estos asesinatos son legítimos al manifestar ante los hechos cosas como: “Si hay unos niños que están en el campamento de un terrorista, ¿qué supone uno?”.

En esta dirección encontramos la declaración ante medios de comunicación del actual ministro de la Defensa Diego Molano, en las cuales llama a estos niños y niñas “máquinas de guerra”, después de que las fuerzas estatales bombardearan un campamento guerrillero, en el cual constaba que había presencia de una docena de menores de edad reclutados o utilizados, ya que estos hechos habían sido denunciados por sus familias (*BBC*, 2021).

Los discursos epidermopaidofóbicos toman mucha fuerza en la cotidianidad. En consecuencia, estas masacres son poco escudriñadas

y analizadas por los medios de comunicación y, adicionalmente, en redes sociales emergen discursos que legitiman los asesinatos de estos niños. Por ejemplo, ante la Masacre de cinco niños afrocolombianos entre 14 y 15 años en Llano Verde, Cali, algunos internautas manifestaron “qué manada de carbón para quemar”, “gas lacrimógeno esterilizante para que no se reproduzcan”, “allá viven todas esas ratas de Cali, era mejor hacer un falso positivo” (Oficina Pares-Pacífico, 2020); en el fratricidio de la guerra se asesinan unos con otros en las comunas, barrios populares y zonas rurales; gran parte de ellos y ellas ingresan a las filas oficiales armadas por falta de oportunidades y garantías de los Derechos Fundamentales según la Constitución y sin planes estratégicos decididos ante los retos sistemáticos de la desigualdad e injusticia social, entre otros.

Es necesario mostrar que, en las tratas, la esclavización y después de las formales aboliciones, en tanto que “piezas”, los niños y niñas eran continuamente *orphaned*, arrancados del lado de sus familias, o a temprana edad convertidos en “máquinas del capitalismo” y también convertidos en “presas” para la caza de animales (De Silva y Somaweeera, 2015). Pero evidentemente, metarrepresentados y metarrepresentadas a partir del régimen metanarrativo de la servidumbre esclavista, el empobrecimiento republicano, la enfermedad y la revictimización por la violencia armada. Claro está, aun en estos contextos de imposibilidad se encuentran disputas por el ejercicio del ser en el cual niños y niñas también responden desde sus suficiencias íntimas. Pero hay mucho por hacer para interrumpir la Vorágine de Gorée en las Niñeces afrocolombianas (Morrison, 1994; Mena, 2009; Mena, 2019).

De otro lado, las mujeres y niñas afrocolombianas viven singularidades ante el drama del racismo y la discriminación racial que generalmente atentan directamente contra sus corporalidades, estéticas y su condición de sexo-género (Mena, 2009; Lozano, 2010). El cuerpo en otros momentos “hipersexualizado y “sexotizado”, deviene objeto del deseo o de la aventura cultural (Meneses, 2014); frecuentemente se escucha a hombres no afro fantaseando con “probar una negra”. Sus cabellos crespos devienen en un “templo de la locura” (Hurtado, 2018).

En la cotidianidad escolar, las niñas son ridiculizadas por docentes y estudiantes al portar su cabello natural al estilo afro, peinados tradicionales o trenzas apoyadas con cabello sintético. Sus cabellos son caracterizados como “malos”, “chontudos”, “rebeldes”, “feos”, en algunos casos hasta en sus propias familias. También, se evidencian otros tratos que evidencian un alto grado de violencia socavan la dignidad humana y la autoestima de las niñas afrocolombianas desde sus primeros años de vida. La situación es clave porque ocurre justamente

en los momentos en los que se está formando su carácter y se desarrollan otras habilidades sociales y cognitivas. Manifiesta una madre que su hija, estudiante de quinto de primaria, “llega triste (a la casa)” porque en la escuela le dicen “morcilla negra”, “negra chicharrona”, “popó de perro”, entre otras cosas.

Referirse a la niñez o las Niñeces de Gorée remite por lo menos a dos universos pocos explorados: el universo íntimo situado, la construcción de la niñez desde la intimidad, en donde el sujeto y la sujeta se construyen desde la cultura propia familiar ampliada y, de otro lado, el universo sitiado, la representación epidermopaidofóbica de la niñez, en la cual se interviene hegemónicamente sobre ella, irrumpiendo con las poéticas estructurantes anteriores violentamente, la fábrica de la niñez. Esta última, una continuidad de la mirada de la plantación de la niñez africana, en breve, “piezas”, “máquinas”, “animalitos”, “salvajes”, “incontrolables”.

Si existe algo que pueda definir lo humano son las capacidades de creación, imaginación y actuación política ante la realidad. Por consiguiente, en la Plantación no es el lugar de niños o niñas el que estaba en juego, sino su lugar de personas. El sistema representacional epidermopaidofóbico alberga diversas dimensiones de la sin-razón humana: la racialización y la declaración desde sí de la inhumanidad de las africanías. En este contexto, surgen otras prácticas de abuso sexual contra las niñas y mujeres, las convierten en cuidadoras, madres de hijos negados, “bastardos”, y/o amamantadora de sus niños y niñas. También, se las convierten desde sí en objeto, pero intenta hacerle sentir, impone su mirada lujuriosa sobre ella y “le enseña” con latigazos, azotes, entre otros, lo que debe hacer y cómo debe comportarse. Asimismo, la “imaginada blanquitud” niega cualquier identidad en estas personas, pero simultáneamente les lincha y construye instituciones para obligar a olvidar o negar sus espiritualidades, sus lenguas, sus culturas y sus filosofías. Igualmente, niega el sentimiento de familia y pertenencia, pero intencionalmente maquina la separación y provoca la ruptura de vínculos familiares, entre muchas otras.

Es necesario precisar que cuando se habla del régimen representacional de la Plantación no se habla solo de estructuras discursivas lingüísticas, se habla a la vez de aparatajes ideológicos, económicos, políticos e institucionales que construyen impositivamente una realidad social en sujetos y sujetas y colectivos concretos. En este sentido, lo representacional como régimen evoca los planos de lo imaginario y discursivo, pero profundiza en las concreciones que este macropoder impone sobre y contra las vidas sujetas, sujetos, familias, comunidades, colectivos, organizaciones, instituciones, naciones, países, regiones continentales, continentes y en el planeta.

En este mismo orden de ideas, la fábrica de la niñez desde la perspectiva de la experiencia de la niñez afrocolombiana es un correlato de la plantación de la niñez, principalmente en su carácter vertical y reproductor de un orden económico de producción que privilegia el mismo sistema que se robusteció a partir del siglo XVI con las invasiones, colonizaciones, tratas y esclavizaciones contra africanas, africanos, americanas, americanos y caribeños en el planeta. El preservar o “cuidar” a la madre gestante esclavizada era pensado como “objeto y animal” de reproducción y el niño o niña, una proyección de la producción económica, renta o capacidad de explotación futura (Hernández, 2018, p. 47). No es nada casual que las naciones que han acumulado las riquezas mediante la puesta en marcha de la MAAFA¹ sean quienes hoy definen los “derechos”, las políticas, prácticas de intervención e investigación planetarias sobre la niñez desde perspectivas noroccidentales o noratlánticas de la infancia del adulto hombre universalizado.

Las características y comportamientos de grupos minúsculos del planeta se han establecido e impuesto como el ideal, lo legítimo y sobre todo universal a naciones destruidas y empobrecidas por los colonialismos; como ya se ha dicho, además, a partir de la mirada deficitaria y vaciada de la niñez. Adicionalmente, tampoco reconocen ante el planeta que los criterios universalizados son transgredidos a causa de las condiciones materiales y simbólicas de desigualdad creadas por los proyectos militares y extractivos del desarrollo capitalista. El macrosistema de desigualdad del progreso neoliberal constituye la principal barrera para el goce pleno de los deberes del adulto, familia y Estado consagrados como “derechos” de los niños y niñas en las Convenciones de Ginebra.

Así, la “producción en serie” de niños y niñas desconoce el sentido categórico de la construcción social, histórica y cultural de la idea de niño y niña. Las Convenciones no obedecen a la realidad histórico-cultural de la experiencia humana y menos da lugar a las perspectivas de vida desde las africanías, los caribes y las américas. Paradójicamente, mientras se debatían y firmaban las primeras versiones de las Convenciones, algunos países apenas salían formalmente de los sistemas esclavistas, coloniales y/o los mantenían en la clandestinidad prácticas de deshumanización de los niños y niñas africanos, afroamericanos y de sus familias.

1. Este vocablo hace referencia a la tragedia humana, el crimen de lesa humanidad que significaron las colonizaciones, tratas, esclavizaciones, desde África, América y el Caribe.

Ahora bien, sí hay una tarea urgente en los países es el cumplimiento de los principios consagrados en las Convenciones, por un lado. Sin embargo, esto implicaría, también, una disrupción con la concepción homogenizante, hegemónica, racista y adultocéntrica las cuales dificultan las construcciones y garantías reales de los derechos del niño y la niña, particularmente las y los racializados. En este orden de ideas, resulta imperioso replantear las Convenciones de los Derechos de los Niños y Niñas y, por qué no, avanzar en la promulgación de una para los niños y niñas racializados en subalternidad y de cara al posicionamiento de su intelectualidad, puesto que es notable que las Convenciones no son situadas y menos recogen esa socio-antropología del niño y la niña, en el sentido en que no es el ideario ni la agencia ni las suficiencias ni las condiciones socioculturales y económicas de estos sujetos y sujetas las que fijan los contenidos.

Al niño y la niña no se les ve en tanto sujetos creativos, interlocutores y creadores de realidad, sino a partir de la mayoría de edad jurídica y/o sociopsicológica que guarda una cercanía más con el adultocentrismo que con la coherencia y la fluidez de los sentimientos y el pensamiento. Entonces, en la adolescencia y luego al iniciar la juventud, las subjetividades, facultades mentales, decisiones sexuales, identidades culturales, estéticas corporales, apuestas políticas y relacionamientos sociales inician a tener una valoración social un poco más real. No obstante, el niño y la niña siguen siendo receptáculos de los deberes del Estado, la familia, la comunidad y los adultos convertidos en “derechos”. ¿Inciden realmente las Niñeces desde sus subjetividades en la comprensión, el acceso y goce de derechos fundamentales como la educación, la salud, la cultura, la paz, la vida, la vivienda, etc?

Las particularidades culturales, lingüísticas y raciales tienen poca resonancia, aún en las perspectivas críticas de la psicología clínica y social abiertas que reconocen en el niño o en la niña un agente un constructor de sentido de realidad, reflexionar y decidir hasta su propia muerte. Lo que necesariamente implica una revisita crítica a los paradigmas en la formación en psicología, psiquiatría, trabajo social, pedagogía, psico-pedagogía, pedagogía infantil, profesiones de la educación, sociología, antropología, entre otras (Colángelo, 2003; Barna, 2012). De manera que estas otras, que no nuevas, lecturas de la niñez o de las Niñeces comportan desafíos epistemológicos, políticos, culturales, económicos, espirituales, axiológicos, lingüísticos y ontológicos para la idea de familia, comunidad, estado, nación y globalización.

En este contexto, es preciso una radical ruptura con la plantación de la niñez y/o la fábrica de la niñez, reproductoras de un modelo económico y político globalizado de la dominación, extracción, miseria humana, consumista y extractivista. Los modelos económicos

prefiguran las familias y los comportamientos respecto a la crianza y educación de los niños y niñas. Por esta razón, la vida de las Niñeces en *geografías periferizadas y/o geografías racializadas* por los monopolizadores del poder, como las zonas mineras, las selvas inhóspitas, las zonas fronterizas y las zonas costeras, paradójicamente por fuera de los valles interandinos, aunque se reinventan y desarrollan otras posibilidades contextuales, presenta múltiples limitaciones en el acceso a la vida, la salud, el agua, las culturas, los idiomas, las educaciones, las artes, la cinematografía, los deportes, etc. Este contexto configura formas de explotación aberrantes: explotación sexual, el abuso sexual, trabajo infantil, utilización militar, militarización de la vida, reclutamiento, “la participación voluntaria” en la guerra, entre otras.

CONCLUSIONES

La categoría Niñeces de la Vorágine de Gorée permite rastrear elementos relevantes de la experiencia histórica de niños y niñas pigmentados en la larga duración. Asimismo, facilita la comprensión del lugar que ellos y ellas ocupan en las sociedades modernas. Sin embargo, el campo es aún fecundo para países como Colombia y gran parte de las Américas y los Caribes. Desentrañar históricamente y revertir los escamoteos de la estructura sistémica racista y sus improntas en la experiencia de vida de las Niñeces debe convertirse en una gran agenda política y académica para los Estados, movimientos sociales, investigadores, comunidades y familias.

Como se ha evidenciado previamente, la pigmentocracia y la epidermopaidofobia han generado profundas heridas en nuestras sociedades, algunos podrían ser catalogados como Crímenes de Estado y requieren de revisiones de las instancias judiciales nacionales e internacionales. El epidermoinfanticidio o el epidermojuenicidio que se vive en regiones como la Pacífica y Atlántica pueden tener un vínculo directo con las representaciones sociales socio-históricamente construidas sobre/contra unos sujetos, sus culturas, sus lenguajes y sus filosofías.

Finalmente, desde la categoría Niñeces de Gorée nos proponemos extirpar “el sentimiento de la inexistencia” (Fanon, 2011) que inculcan las sociedades modernas. Desde la orilla del *ecomagicosentipensar* (Meneses, 2020a), la pedagogía, la medicina, la psicología, la antropología, la historia, la sociología, la pediatría, la neuropsicología, entre otras, tendrían que ser “descosidas”, renovadas en tejidos y vueltas a tejer en aras de ofrecer garantías del *Vivir sabroso* para las infancias y adolescencias de las africanías.

BIBLIOGRAFÍA

- Arboleda Quiñones, Santiago (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Poemia Casa Editorial.
- Bácares, Camilo (2020). Los discursos biologicistas, economicistas y terroristas de la guerra y sus implicancias en los niños, niñas y adolescentes combatientes. Una lectura crítica desde el contexto colombiano. *Revista Estudios Políticos* (58), pp. 112-139.
- Barna, Agustín (2012). Convención Internacional de los Derechos del Niño. Hacia un abordaje desacralizado. *Kairos: Revista de Temas Sociales* (29).
- BBC (11 de marzo 2021). “Máquinas de guerra”: la polémica en Colombia por la justificación del gobierno de un bombardeo a la guerrilla en el que murió al menos una menor. *BBC*. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-56261428>.
- Chanson, Philippe (2008). *La blessure du nom. Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*. Colección Anthropologie Prospective 1. Bruylant-Academia.
- Colángelo, Adelaida (2003). La mirada antropológica sobre la infancia. Reflexiones y perspectivas de abordaje. Mesa: Infancias y juventudes. Pedagogía y formación. *Seminario Internacional La formación docente entre el siglo XIX*, 2003. Disponible en: <https://pedagogiafac.webnode.es/news/la-mirada-antropologica-sobre-la-infancia-reflexiones-y-perspectivas-de-abordaje/>.
- Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139–67. Disponible en: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>.
- De Silva, Anslan y Somaweera, Rachira (2015). Were human babies used as bait in crocodile hunts in colonial Sri Lanka? *Journal of Threatened Taxa*, 7 (1). Disponible en: <http://threatenedtaxa.org/index.php/JoTT/article/view/1790/3121>.
- El Espectador* (23 de noviembre 2019). Si hay unos niños en el campamento de un terrorista, ¿qué supone uno?: Uribe. *El Espectador*. Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/si-hay-unos-ninos-en-el-campamento-de-un-terrorista-que-supone-uno-uribe/>.

- Fanon, Frantz (2009). *Pieles negras, máscaras blancas*. Traducción de Anna Useros Martín. Madrid: Akal.
- Fanon, Frantz (2011). *Frantz Fanon Oeuvres: Peau noire, masques blancs; L'an V de la révolution algérienne; Les damnés de la terre; Pour la révolution africaine*. La Découverte.
- Flores, Georgia y Vázquez, Brenda (2019). Niños afrodescendientes según documentos históricos de los siglos XVII y XVIII en Toluca y Malinalco. En Armando Martínez Moya, Cecilia Rincón Berdugo y Ana Triviño (Eds.). *Sobre la vida de la infancia latinoamericana*. Amaya.
- Hernández, Castriela (2018). Aproximaciones al Sistema de Sexo/ Género en la Nueva Granada en los Siglos XVIII y XIX. En Aurora Vergara y Carmen Cosme (Eds.). *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800*. Cali: Editorial Universidad ICESI.
- Hurtado, María (2018). *El fortalecimiento de las identidades étnicas y de género en adolescentes afrocolombianas de la Institución Educativa Los Andes del municipio de Chigorodó*. Tesis de Maestría. Universidad de Antioquia.
- Lavou, Victorien (2003). *Du « migrant nu » au citoyen différé*. Presses Universitaires de Perpignan.
- Lavou, Victorien (2007). *Outsidering. Liminalité des noir-e-s Amériques-Caraïbes*. Presses Universitaires de Perpignan.
- Leal, Claudia (2007). Recordando a Saturio. Memorias del racismo en el Chocó (Colombia). *Estudios Sociales*, 27, pp. 76-93.
- Lozano, Betty. (2010). Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer. *Estudios Latinoamericanos*, 1 (49), pp. 235-158.
- Masferrer, Cristina (2009). *Familia, Niñez e Identidad social entre los esclavos de origen africano de la ciudad de México, en la primera mitad del siglo XVII*. Tesis para optar al título de Licenciada en Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Mena, María Isabel (2009). *Investigando el racismo y la discriminación racial en la escuela*. Bogotá: AECID, Secretaría de Educación Distrital SED.
- Mena, María Isabel (2019). La Representación Histórica de la Infancia de la Negritud, Estado y Situación del Debate. En Armando Martínez Moya, Cecilia Rincón Berdugo y Ana Triviño

- (Eds.). *Sobre la vida de la infancia latinoamericana*. Amaya, pp. 226- 236.
- Mena, María Isabel (2020a). El lápiz color piel y el sufrimiento racial en la socialización de los infantes de la negritud, *Zero-a-Seis*, 22, (42), pp. 750-769.
- Mena, María Isabel (2020b). El prolongado debate sobre la raza en Colombia. En María Isabel Mena, Yeison Meneses, Antonia Agreda y Castriela Hernández. *Lenguajes incluyentes: Alternativas Democráticas*. USAID y OIM.
- Meneses Copete, Yeison Arcadio (2014). *Representaciones sociales sobre afrodescendientes: La aventura cultural, la violencia sexo-género y luchas multidimensionales*. Editorial Académica Española.
- Meneses Copete, Yeison Arcadio (2020a). *El río sigue siendo el río. Infancia y resiliencias interseccionales: Des/obligamientos en el departamento del Chocó, 1991-2020*. Tesis Doctoral. Universidad de Perpignan.
- Meneses Copete, Yeison Arcadio (2020b). Nombrar las africanías de Colombia desde las suficiencias. En María Isabel Mena, Yeison Meneses, Antonia Agreda y Castriela Hernández. *Lenguajes incluyentes: Alternativas Democráticas*. USAID y OIM.
- Meneses Copete, Yeison Arcadio (2021). Niñeces de Gorée y de la plantación: crianza y relaciones raciales en el Chocó, Colombia. *Zero-a-Seis*, 22, (42), pp. 1008-1033.
- Minotta, Carlos *et al.* (2019). *Etnoeducación y CEA. Texto para maestras y maestros, grados 3ro, 4to y 5to de primaria. Herramienta Pedagógica Basada en la Malla Curricular de Etnoeducación y Cátedra de Estudios Afrocolombianos para el Departamento de Antioquia*. Gobernación de Antioquia-Gerencia Afrodescendiente.
- Montaigne, Tania (2018). *L'assignation : Les noirs n'existent pas*. Grasset.
- Morrison, Toni (1994). *L'oeil le plus bleu*. Traducido por Jean Guiloineau. Christian Bourgois Éditeur.
- Oficina Pares-Pacífico (2020). *Masacre de Llano Verde: racismo y segregación en Cali*. Fundación Paz y Reconciliación. Disponible en: <https://pares.com.co/2020/08/14/masacre-de-llano-verde-racismo-y-segregacion-en-cali/>
- Sputnik Mundo* (10 de marzo 2021). Máquinas de guerra: escándalo en Colombia por menores muertos en operativo militar.

Disponible en: <https://mundo.sputniknews.com/20210310/maquinas-de-guerra-escandalo-en-colombia-por-menores-muertos-en-operativo-militar-1109738244.html>.

Viveros, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* (52), pp. 1-17.

Unidad Investigativa (10 de noviembre 2019). Secretos del bombardeo que mató a 8 niños y cobró la cabeza de Botero. *El Tiempo*. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/unidad-investigativa/asi-fue-el-bombardeo-en-el-que-murieron-8-ninos-en-caqueta-432146>.

Woodson, Carter Godwin (1990). *The miseducation of the Negro*. Africa World Press.

SECCIÓN II.
PANDEMIAS RACIALIZADAS
Y FEMINIZADAS

PANDEMIA RACIALIZADA

Miradas sobre una cartografía social antirracista

Rosa Campoalegre Septien

INTRODUCCIÓN

Durante el año 2020 y hasta hoy, la COVID-19 azota al mundo. Sin embargo, más allá de ser una emergencia sanitaria, constituye una crisis pandémica global racializada, que se afianza y al unísono reproduce el racismo estructural sistémico. En torno a ella, surge el proyecto regional “Pandemia Racializada”, a cargo del Grupo de Trabajo (GT) “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Es un proyecto orientado hacia la producción y difusión de conocimiento contrahegemónico, con énfasis en el pensamiento y la acción política, marcado por la solidaridad afrodiaspórica-cimarrona y la denuncia militante. Se han unido a este esfuerzo otras instituciones académicas y de la sociedad civil como la Cátedra Nelson Mandela (Cuba), la Red Carioca de Etnoeducadoras Negras (Brasil), la Asociación de investigadores negros de América Latina y el Caribe (AINALC) y el Programa Sur-Sur (CLACSO).

Como resultado de este proyecto surge la serie “La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología” (Campoalegre, 2020), publicada en el boletín “Ancestralidad, Antirracismo y Actualidades” de la colección Grupos de trabajo, con el sello editorial CLACSO. Sus objetivos fueron:

- De/construir la información hegemónica sobre la COVID-19, desde el campo de estudios y de la acción política afrodescendientes.
- Visibilizar los efectos de la pandemia en los pueblos afrodescendientes de las Américas y los procesos de insurgencia de las negritudes ante ella.

El propósito de este texto es sistematizar brevemente esa experiencia académica y de acción política, a fin de colocar a debate sus aportaciones. En el desarrollo son planteadas dos líneas fundamentales de discusión. La primera recorre la serie la “Pandemia Racializada” destacando en qué radica su sentido contrahegemónico. La segunda valora sus aportes y cuáles son sus rasgos distintivos, enfatizando en el desafío de repensar el Decenio al rescatar Durban.¹

PANDEMIAS: “CASA ADENTRO”

En diálogo con Juan García, referente del pensamiento y las luchas del pueblo afroecuatoriano, se emplea el término “Casa adentro” (García, S./F.), a fin de recorrer el camino transitado, como paso previo para examinar los contenidos tratados y las contribuciones del proyecto regional en estudio, concretado en la serie temática ““Pandemia Racializada””: debates desde las afroespistemologías”.

Con el empleo del término “debates”, la intención fue destacar el posicionamiento antirracista ante la pandemia COVID-19 y significar que este se encuentra en construcción con el punto de vista de las afrodescendencias. Tal postura se define en que la pandemia no es en modo alguno neutral, sino que es racializada, feminizada y en plural.

Es racializada y feminizada, en correspondencia con la matriz de desigualdad donde raza, género, clase, generación y territorios constituyen el núcleo duro de la exclusión en América Latina y el Caribe. Y ello no podía cambiar durante la COVID-19.

El análisis comparado realizado muestra que en todos los países estudiados recaen con más fuerza los impactos de la crisis en los pueblos afrodescendientes y, especialmente, en las mujeres afros a escala macro y micro social. Y ello se aprecia a contrapelo de la invisibilidad, que impide saber con certeza la magnitud de este impacto, lo que alza otra barrera para construir políticas públicas que reviertan la situación imperante.

1. Se refiere a Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Disponible en: http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/afrodescendientes_instrumentos_internacionales_Declaracion_Programa_Accion_Durban.pdf.

Es una pandemia en plural porque está antecedida y se refuerza por la deuda social que caracteriza a América Latina y el Caribe. Al respecto, las autoras Anny Ocoró Loango y Airlin Pérez Carrascal defienden esta tesis en nuestra serie:

América Latina continúa siendo la región más desigual del mundo (PNUD, 2019) y esto tiene implicancias en el impacto de la pandemia, sobre todo en los/as que menos tienen. No será fácil hacerle frente a esta coyuntura en países con un orden social desigual, en los que buena parte de la población se encuentra bajo la línea de pobreza y sobrevive con lo que obtiene día a día. (2020, p. 3).

Aquí junto al resultado interesa destacar el cómo y con quiénes este ha sido logrado. En tal sentido, definen esta cartografía las voces de afrodescendientes, en calidad de autoras y autores (Anexo 1 de este artículo). La metodología utilizada se fundamenta en el estudio de caso, combinado con el análisis documental y comparado, desde la perspectiva decolonial, afroepistémica e interseccional. Esta metodología fue fundamentada en la visión de América Latina, que acuñó la destacada antropóloga afrofeminista brasilera Lélia González y que: “[...] incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación, y creación de nuevas formas) [...] que identifica, una Diáspora, una experiencia común que exige ser debidamente conocida, y cuidadosamente investigada [...]” (1988, pp. 76-77).

Tiene como eje estructurador la categoría Necropolítica y los ejes temáticos del Decenio –reconocimiento, justicia y desarrollo (ONU, 2013)–, unido al enfoque decolonial afrocentrado de la capacidad de agencia del movimiento afrodescendiente. Se asume la Necropolítica como el poder de la muerte, que trasfigura la soberanía: “la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos” (Mbembe, 2018, p. 5).

Para el estudio de caso, se adoptó una ruta que parte del posicionamiento antirracista como base del diagnóstico de la situación en uno o varios de estos contextos: nacional, regional o global, hasta la denuncia propositiva, creando capacidades y oportunidades para la lucha antirracista. La Figura 1 ilustra este camino:

Figura 1: Ruta metodológica asumida



Fuente: diseño del Proyecto Regional “Pandemia Racializada” (2020).

Esta ruta fue de/construyéndose progresiva y colectivamente, en la medida en que avanzaba el proyecto, en nuevos contextos nacionales y de evolución de la pandemia, incidentes en la diversificación de las temáticas y el crecimiento del colectivo de autoras y autores.

EN TORNO AL CONTENIDO: DEBATES Y ALTERNATIVAS

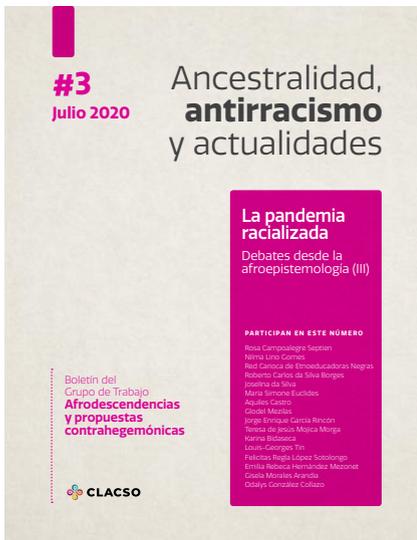
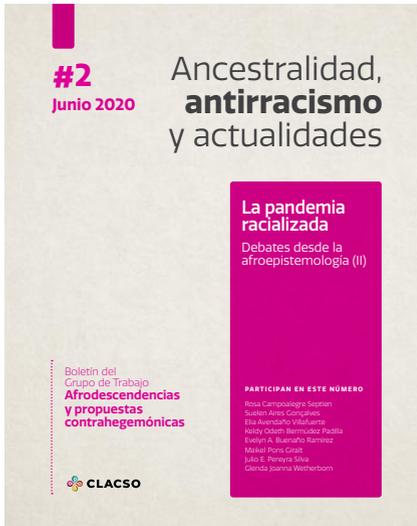
El contenido de la serie está estructurada en tres números y es construida en clave intergeneracional como expresión de continuidad, renovación y alianzas estratégicas. Cada uno de ellos responde a un momento determinado de la pandemia y de la conformación del colectivo de autoras y autores de la serie. Es significativo que este colectivo fue creciendo desde un número inicial de seis personas hasta prácticamente triplicarlo (Anexo 1 de este artículo). Ello da cuenta de la capacidad de convocatoria lograda y de pertinencia social del tema en cuestión.



El primer número se distingue por las contribuciones de personas fundadoras de nuestro GT CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas” y por realizarse en un momento en que la COVID-19 no había desplegado aún toda su fuerza sobre América Latina y el Caribe.

Constituye el boletín con el menor número de autores y autoras, quienes devinieron en el grupo gestor para el desarrollo y sostenimiento de este proyecto.

Sin embargo, el segundo número de esta serie tiene lugar en el momento en que ya América Latina y el Caribe constituyen el



epicentro mundial de la pandemia. También, cabe recordar que por aquellos días se había producido el vil asesinato de George Floyd en Estados Unidos. Su “No puedo respirar” marcó una nueva etapa de ampliación de esta serie.

Todos los textos presentados corresponden a estudiantes, en su mayoría jóvenes que habían culminado las Escuelas Internacionales de posgrado CLACSO “Más allá del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes”,² que coordina el GT. Prosigue así la senda de acceso abierto al conocimiento para la transformación, basado en las prácticas pedagógicas decoloniales y cimarronas.

En el tercer volumen se unen ambos grupos en la búsqueda de diálogos productivos rumbo a las alternativas transformadoras, en tanto crecen exponencialmente los impactos de la pandemia. Este es el boletín con mayor participación de autoras y autores, lo que condiciona la diversificación de las temáticas abordados. Se realiza en el contexto de la conmemoración del Natalicio de Nelson Mandela, logrando el diálogo con África.

Constituye un elemento novedoso de este número de la serie, que sobresale en el plano cualitativo, la inclusión del Estado de la Diáspora Africana [SOAD], a través del texto presentado por el Primer Ministro Louis-Georges Tin, como expresión del continuado reencuentro de África y las Américas que toma

2. Desde el 2017 y hasta el 2019 se realizaron tres ediciones de estas escuelas con sede presencial en La Habana, Cuba.

cuerpo en su diáspora, bajo de principio del fortalecimiento de África por su diáspora y viceversa.

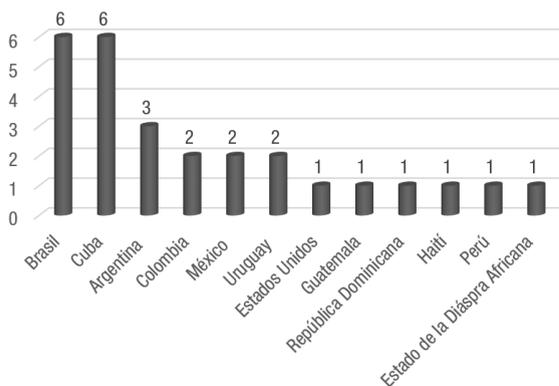
La mirada a África es vital. En este sentido, compartimos el criterio de Santiago Arboleda al prologar esa guía indispensable e inspiradora, que constituye “La rebelión de los genes”, de Manuel Zapata Oliveira:

La comprensión de África y su diáspora es central en este proceso, por la solidaridad necesaria contra el colonialismo, a partir de la valoración de su tradición libertaria durante todo el periodo colonial a través de palenques, kilombos, cumbes y demás formas organizativas abiertas y encubiertas; patentada, además, en los movimientos transnacionales cosmopolitas desalienadores, a lo largo del siglo XX, con diversas continuidades en el siglo XXI. Especialmente el panafricanismo, la negritud y lo que podemos denominar, el panafroamericanismo, articulado en los tres Congresos de la Cultura Negra de las Américas. (Arboleda, 2020, p. 3).

La serie agrupa 27 textos con la participación de 28 autores y autoras que aportan una cartografía social acerca de los impactos de la COVID-19 en 11 países de las Américas: Argentina, Brasil, Colombia, Cuba, Estados Unidos, Haití, Honduras, México, Perú, República Dominicana y Uruguay.

En el plano espacial se logra una mirada que atraviesa a las Américas desde el norte con Estados Unidos, hasta el Cono Sur con Brasil, Argentina y Uruguay. Recorre el Caribe, a través de Cuba, Haití y República Dominicana, junto a Centroamérica con la pupila puesta en Guatemala y Honduras. Transciende a Colombia, México y Perú (Gráfico 2).

Gráfico 2: Países/cantidad de artículos



Fuente: Elaboración de la autora, a partir de la serie

Atendiendo al número de artículos publicados sobresalen los países de mayor población, población afrodescendiente: Brasil (50,9%) y Cuba (35,9%), según reporta la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2020).

Todos los números de la serie inician con el análisis por Brasil. Confluyen por razones derivadas del papel en el proyecto histórico de lucha antirracista regional y porque este país llegó a ser el epicentro de la pandemia en América Latina y el Caribe, tanto por el número de casos confirmados como por el de fallecidos, ubicándose entre los cinco países de mayor impacto de la pandemia COVID-19 en el mundo (Tabla 1).

Tabla 1: Países de mayor impacto de la Pandemia a nivel mundial (hasta el 20/4/2021)

N°	Según número de casos confirmados		Según número de fallecimientos	
	País	Casos	País	fallecidos
1	Estados Unidos	32494349	Estados Unidos	581795
2	India	15609004	Brasil	375049
3	Brasil	13977713	México	212466
4	Francia	5296222	India	182570
5	Rusia	4718854	Reino Unido	121307

Fuente: Elaboración propia de la autora a partir de: www.worldometers.info/coronavirus/

También, la atención fue centrada en Brasil debido a su peso en el campo de estudios afrodescendientes y porque allí se despliega la más descarnada gestión de la pandemia sustentada en la Necropolítica. Al unísono, ese país demuestra cómo emergen innovadoras estrategias de afrontamiento por parte del movimiento afrodescendiente, que esta serie pudo constatar y visibilizar. En consecuencia, a Brasil se le dedican más del 20 % del contenido de la serie 6 (23%), a partir de las reflexiones de la profesora emérita afrobrasileña Nilma Lino Gomes sobre la cuestión racial y el nuevo coronavirus, al cuestionarse:

¿Qué significa luchar contra el nuevo coronavirus desde una perspectiva antirracista y democrática?

Combatir la crisis del nuevo coronavirus, desde una perspectiva antirracista, es estar luchando contra el racismo, el cinismo social, el capitalismo, el neoliberalismo y las necropolíticas. Es manifestar de manera contundente que exigimos una devolución de normalidad democrática y del Estado Democrático y de Derecho en este país (2020, p. 19).

De esta forma, Nilma marca el camino de la resistencia. Y tras ese camino se aportan textos de denuncia al racismo y de homenaje a nuestro legado ancestral y al liderazgo político afrodescendiente.

Cuba resulta el segundo país, en cuanto número de autores y artículos presentados y en este comportamiento inciden dos razones básicas:

- El peso de las personas afrodescendiente en el país.
- El modelo de gestión de la crisis basada en la universalidad de las políticas públicas aplicadas, la innovación, la articulación entre las ciencias y la toma de decisiones. Esta articulación ha posibilitado, en determinada medida, atenuar los impactos letales de la crisis.³

Paralelamente, destaca la atención a otros dos países: México y Colombia. En el primero, el desarrollo de la pandemia fue sumamente letal, al punto de ubicarse en tercer lugar entre los tres primeros países por el número de fallecidos a nivel mundial. Sobre el tema en la serie son expuestas las miradas afrofeministas en pandemia de las autoras Teresa de Jesús Mojica Morga y Elia Avendaño Villafuerte; ambas analizan la situación de los pueblos afromexicanos en la difícil coyuntura.

Equidistante en Colombia, la muerte pandémica se ve catalizada por las hondas heridas del conflicto armado. Así lo explica Jorge Enrique García Rincón en su texto “Pandemia, conflicto y racismo en el pacífico ¿Determinismo cultural o determinismos racial?”, que integra esta serie:

La otra gran pandemia del Pacífico es el conflicto armado interno con todas sus variables de tipo económico, ambiental, cultural, político y social. Más allá del confinamiento de muchos pueblos negros e indígenas del Chocó, la desaparición forzada, los homicidios, la muerte de los líderes sociales, y las violencias sexuales contra las mujeres que son más notorios en Tumaco y Buenaventura. Existen tres fenómenos que transversalizan el territorio: la minería ilegal, la destrucción y explotación del entorno natural y las disputas territoriales por las rutas del narcotráfico. Estos flagelos son combustibles permanentes de la guerra.

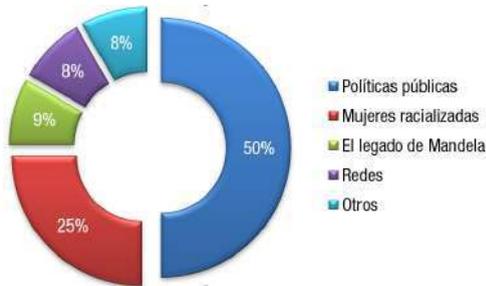
Pensando en las suficiencias creativas de la gente del Pacífico, el COVID-19 no llegará a tener en cien años los muertos que el conflicto armado ha puesto en solo 20 años. (2020, p. 88).

3. Recientemente Cuba ha logrado producir y certificar las dos primeras vacunas contra la COVID en la Región: “Abdala” y “Soberana 02”, en condiciones del reforzamiento del bloqueo.

Las temáticas abordadas examinan aspectos claves de la lucha contra el racismo tales como:

- Las políticas públicas.
- Las mujeres racializadas, su situación y sus luchas.
- Las violencias, especialmente las de género y la brutalidad policial con perfilamiento racial.
- El Cinema negro, como texto, memoria y estrategia de lucha.
- La Etnoeducación y las perspectivas de la lucha antirracista.
- Los cuidados, sus tensiones y el papel asignado socialmente a las mujeres negras.
- El drama migratorio y creciente que refuerza los impactos pandémicos.
- El trabajo en redes en calidad de espacio alternativo, insurgente y componente medular de la agenda antirracista que promueve el movimiento afrodescendiente.
- El legado de Nelson Mandela, en el 102° aniversario de su natalicio. (Gráfico 2)

Gráfico 2:Temas principales



Fuente: Elaboración de la autora sobre la base de la serie "Pandemia Racializada" (2020)

Estas temáticas se entrecruzan, en el discurso de las autoras y los autoras, pero deviene transversal el análisis de las políticas públicas con enfoque propositivo. En esta dirección, es clave la Etnoeducación, debido a su capacidad de orientar acciones en y hacia un futuro pos-pandémico. Al respecto, Maikel Pons Giralt, señala:

Habrà que tener en cuenta aspectos como los siguientes: ¿Cuáles políticas, micropolíticas educativas, de afirmación racial, antirracismo, de interculturalidad y equidad en ese contexto? ¿Cómo el diseño e implementación

de esas agendas públicas e institucionales de educación atenderá las asimetrías que genera la intersección de raza, clase, género, origen étnico, territorial y/o nacional estructuradas, estructurales y estructurantes de desigualdad e inequidad con foco en los niños, adolescentes y jóvenes negros/negras, indígenas y migrantes? (2020, pp. 54-55).

¿QUÉ DISTINGUE A LA SERIE “PANDEMIA RACIALIZADA”?

Este interrogante es clave para demostrar la significación de la serie, atendiendo a sus peculiares rasgos tales como:

- Pluralidad y predominio de las voces desde las afrodescendencias, que presentan casi la totalidad de los artículos. Ello sucede a contrapelo del racismo epistémico que anida en los medios académicos, culturales y políticos. Se logra garantizar la diversidad creciente de países y de lugares de enunciación afrodiaspórica, asentados en la articulación entre las academias y el movimiento afrodescendiente.
- Las pedagogías cimarronas como un eje estructurante del desarrollo del movimiento afrodescendiente, a partir de un enfoque intergeneracional que ha conformado una comunidad de aprendizaje militante entre docentes y estudiantes al calor del Programa de formación, investigación y acción política “Más allá del Decenio”. Ello se fundamenta en los principios de pleno acceso, con y de calidad, al conocimiento. De esta forma contribuye a romper el mito discriminatorio de los “saberes”,⁴ ligados a las luchas cotidianas en escenarios “no académicos”.
- De/construcción de las visiones, mitos y modos de afrontamiento de la pandemia, unido a la demostración de cómo se verifica la reconfiguración del racismo en ella. En este sentido, es muy ilustradora la denuncia basada en el mapa del genocidio negro en Estados Unidos. Resulta relevante en este sentido el análisis de: “La brutalidad policial continúa cobrando la vida de personas negras”, conducido por la autora Glenda Joanna Wetherborn (2020), en el segundo número de esta serie.
- El liderazgo afrofeminista en el sostenimiento del proceso, así como en el marcaje de nuevas tendencias. Del total de autores y autoras, la coordinación de la serie y 15 artículos, expresan

4. Las comillas reflejan el distanciamiento de la autora con este término.

el liderazgo afrofeminista en ámbitos académicos, comunitarios-políticos o ambos.

- La tendencia resultante del análisis comparado es el crecimiento del liderazgo de las mujeres negras y su decisivo papel en la reconfiguración del *Ethos* comunitario y otras formas de lucha, tal como enfatiza Claudia Miranda (2020).

En cada número se dedica una sección a la situación de estas mujeres, el énfasis se visualiza en Brasil, Colombia, Cuba, Uruguay, México y Perú. Se produce un giro a temas emergentes como los cuidados e incluso su tensión con el trabajo doméstico y el encuentro con prácticas preventivas y curativas ancestrales. Se demuestra que en pandemia, junto al trabajo informal el trabajo doméstico y de cuidados, es una de las razones que explican por qué una parte considerable de las mujeres afrodescendientes no pueden quedarse en casa. Al no poder hacerlo se les criminaliza, alentando “el miedo a las negritudes”.

Como colofón se alza el fortalecimiento y replanteamiento del trabajo en redes, que es uno de los espacios principales de lucha, con amplias potencialidades para la visibilización de la agenda antirracista que coloca el movimiento afrodescendiente y sus aliados, así como la promoción de nuevos liderazgos y tácticas de lucha. Claudia Miranda, Lourdes Adriana, Martínez Betervide, Carlos Álvares Nazareno y Julio Pereira Silva, con sus “Redes de Exú” (2020), dan cuenta de ello en esta serie, proponiendo futuros pospandémicos, es decir, construyendo lo que hemos denominado horizontes de luchas afrodiapóricas:

Pensar en una Pedagogía de Exú es pensar en sus redes extendidas por doquier, es establecer la capacidad de intercambiar para crecer. Establecer desde diferentes puntos un centro [...]. Hacer nuestro ebó⁵ desde los diferentes espacios del conocimiento que abordemos.

Tras las redes de Exú en noviembre del año 2020, mes de la conciencia negra, estos resultados dieron vida al Seminario Virtual Intensivo “Pandemias Racializadas”, que nuestro GT CLACSO desarrolló como parte del espacio de formación virtual del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. El objetivo general del seminario fue construir colectivamente un espacio de reflexión y acción para el afrontamiento del contexto pos/pandemia desde el punto de vista de las afrodescendencias.

Los aportes de esta serie son colocados como parte del imperativo de acelerar y replantear el Decenio Internacional de los Pueblos

5. Dentro de algunas religiones de matriz africana, ofrenda propiciatoria.

Afrodescendientes, que muy poco ha avanzado en el cumplimiento de sus metas : Reconocimiento, Justicia y Desarrollo. Un retroceso histórico de conquistas sociales está dejando la Pandemia que crece con respecto a etapas precedentes (CEPAL, 2017, 2018,2020; ONU MUJERES, 2020; Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, 2021). Tales estas metas tienen que atemperarse.

Entonces, ya no se trata solo de rebasar estratégicamente el Decenio como hemos venido afirmando, desde el 2017.⁶ Tampoco el problema se agota con acelerarlo, sino que lo decisivo es repensarlo, de/ construirlo, rescatando el Programa y el Plan de Acción de Durban –Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia– y proyectarlo en un contexto pospandémico (Campoalegre, 2021).

A MODO DE CIERRE PRELIMINAR: PENSANDO EN EL REENCUENTRO

A partir de las voces afrodescendientes, desde las academias y el activismo, esta serie aporta una cartografía social sobre los impactos de la COVID-19 mediante el estudio de 11 países, especialmente de aquellos en el epicentro de la pandemia, destacando Brasil. Nótese la diversidad de contextos que abarcó el proyecto.

La serie temática “Pandemia Racializada” tiene la audacia académica y política de estudiar tempranamente y generar un contra/ discurso sobre un proceso global inédito. Las categorías de análisis para la obtención, procesamiento e interpretación y devolución de la información fueron “pandemias racializadas” y “necropolítica”.

Las políticas públicas constituyeron un tema omnipresente que tiene un efecto transversal en la serie, mientras que el segundo tema más tratado fue el de las mujeres racializadas. La serie no logra un diagnóstico en forma de cartografía de la crisis pandémica, sino que tiene el mérito de movilizar, denunciar y construir propuestas contra-hegemónicas, afrocentradas.

BIBLIOGRAFÍA

Arboleda, Santiago (2020). Prólogo. *La Rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Universidad Andina Simón Bolívar. En prensa.

Bernd, Reiter (2020). COVID-19 y raza en los Estados Unidos. En Rosa Campoalegre (Coord.). *La “Pandemia Racializada”*.

6. Para profundizar en esta tesis véase el capítulo de la autora titulado “Más allá del Decenio del Internacional de los Pueblos Afrodescendientes” (2017).

- Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (1), pp. 45-51. Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-1-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-ii/>.
- Campoalegre, Rosa (2017). Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes. En Rosa Campoalegre y Karina Bidaseca (Eds.). (2017). *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 27-42.
- Campoalegre, Rosa (Coord.) (2020). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (1). Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-1-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-ii/>.
- Campoalegre, Rosa (2020). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (2). Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-2-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-ii/>.
- Campoalegre, Rosa (2020). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (3). Disponible en: https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2020/07/V2_Ancestralidad_antirracismo_actualidades_N3.pdf.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2017). *Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos*. LC/TS.2017/121. Santiago: CEPAL.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de igualdad*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL]/ Fondo de Población de las Naciones Unidas [UNFPA]. *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión*. Santiago de Chile: CEPAL/UNFPA.
- García, Juan (S./F.). *La tradición oral: una herramienta para la etnoeducación. Una propuesta de las comunidades de origen afroamericano para aprender casa adentro*. Esmeraldas: FEDOCA.
- García Rincón, Jorge Enrique (2020). Pandemia, conflicto y racismo en el Pacífico: ¿Determinismo cultural o determinismo

- racial? En Rosa Campoalegre (Coord.). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (3), pp. 81-92. Disponible en: https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2020/07/V2_Ancestralidad_antirracismo_actualidades_N3.pdf
- Gomes Lino, Nilma (2020) A questão racial e o novo coronavírus no Brasil. En Rosa Campoalegre (Coord.). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (3), pp. 10-26. Disponible en: https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2020/07/V2_Ancestralidad_antirracismo_actualidades_N3.pdf.
- González Lélia (1988) A categoria politico- cultural de Amefricanidade. *Tempo Brasileiro* (92/93), pp. 69-82.
- Miranda, Claudia (2020). Poblaciones afrobrasileñas y COVID. Ethos comunitario y otras formas de lucha Brasil. En Rosa Campoalegre (Coord.). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (1), pp. 15-21. Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-1-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-ii/>.
- Pereyra Silva, Julio (2020). En las redes de Exú. En Rosa Campoalegre (Coord.). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (3), pp. 61-77. Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-2-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-ii/>.
- Pons Giralt, Maikel (2020). “Pandemia Racializada” y educación: apuntes de resistencias y re-existencias. En Rosa Campoalegre (Coord.). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (2). Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-2-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-ii/>.
- Ocoró, Anny y Pérez, Airlin (2020). La doble emergencia de las poblaciones afrodescendientes ante la crisis del COVID-19. Una lectura en perspectiva interseccional. En Rosa Campoalegre (Coord.). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la

Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (1), pp. 22-28. Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-1-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-ii/>.

ONU MUJERES (2020). *La Pandemia en la sombra: violencia contra las mujeres durante el confinamiento*. Disponible en: <https://www.unwomen.org/es/news/in-focus/in-focus-gender-equality-in-covid-19-response/violence-against-women-during-covid-19?>

Organización de Naciones Unidas (2002). *Declaración y Programa de Acción de Durban Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*. Disponible en: http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/afrodescendientes_instrumentos_internacionales_Declaracion_Programa_Accion_Durban.pdf.

Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (2021). *Declaratoria de Playa Blanca. Primer encuentro de Mujeres Afrolatinoamericanas-Feminismo Negro*. En el marco del Decenio para los afrodescendientes. Lívingsnton, Guatemala.

Wetherborn, Glenda Joanna (2020). La brutalidad policial continúa cobrando la vida de personas negras. En Rosa Campoalegre (Coord.). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (2), pp. 78-90. Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-2-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-ii/>.

ANEXO 1: RELACIÓN DE AUTORES Y ARTÍCULOS DE LA SERIE

Nº	Título	Autoría	País
Boletín I			
1	COVID-19 Apuntes para un posicionamiento antirracista	Rosa Campoalegre Septien	Cuba
2	Poblaciones afrobrasileñas y COVID- Ethos comunitario y otras formas de lucha Brasil	Claudia Miranda	Brasil
3	La doble emergencia de las poblaciones afrodescendientes ante la crisis del COVID-19 Una lectura en perspectiva interseccional	Anny Ocoró Loango Airlin Pérez Carrascal	Colombia
4	El racismo del COVID-19	Carlos Álvarez Nazareno	Argentina

5	COVID-19. Situación de las mujeres afrodescendientes en Uruguay	Lourdes Adriana Martínez Betervide	Uruguay
6	COVID-19 y raza en los Estados Unidos	Bernd Reiter	Estados Unidos
Boletín II			
7	La "Pandemia Racializada": siguiendo un debate crucial	Rosa Campoalegre Septien	Cuba
8	COVID -19 y el pueblo negro en el Brasil	Suelen Aires Gonçalves	Brasil
9	La situación de los pueblos afromexicanos ante la Pandemia	Elia Avendaño Villafuerte	México
10	La comunidad garífuna en Honduras ante el COVI-19	Keldy Odeth Bermúdez Padilla	Honduras
11	La(s) mujer(es) y la Pandemia: Ausencias imaginadas y realizaciones situadas del género, la clase y la raza frente a Covid-19	Evelyn A. Buenaño Ramírez	Perú
12	"Pandemia Racializada" y educación: apuntes de resistencias y re-existencias	Maikel Pons Giralt	Cuba
13	En las redes de Exú	Julio Pereyra Silva	Uruguay
14	La brutalidad policial continúa cobrando la vida de personas negras	Glenda Joanna Wetherborn	Guatemala
Boletín III			
15	Presentación. Con Mandela y ante los desafíos globales pospandemia	Rosa Campoalegre Septien	Cuba
16	A questão racial e o novo coronavírus no Brasil	Nilma Lino Gomes	Brasil
17	Red Carioca de Etnoeducadoras NegrasRedes etnoeducadoras y otras educaciones frente a la crisis global	Claudia Miranda	Brasil
18	Cinema Negro, o novo coronavírus e a "Pandemia Racializada"	Roberto Carlos da Silva Borges	Brasil
19	A casa grande e o COVID-19: a trabalhadora doméstica no país da democracia racial	Joselina da Silva Maria Simone Euclides	Brasil
20	Entre Pandemia, pobreza y privatización	Aquiles Castro	República Dominicana
21	Pandemia, conflicto y racismo en el Pacífico: ¿Determinismo cultural o determinismo racial?	Jorge Enrique García Rincón	Colombia

22	COVID-19, entre el retorno del Estado y el eclipse del capital	Glodel Mezilas	Haití
23	Afromexicanos, COVID-19 y el legado de Nelson Mandela	Teresa de Jesús Mojica Morgia	México
24	La casa, el mundo. Políticas feministas antirracistas y comunidades de cuidado en tiempos de Pandemia	Karina Bidaseca	Argentina
25	El Estado de la Diáspora Africana	Louis- Georges Tin	Estado de la Diáspora Africana
26	Cátedra Nelson Mandela: ¿Por qué y cómo? Apuntes para re/conocernos	Rosa Campoalegre Septien	Cuba
27	Cinco reflexiones que invitan a conocer la vida y obra de Nelson Mandela	Emilia R. Hernández Mezonet Felicitas R. López Sotolongo Odalys González Collazo Gisela Morales Arandía	Cuba

A EXPERIÊNCIA EDUCACIONAL E LABORAL DE MULHERES BRASILEIRAS NA PANDEMIA DE COVID-19, SEGUNDO RAÇA/COR

Jackeline Romio

INTRODUÇÃO

Desde janeiro de 2020, a população global sofre com um desafio epidemiológico, de saúde e socioeconômico com o surgimento do vírus COVID-19, com paralelos apenas com a gripe espanhola de 1918. No mesmo mês, a Organização Mundial da Saúde (OMS) já havia declarado que o surgimento da doença constituía uma emergência de saúde pública de importância internacional. Em meados de março de 2020, a COVID-19 foi caracterizada pela OMS como uma pandemia, época em que a doença já se encontrava na América Latina e Caribe com mortalidade vigorosa e elevada, em termos relativos, apresentando um meio de transmissão comunitária, já se passou um ano da pandemia e o quadro continua alarmante.

O desenvolvimento da vacina só se tornou realidade no final de 2020, e sua aplicação está seguindo a passos vagarosos devido a uma combinação de fatores relacionados à ingerência do governo brasileiro frente a tomada de decisões para conter o vírus, a pobreza, o racismo e sexismo estrutural e as desigualdades nas condições de vida dos e das cidadãs brasileiras que dado o quadro de desamparo arcar individualmente com os prejuízos da pandemia.

As opções de contenção ao vírus, além da vacina, seguem sendo o isolamento social e afastamento de aglomerações, medida que exige muito mais das mulheres que além do isolamento, também sofrem

com o desemprego, a invisibilidade do trabalho e da violência doméstica. Essa situação é ainda mais agravada devido às barreiras raciais, acentuando para as mulheres negras as dificuldades em permanecer tanto no mercado de trabalho quanto na condição de estudantes, e a falta de apoio para a sobrecarga de serviços de cuidar.

Neste artigo se discute, a partir de informações sócio-demográficas obtidas através da Pesquisa Nacional por Amostras Domiciliares (PNAD), evidências que possam ajudar a compreender que condições sociais existem (ou preexistem) para a permanência no mercado de trabalho e ensino superior por sexo e raça/cor. É importante destacar que a literatura sobre as transformações do ensino brasileiro nas últimas décadas apontam para uma mudança social com a expansão do ensino, fruto das políticas públicas de universalização do ensino médio e de ações afirmativas para jovens vindos do ensino médio da rede pública e de origem negra e indígena para o ingresso na universidade.

O nível de educação e o acesso ao mercado de trabalho formal tem forte correlação estando reservado aos mais escolarizados os melhores postos de trabalho e renda, porém mediado pelo racismo que segura mesmo os mais escolarizados em condições mais precárias de trabalho e possibilidades de ganhos, ou proteção, como veremos com os dados gerais da educação e trabalho levantados pela PNAD-Covid (2020).

Para Rosenberg (2006), existe uma seletividade do sistema educacional brasileiro que pode ser entendido como um processo de desigualdade educacional entre negros e brancos explicado pela relação entre a persistência do racismo e sua herança no passado escravista, visto que a educação foi um direito interdito aos escravizados e negros livres que não puderam frequentar a escola o que acarretou em uma desvantagem histórica a seus descendentes mesmo após a Abolição (Rosenberg, 2006, p. 5).

No Brasil, a média de anos de ensino no início dos anos 2000 era de 4,8 anos de estudos para os homens e 5,1 anos de estudos para as mulheres, ou seja, apenas o ciclo fundamental incompleto. Entre os brasileiros maiores de 15 anos, 15,3 milhões eram analfabetos (entre eles 9.725.670 eram negros) e 32,8 milhões eram analfabetos funcionais (entre eles 18.802.324 eram negros), segundo censo 2000. Esta diferença pode ser entendida como uma herança do “passado escravista, associado à manutenção de um sistema político e educacional pouco democrático, são as bases históricas para se entender as intensas desigualdades educacionais observadas na educação brasileira contemporânea” (Paixão, 2003).

No contexto da pandemia e de toda mudança de cenário enquanto ao mercado de trabalho, popularização do conceito de home office, do

meio digital pelo qual se deu os processos educacionais e a retomada do mito do lar como ambiente de proteção nos pede uma avaliação da situação atual por meio de reflexões que interpretem as dimensões perversas das condições de acesso e permanência das mulheres, sobretudo das mulheres negras, no ambiente educacional e laboral considerando as dimensões das desigualdades de gênero, raça e classe social. É importante criar evidências científicas que olhem para os cruzamentos das desigualdades e expressões acentuadas da exploração, apropriação e opressão da força de trabalho das mulheres. Ademais, considera-se que a expulsão das mulheres tanto do ambiente educacional quanto do mercado de trabalho devido a sobrecarga da exploração dos seus trabalho dentro do domicílio trará prejuízos ainda não calculáveis para o avanço da posição das mulheres na sociedade, sobretudo para as da classe trabalhadora, negra e indígena.

O objetivo deste artigo é compreender de que forma a pandemia afetou o acesso e a permanência das mulheres no mercado laboral e no ensino segundo raça/cor delas. Para isso, tomou como referência os diferenciais encontrados nas características de condição de emprego e estudo selecionadas a partir dos dados da Pesquisa Nacional de Amostras Domiciliares (PNAD-COVID, 2020), segundo raça/cor, buscando demonstrar os diferenciais nas condições de permanência de expulsão nestes dois campos.

Os micro dados foram calculados com auxílio do software estatístico R e os dados apresentados se referem ao Brasil como um todo segundo dados mais atuais disponibilizados pelo IBGE referentes ao mês de novembro de 2020. Os códigos utilizados para as análises aqui apresentadas foram adaptações dos de Andreza Palma do curso “Análise e visualização de dados do coronavírus usando R”, UFSCar-Campus Sorocaba (2021).

RESULTADOS

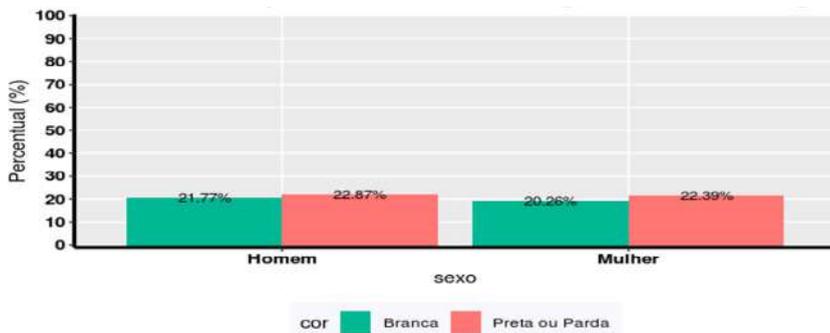
Os resultados apresentados aqui referem-se às reflexões elaboradas com base na PNAD- COVID e correspondem a dois quesitos mestres: a) sobre as condições de ensino foram consideradas para este exercício exploratório todas as pessoas que responderam “sim” ao quesito “Frequenta escola”, independente do nível ou qual sistema de educação estas pessoas façam parte, b) sobre as condições laborais das brasileiras foram consideradas para este exercício todas as pessoas de 15 anos e mais que responderam “sim” ao quesito “Na semana passada, por pelo menos uma hora, trabalhou ou fez algum bico?”, independente da situação de trabalho formal ou informal, pago ou não pago.

O que vemos abaixo são cruzamentos que avaliam a existência de diferenças segundo sexo e raça/cor dos que estavam frequentando as escolas e que estavam trabalhando no período em que foram coletados os dados desta pesquisa. Os gráficos buscam correlacionar os achados com aspectos já amplamente mitigados pela literatura brasileira que aponta para uma persistência das desigualdades sociais devido ao pertencimento étnico racial e de gênero, o que vem se agravando durante a pandemia de Covid-19 e seu impacto na economia e condições de vida.

A permanência no ensino durante a pandemia, nos diferentes níveis, demandou condições estruturais para que o ensino anteriormente em sua maioria presencial pudesse transitar para a forma remota. Entre os fatores podemos elencar o acesso a recursos para se manter em casa (renda), tempo dedicado às tarefas de estudos e finalmente o acesso a Internet para que se pudesse, independente do equipamento (computador, tablet, smartphones), entre outros arranjos. Muitos outros fatores afetaram a vida do e da estudante brasileira na sua permanência nos estudos, até mesmo os alimentos e a habitação para viver, direitos à sobrevivência que não são generalizadas no Brasil e que necessitam de uma revolução na distribuição do bem social comum para que pudesse sair do campo do privilégio para se tornar uma realidade compartilhada por todos, como por exemplo o direito a internet de banda larga ligado ao direito à educação de qualidade.

No gráfico 1, é apresentado o percentual de brasileiros que frequentavam a escola no mês de novembro, segundo sexo e raça/cor, de todas as idades e níveis. Nota-se que ligeiramente mais homens e mulheres negras estavam na condição de estudantes que mulheres e homens brancos.

Gráfico 1. Pessoas frequentando escola segundo sexo e raça

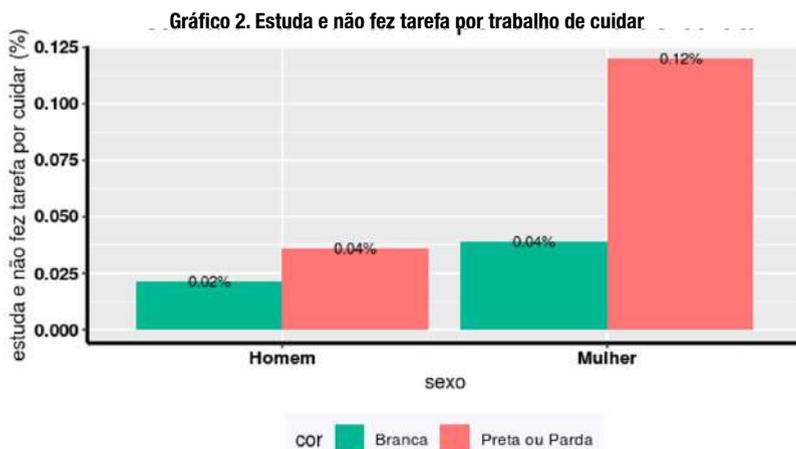


Fonte: Microdados da Pnad Covid-19 - IBGE. Novembro / 2020.

O tempo dedicado ao cuidado dos membros da família ou domicílio e o trabalho doméstico é explorado de forma generalizada e durante todo o ciclo de vida das mulheres. O desequilíbrio nas relações de poder entre homens e mulheres no interior do domicílio gera para elas uma sobrecarga de trabalhos que as afetam no desempenho na vida escolar e causando até mesmo o abandono escolar.

No gráfico 2, observamos que em tempos de pandemia e tarefas escolares intensificadas para sua elaboração em casa requer mais tempo para sua elaboração, porém com a quantidade de serviço doméstico e de cuidados que este período atípico requisitou, as mulheres ficaram prejudicadas pela exploração do seu trabalho doméstico.

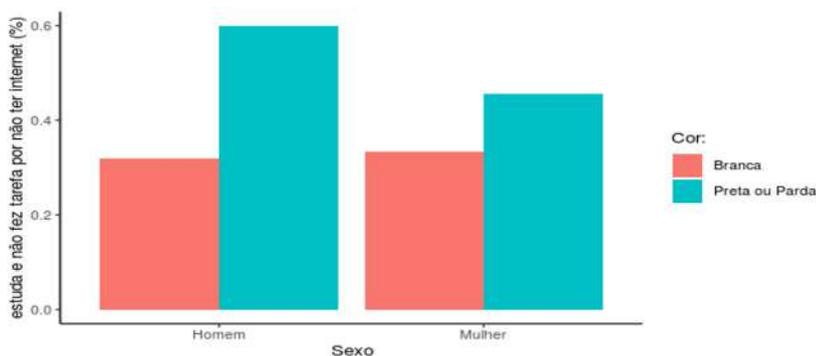
Segundo os dados analisados com a PNAD-Covid (2020), podemos observar a relação entre a população que declarou estar frequentando a escola e não conseguiu fazer as tarefas escolares devido ao fato de que “Tinha que cuidar dos afazeres domésticos, do(s) filhos ou de outro(s) parentes”, segundo sexo e raça/cor. É possível apontar que o trabalho doméstico tirou mais a chance de realizar as tarefas para mulheres que para homens e que as mulheres negras foram as mais prejudicadas (3 vezes o percentual das mulheres brancas).



Fonte: Microdados da Pnad Covid-19 - IBGE. Novembro / 2020.

No gráfico 3, a relação entre frequentar a escola e não fazer as atividades escolares porque “Não tinha acesso à internet ou a qualidade dela era insuficiente” também apresentou diferencial por sexo e raça/cor, sendo o percentual de homens negros que não conseguiu fazer seus deveres escolares devido a ausência de internet foi o dobro da mesma ocorrência entre homens brancos. As mulheres negras também foram mais prejudicadas que as mulheres brancas pela ausência do acesso.

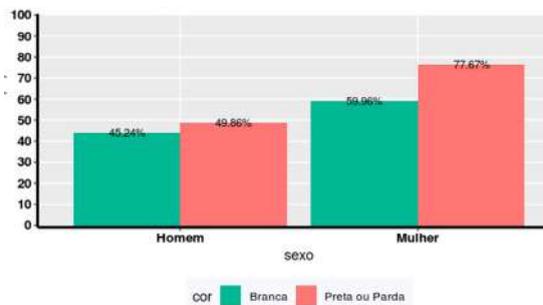
Gráfico 3. Percentual estuda e não fez tarefa por não ter internet



Fonte: Microdados da Pnad Covid-19 - IBGE. Novembro / 2020.

No gráfico 4, a relação entre o número de pessoas que frequentavam escola entre os que declararam ter “na semana passada, por pelo menos uma hora, trabalhou ou fez algum bico” apresenta um percentual superior para mulheres negras que para todos os outros grupos. Um indício de que para mulheres negras estudar depende da sua condição de trabalhadora, muito mais que para outros grupos de sexo e raça.

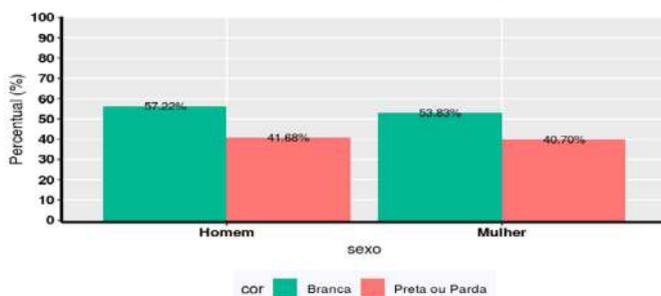
Gráfico 4. Pessoas que estavam estudando e trabalhando



Fonte: Microdados da Pnad Covid-19 - IBGE. Novembro / 2020.

O auxílio emergencial foi um benefício instituído no Brasil pela Lei de nº 13.982/2020, que previu o repasse inicialmente de 600 reais mensais a trabalhadores informais e de baixa renda, microempreendedores individuais e também contribuintes individuais do Instituto Nacional do Seguro Social, no gráfico 5, avalia-se a proporção dos que receberam esse benefício entre as pessoas que frequentavam a escola e mais uma vez os dados apontam para diferencial, em que as mulheres negras foram as que menos se encontravam nesta condição.

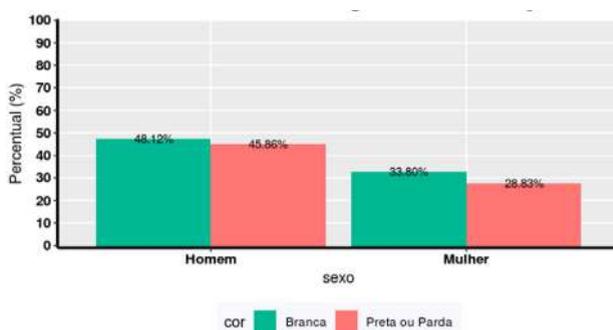
Gráfico 5. Estudavam e recebiam auxílio emergencial



Fonte: Microdados da Pnad Covid-19 - IBGE. Novembro / 2020.

No gráfico 6, é possível notar que as mulheres e sobretudo as negras foram as mais prejudicadas com a pandemia em relação a sua condição de trabalho, elas foram as que menos se encontravam entre as que declaram estar trabalhando no período estudado.

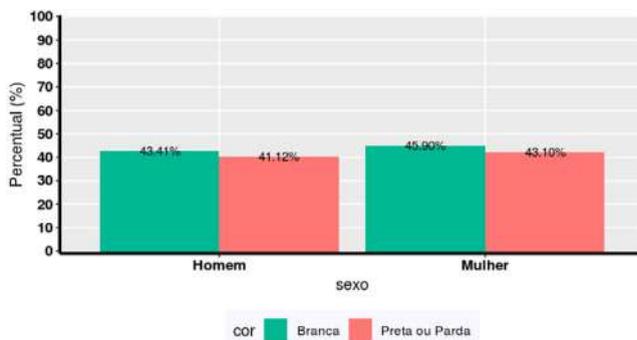
Gráfico 6. Pessoas trabalhando segundo sexo e raça/cor



Fonte: Microdados da Pnad Covid-19 - IBGE. Novembro / 2020.

No gráfico 7, na relação entre as pessoas que declararam estar trabalhando no período e o tipo de vínculo de trabalho “com carteira assinada”, as mulheres apresentaram uma ligeira maior proporção em relação aos homens e entre elas as mulheres brancas estavam ligeiramente mais empregadas com carteira assinada que as mulheres negras.

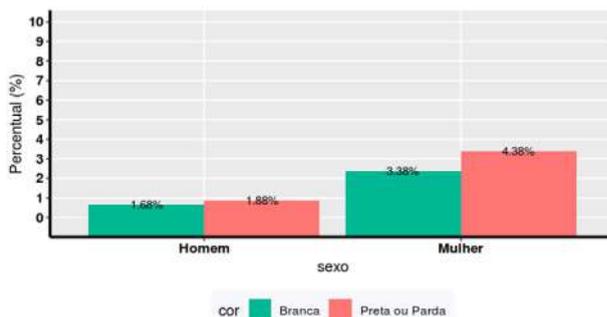
Gráfico 7. Trabalhadores com carteira assinada



Fonte: Microdados da Pnad Covid-19 - IBGE. Novembro / 2020.

No gráfico 8, averiguamos entre a população que declarou estar trabalhando no período a proporção dos que não recebiam nenhum ingresso por seu trabalho, em que as mulheres negras são as que mais declararam estar nesta situação.

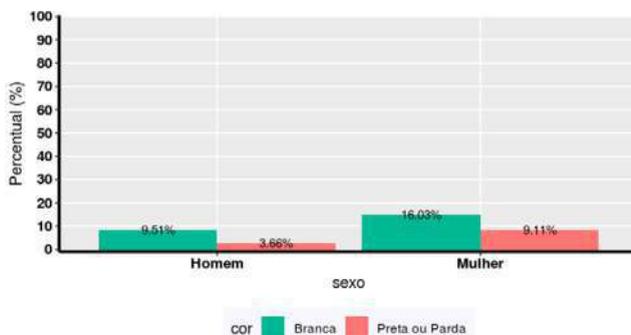
Gráfico 8. Pessoas que trabalharam e não tiveram remuneração



Fonte: Microdados da Pnad Covid-19 - IBGE. Novembro / 2020.

Sobre o trabalho remoto, no gráfico 9 abaixo, a relação entre trabalhadores e os que puderam fazer homeoffice, vemos que esta modalidade está longe de ser generalizada e foi mais presente no contexto das trabalhadoras mulheres brancas que os outros grupos de raça e sexo.

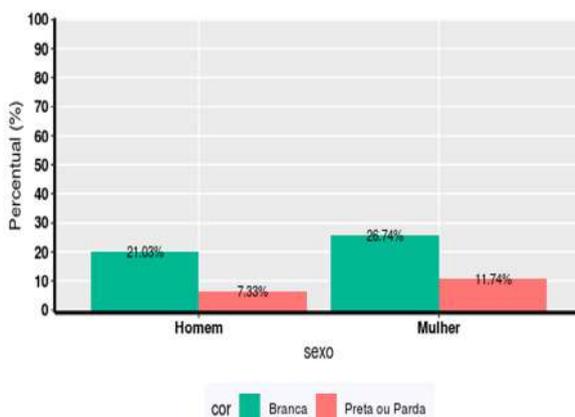
Gráfico 9. Trabalhadores em homeoffice segundo sexo e raça



Fonte: Microdados da Pnad Covid-19 - IBGE. Novembro / 2020.

O gráfico 10 mostra a relação entre os trabalhadores em home office entre os que estavam estudando. Como pode ser visto esta condição foi uma realidade mais para estudantes mulheres e homens brancos em comparação com as mulheres e homens negros, em ambos os casos mais que a metade.

Gráfico 10. Trabalhavam em homeoffice entre as que estudavam



Fonte: Microdados da Pnad Covid-19 - IBGE. Novembro / 2020.

Em suma, podemos notar que durante a pandemia as mulheres negras foram as que mais estavam em relações de desvantagens para permanecer na escola e no mercado de trabalho, o que podemos inferir que há uma conexão entre o racismo e o sexismo na experiência laboral e educacional de mulheres se considerarmos a raça cor delas. O que poderá se agravar ainda mais com a continuidade da pandemia de Covid 19 como os dados da PNAD apontam.

CONCLUSÃO

As barreiras mais evidentes localizadas foram os diferentes efeitos das restrições e vulnerabilidades criadas pelo isolamento social para mulheres segundo raça /cor, por acumularem diversas condições como estudantes, trabalhadoras, numa estrutura que a explora em todos os ambientes, incluindo o doméstico.

É possível notar que as políticas públicas para gerenciar a transição (o auxílio emergencial e o homeoffice) alcançaram menos mulheres negras que brancas entre as estudantes. Diferentes efeitos das restrições e vulnerabilidades criadas pelo isolamento social para que mulheres se mantenham na escola de forma remota, pois sofreram de forma mais intensa a sobrecarga do trabalho doméstico e de cuidados gerais dentro das famílias e comunidades.

A área do ensino como nenhuma outra enfrenta desafios permanentes ligados ao fato de que não há acesso gratuito e generalizado da Internet no Brasil, além dos equipamentos para fazer uso deste sistema que também não é de fácil acesso. Durante o contexto da pandemia é fundamental agir politicamente para incidir nas desigualdades cruzadas por gênero e raça, considerando a persistência das desvantagens que caracterizam as experiências de vida de mulheres negras no âmbito laboral, escolar e doméstico que tendem a se agravar com a crise econômica, sanitária e política instaurada com a pandemia, como averiguado com os dados da PNAD Covid. É necessário que se promovam políticas específicas para as mulheres negras em relação à educação.

BIBLIOGRAFIA

- Lima, Márcia y Abdal, Alexandre (2007). Educação e trabalho: a inserção dos ocupados de nível superior no mercado formal. *Sociologias* (17), pp. 216-238.
- Falquet, Jules y Curriel, Ochy (2005). *El Patriarcado al Desnudo: tres feministas materialistas: Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu*. Buenos Aires: Brecha Lesbica.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] (2020). *Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar*. Microdados PNAD-COVID, Novembro.
- Guimarães, Sergio (2005). *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo.
- Paixão, Marcelo (2003). ABC das desigualdade raciais . *Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política*, 42 (43). Disponible en: <http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/63/53>.

- Palma, Andreza (2020). Análise e visualização de dados do coronavírus usando R. EAD UFSCar. Sorocaba, 2o. Semestre. (Códigos desenvolvidos no curso).
- Rosemberg, Fulvia y Andrade, Leandro Feitosa. (2008). Ação afirmativa no ensino superior brasileiro: a tensão entre raça/etnia e gênero. *Cadernos pagu* (31), pp. 419-437.

LA PANDEMIA EN ÁFRICA

Lecciones provisionales

Helena Cosma da Graça Fonseca Veloso

En este trabajo, abordamos el tema de la pandemia en África. Para ello, se utilizaron autores de los campos de la Antropología, Psicología, Sociología y Psicoanálisis y la observación participante. El guión de observación participante tuvo como temas el comportamiento de los líderes africanos y la curación de la COVID-19 a través de recursos locales.

Resolvimos, en relación a la pandemia en África, comenzar a abordar la cuestión a partir de las predicciones catastróficas de Occidente en este continente y la propuesta, también occidental, de que África debería convertirse en el campo de pruebas para la COVID-19. Según Occidente, la pandemia alcanzaría proporciones catastróficas en esta región, lo que justificaría el interés de África en recibir ayuda, convirtiéndose en el campo de pruebas de la vacuna, ya que se vería completamente privada de recursos para responder a esta situación.

La lógica es la siguiente: si Occidente –que es evidentemente superior en todos los aspectos a África– no lograba hacer frente a la situación de la pandemia, imagínense África. Lo más grave es que estas propuestas se dan en un momento en el que casi no hubo muertes en África y cuando ya se hablaba de muertes en cifras muy elevadas en Occidente (Cruzmerino, Daher y Dessartre, 2021)

Para algunas de esas predicciones se basan únicamente en la precariedad y vulnerabilidad, bien conocidas, del continente africano,

pero para los estudiosos de las relaciones entre Occidente y la etnopscología de los negros, esta explicación se vuelve demasiado superficial para explicar el fenómeno en cuestión. Para los estudiosos de las relaciones entre Occidente y África –como es la autora de este texto– la base de estas predicciones y propuestas se encuentra en una vieja estructura de relaciones, entre Occidente y África, que llamaremos perversa. Esta estructura se basa en una visión utilitarista de África y que subyace a la ideología del racismo y la supremacía blanca.

Desde mediados de siglo XIX, el concepto de raza dejó de ser considerado un hecho científico para ser considerado un artefacto ideológico. Contribuyeron a este deseo autores que estudiaron el fenómeno de la ideología, como el argelino Louis Althusser, en tiempos en que Karl Marx ya había caracterizado la ideología como un sistema de distorsión de la realidad (Marx y Engels, 2010). Tal distorsión de la realidad, según estos autores, tendría como objetivo la implementación y el mantenimiento de las relaciones de poder, el dominio de una casta sobre otras castas.

Louis Althusser (1958) parte de la misma preposición de Marx y Engels para definir la ideología como “[...] un sistema de ideas, de representaciones que domina el espíritu de un hombre o de un grupo social” (p. 81), una transposición imaginaria de condiciones reales de existencia causada por la existencia de un pequeño grupo de hombres cínicos que basan su dominación y su explotación del “pueblo” en una representación del mundo falsificada por ellos para subyugar a los espíritus por el dominio de su imaginación (pp. 86-87). Esta ideología, nos dice Althusser, esta tergiversación de la realidad, que se traslada a las condiciones materiales de existencia, sirve a la explotación de los pueblos.

A través de la ideología, el grupo dominante crea una serie de pseudorealidades que servirán a sus intereses y que tienen el propósito de encubrir la verdadera realidad, y los hechos comienzan a ser interpretados de acuerdo a lo que afirma la ideología (la falsa realidad).

Según Baptista (2007), la ideología se hereda inconscientemente del entorno y del tiempo en que se estructura el sujeto y, por ello, determina de manera muy profunda los comportamientos y actitudes de las personas que fueron nacidos y se desarrollan en medio de ellos. Por este motivo, para este autor, debe entenderse: “[...] como un conjunto de saberes heredados y no problematizados que esconden la realidad, legitiman actitudes y tienden a estabilizar las bases de un poder” (pp. 7-8).

Una de las fórmulas para derribar las falsas realidades producidas por las clases dominantes es liberarnos de las ficciones impuestas por ellas. En el campo teórico-político, que es la Revolución diversos autores y actores especializados (Marx y Engels, 2010). señalan que es

preciso ser capaz de reconocer las artimañas de estas clases y deshacerse de ellas

Liberémonos, por tanto, de las ideas que languidecen. Rebelémonos contra el dominio de las ideas. Eduquemos a la humanidad para que sustituya sus fantasías por pensamientos coherentes con la esencia del hombre, dice alguien; comportarse críticamente ante ellos, dice otro; para expulsarlos del cerebro, dice un tercero, y la realidad existente colapsará (énfasis agregado). Es necesario tener una actitud crítica hacia los sistemas ideológicos, estudiarlos y poder develar los engranajes a través de los cuales se establecen las relaciones de poder, así como las estrategias a través de las cuales se mantienen, porque lograr tales objetivos es el primer paso en el proceso, el enjuiciamiento del propio sistema ideológico.

Estudios relacionados con la violencia racial ya han dado este paso, denunciando la noción de raza como producto de la ideología de los esclavos para perpetuar el establecimiento y mantenimiento de la explotación de los negros. Denunciar el origen de la visión reductora de lo africano y las realidades de los pueblos africanos como ideológico ha sido una tarea inagotable para una diversidad de teóricos. Este trabajo resultó en el descrédito de esta ideología perpetrada por “investigadores convertidos en funcionarios coloniales”, como afirma Munanga (1985, p. 127). Y esta tarea también ha tenido el efecto del desenredo gradual de las falsas creencias a lo largo de los siglos.

Según Guimarães:

En el último siglo, no cabía duda de que las razas eran subdivisiones de la especie humana, aproximadamente identificadas con las poblaciones nativas de los diferentes continentes, caracterizadas por peculiaridades morfológicas, como el color de la piel, la forma de la nariz, la textura del cabello y la forma del cráneo. A tales particularidades físicas se agregaron las características morales, psicológicas e intelectuales que se suponía que definían el potencial diferencial de las razas para la civilización. (2005, p. 62).

Durante este período, el concepto de raza considerado científico y naturalizado no fue cuestionado en modo alguno, como lo afirma Rodrigues :

Hasta el siglo XIX, el concepto de raza no fue cuestionado. A lo largo del siglo XIX [...] casi toda la comunidad científica estadounidense y europea no se preocupó por el tema porque asumieron que realmente había diferencias entre razas que serían inferior a los demás. (1994, p. 137).

Nuestra tesis es que esta ideología racista permanece en el corazón de Occidente para victimizar a África y forma la base de predicciones

catastróficas y propuestas inmorales hechas a los africanos en tiempos de pandemia.

La historia de las relaciones de África hay que decir que es perversa, porque es una historia en la que África es saqueada y sus tierras son robadas, hasta que es secuestrada (que ahora narra el colonizador). El texto *La máscara*, de Grada Kilomba (2019), demuestra bien cómo este artefacto colocado en el rostro del esclavo le impidió reclamar lo que era suyo, silenciándolo. En esta falsa realidad inventada por el verdugo, el colonizador, para apropiarse salvajemente de los recursos naturales de África, los negros comienzan a tener la característica de ser más manuales que racionales (en un contexto donde la racionalidad equivale al hombre mismo, esto trae a los negros más cerca de no ser humano, lo hace menos hombre), el negro se vuelve feo, el negro comienza a oler, el negro se vuelve perezoso solo funciona si lo azotan. Por el contrario, el blanco se convierte, como muestra Costa, en

sinónimo de pureza artística, nobleza estética, majestad moral, sabiduría científica, etc. Lo bello, lo bueno, lo justo y lo verdadero son blancos. El blanco es, fue y sigue siendo la manifestación del Espíritu, de la idea, de la razón. Blancos, blancos, son los únicos artesanos y herederos legítimos del progreso y desarrollo del hombre. Son cultura, civilización, en una palabra, "humanidad". (1983, p. 5).

Lo intrigante es cómo estas imágenes falsas permanecen, incluso ante hechos que las contradicen. Después de todo, ¿qué humanidad podemos encontrar en el sometimiento y esclavitud de los pueblos, o incluso en el holocausto?

Que África y el mundo sepan que si los africanos no rompen con la narrativa de Occidente y con el discurso colonial, no podrán seguir adelante.

Por tanto, es necesario saber que los salvajes no son los africanos, sino el colonizador y que el camino hacia la verdadera liberación del negro es deshacerse de estas imágenes, estas narrativas de Occidente sobre África y sobre el africano para que desde esta posición, en pie de igualdad, se pueden enseñar lecciones a Occidente. La primera lección es que la supremacía blanca es un artefacto ideológico y no una realidad. La segunda lección es que Occidente debe aprender a establecer relaciones más éticas y menos tóxicas con otros pueblos, porque las ideologías no son inofensivas, matan. El racismo mata a los negros: cuando decimos que una mujer es menos racional que un hombre estamos diciendo que las mujeres son menos que los hombres y eso es machismo y el machismo no es inofensivo.

No olvidemos que el sistema patriarcal es una invención de Occidente. El machismo mata a las mujeres. Cuando damos un puñetazo

para separar a los ciudadanos del primer mundo de los ciudadanos de segunda, estamos produciendo xenofobia, y la xenofobia mata a los extranjeros.

Se podría preguntar, pero ¿no hay otra enfermedad en África que no sea esta historia de colonización y esclavitud? África no tiene otro problema que este. Responderemos que sí, hay problemas internos, como el problema de la corrupción.

Pero los/as historiadores/as muestran que la región no tenía la vulnerabilidad y precariedad que tiene hoy antes del advenimiento de la colonización. Entre los problemas internos que enfrenta África, el más grande es la corrupción. Creemos que este problema solo se puede resolver con un sistema educativo capaz de construir hombres justos, los únicos capaces de construir sociedades justas, porque a partir del recorrido por los diferentes niveles del sistema educativo, se espera que el individuo abandone gradualmente posiciones de base, en diversidad de ideologías, y comience a basar sus posiciones en bases científicas. Esto significa, por ejemplo, que dejen de ser sexistas, racistas, xenófobos, entre otras cuestiones.

En nuestra opinión, el sistema educativo no ha cumplido este papel en la mayoría de los países. La elección de Trump en los Estados Unidos de América y Bolsonaro en Brasil refleja esta afirmación, ya que la mayoría (quienes los eligieron) se identifican con las características de estos dos presidentes, que pueden ser descriptos como no progresistas, reaccionarios, etc. Entonces, con respecto a un sistema educativo capaz de capacitar a hombres justos, todavía hay trabajo por hacer en la mayor parte del mundo. En África no es diferente.

En cuanto a la pandemia, ¿cuál es la realidad en África? ¿la realidad al margen de las fantasías de Occidente? La realidad es que África no se está viendo afectada por la pandemia con la fuerza con la que ha afectado a otros contextos. Para ello se han señalado algunas razones, entre ellas, el buen desempeño de los líderes africanos, quienes puntualmente, en la mayoría de los países africanos, adoptaron las medidas guiadas por la OMS: cerraron las fronteras, decretaron el uso obligatorio de las máscaras, organizaron vallas sanitarias y guiaron el encierro, en contraposición a líderes de grandes naciones como Trump y Bolsonaro, quienes incluso alentaron el no uso de máscaras. Dado que los líderes africanos tienden a ser severamente criticados, como si fueran los únicos que cometieron errores en el mundo, es importante que sean elogiados por la forma en que la mayoría de ellos se comportó en relación con el enfrentamiento a la pandemia. Todavía se señalan algunos otros factores como los que pueden ser la base de la suavidad con la que ha venido actuando el coronavirus en África, siendo el principal el clima. La presencia del sol estaría relacionada con la

elevación de los niveles de vitamina D en el cuerpo, lo que aumentaría la inmunidad de los africanos. El clima también permitiría la presencia de rayos ultravioleta a los que el virus es sensible, además del calor.

También, vemos que si África inicialmente luchó contra la pandemia con soluciones externas, provenientes del exterior; con el tiempo comenzó a utilizar sus propios recursos para combatirla. Por eso, hoy, además de los recursos de la medicina moderna, África ha luchado contra la pandemia con recursos internos como té y sudores. Este último es un procedimiento que consiste en colocar al individuo junto a un recipiente con agua recién hervida, que también puede contener hojas, y cubrirlo con una manta para que inhale ese aire caliente que ataca al virus, cuyo punto débil es no sobrevivir a altas temperaturas. Este procedimiento ya se utilizó para combatir otras enfermedades.

En Angola, los zungueiras (vendedores ambulantes) ya venden el llamado kit COVID-19, compuesto por hojas usadas, para hacer té que combaten la enfermedad y, también, los sudores. La primera persona que se presentó en la televisión angoleña y explicó cómo había sobrevivido al virus dijo: “Hice sudores y tomé paracetamol” (un anti-térmico). África ha estado luchando contra el virus corona con sudor, té calientes, antibióticos, antiinflamatorios y antipiréticos. Esto muestra que el camino a seguir es poder responder a los problemas desde recursos internos, ya que no existen soluciones globales para los problemas locales y las soluciones que pueden ser efectivas en ciertos contextos pueden no serlo en otros.

Termino este texto dejando algunas preguntas. ¿Podría ser que Occidente no tenga nada que aprender de África, con respecto a la pandemia y más allá? Occidente no puede aprender de África (de las críticas de los intelectuales africanos) para mejorar su ser, volverse menos reaccionario, renunciar a la necropolítica (Mbembe, 2008) que juega con su codicia y a las ideologías depredadoras. Porque, como sostiene Fanon, “para la humanidad, es necesario cambiar los procedimientos, desarrollar un nuevo pensamiento, tratar de poner a un nuevo hombre de pie” (2002, pp. 304-305).

Esta es la tarea que Fanon recomienda a los africanos, la de producir un mundo, una realidad mejor que la que viene jugando Occidente. Esta es la esperanza de Fanon, el camino que señaló a los africanos. África y africanos, ¿conseguirán no defraudarte, Fanon?

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1958). *Ideología y aparato ideológico estatal*. Río de Janeiro: Graal.

- Batista, Donizete, Flávio (2007). Una reflexión filosófica en la vida cotidiana del educador. En FAFIPA (Org.). *Docencia: reflexiones propicias sobre la formación y el desempeño profesional*. São Paulo: Fundação de Apoio a FAFIPA.
- Costa, Jurandir (1983). Prefácio. En Neusa Santos Souza. *Convertirse en negro: las vicisitudes de la identidad del negro brasileño en ascenso*. Rio de Janeiro: Graal.
- Crusmerino, Paulo, Dahe, Cláudia y Dessarte, Nathalie (2021). La “resistencia anormal” de África al virus Covid-19: esbozo de un análisis de la colonialidad del poder sobre la vida en África. *Revista X*, 16 (1).
- Fanon, Frantz (2002). *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte,
- Kilomba, Grada (2019). La máscara: colonialismo, memoria, trauma y descolonización. *Recuerdos de plantación: episodios de racismo cotidiano*. Río de Janeiro: Cobogó.
- Martins, Helder y Hansine, Rogers (2020). Análisis epidemiológico y demográfico de COVID-19 en África. En *Pandemias, epidemias y crisis humanitarias: protección de los recursos humanos en salud*. Actas del Instituto de Higiene de Medicina Tropical. Lisboa: Universidad Nova.
- Marx, Carlos y Engels, Federico (1974). *Ideología alemana: Feuerbach - Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach I B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Montevideo-Barcelona: Pueblos Unidos-Grijalbo.
- Mbembe, Achile (2008). *Necropolítica. Biopoder, soberanía, estado de excepción, política de muerte*. São Paulo: Ediciones N-1.
- Monie, Frédéric (2020). A África subsaariana diante da pandemia de Coronavírus/COVID-19: difusão espacial, impactos e desafios. *Espaço e Economia*. Disponible en: <http://journals.openedition.org/espacoeconomia/13629>.
- Munanga, Kabengele (1983). Antropología africana: mito ou realidade? *Antropologia*, 26, pp. 151-160. Disponible en: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra..111048>.
- Rodrigues, Aroldo, Assmar, Eveline y Jablonsky, Bernardo (2003). *Psicología social*. Petrópolis: Voces.

RESEÑA: “AFRODESCENDIENTES Y LA MATRIZ DE LA DESIGUALDAD SOCIAL EN AMÉRICA LATINA: RETOS PARA LA INCLUSIÓN”

Laís Abramo

La desigualdad es una característica estructural de las sociedades latinoamericanas y caribeñas y se caracteriza por un complejo entramado en el que las desigualdades de clase se entrecruzan y se potencian con las desigualdades de género, étnico-raciales, territoriales y por edad, encadenándose a lo largo del ciclo de vida de las personas. Las desigualdades que afectan a la población afrodescendiente en América Latina, que asciende actualmente a 134 millones de personas, representando un 21% de la población total, constituyen, sin duda, uno de los ejes estructurantes de la matriz de la desigualdad social y uno de los elementos centrales de la cultura del privilegio, característica histórica constitutiva de las sociedades latinoamericanas, que tiene origen en su pasado colonial y esclavista, pero que se continúa reproduciendo en la actualidad a través de valores, prácticas e instituciones.

El documento “Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión”,¹ fue elaborado por la

1. El texto completo del documento en español está disponible on line: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/46191-afrodescendientes-la-matriz-la-desigualdad-social-america-latina-retos-la>. Existen síntesis del documento en español, portugués, inglés y francés, que se hallan disponibles en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/46870-afrodescendientes-la-matriz-la-desigualdad-social-america-latina-retos-la>.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), respondiendo a una solicitud del Gobierno de Costa Rica. El documento fue presentado al 38° Período de Sesiones de la CEPAL realizado en octubre de 2020 y entrega un panorama actualizado de las desigualdades que afectan a la población afrodescendiente en América Latina en ámbitos claves como la pobreza, el acceso a la infraestructura básica, la educación, la salud, el trabajo decente y la protección social. En todas esas dimensiones, la situación de las mujeres y de los niños, niñas, adolescentes y jóvenes afrodescendientes es enfatizada. También se abordan temas relacionados al marco normativo de combate al racismo y de promoción de la igualdad racial, incluido el derecho de la población afrodescendiente a sus territorios ancestrales, la importancia del movimiento y de las organizaciones afrodescendientes, el contexto demográfico y la visibilidad estadística de esa población, las diversas formas de violencia que la afectan, las relaciones entre el racismo y las migraciones, así como la institucionalidad existente en la región relacionada al combate al racismo y a la promoción de la igualdad étnico-racial. El documento concluye con recomendaciones de política en las diversas áreas analizadas.

El marco conceptual del estudio parte del concepto de la matriz de la desigualdad social elaborado por la CEPAL y recoge la contribución de la perspectiva de la interseccionalidad. Se argumenta que ambos enfoques presentan muchos puntos de convergencia y que pueden y deben alimentarse mutuamente con el objetivo de fortalecer los análisis sobre las formas y los mecanismos de reproducción de la desigualdad étnico-racial, del racismo y de la cultura del privilegio en América Latina, así como el diseño y la implementación de políticas capaces de reducirlas sustancialmente.

Se analiza cómo, a pesar del legado de exclusión de la esclavitud, que por siglos invisibilizó la contribución de la población afrodescendiente al desarrollo de las naciones, la persistente lucha y resistencia de las organizaciones y del movimiento afrodescendiente han logrado posicionar sus demandas históricas en la agenda pública y han sido cruciales para la adopción de marcos normativos internacionales, regionales y nacionales de reconocimiento y protección de sus derechos y para la creación de mecanismos gubernamentales y políticas de combate al racismo y promoción de la igualdad racial. La realización de la Conferencia de Durban en 2001 es un marco fundamental en ese proceso, y el Decenio Internacional Afrodescendiente (2001-2024) es una oportunidad para impulsar la implementación del Plan de Acción de Durban. Actualmente las constituciones de 13 países de la región

condenan la discriminación racial y en 16 de ellos existen leyes contra la discriminación racial y esta es tipificada como delito.

A pesar de esos avances, persiste en gran medida la invisibilidad estadística de la población afrodescendiente, una de las más perversas formas de discriminación. Solo en 2010 una cantidad importante de países de América Latina (11) pasó a incluir su autoidentificación de en los censos de población y vivienda. Sin embargo, se ha avanzado mucho menos en otros instrumentos que son fundamentales para registrar y analizar las condiciones de vida de la población afrodescendiente. En solamente seis países (Brasil, Colombia, Ecuador, Panamá, Perú y Uruguay) las encuestas de hogares de propósitos múltiples incorporan sistemáticamente preguntas correspondientes y son pocas las experiencias de avance en los registros administrativos (de salud, educación, nacimientos, defunciones, protección social, seguridad social, violencia y empleo, entre otros), entre los cuales se destacan aquellos realizados en Brasil, Colombia y Cuba en los sistemas de información de salud.

Pero aun con esas limitaciones, la información existente evidencia claramente la persistencia de severas desigualdades étnico-raciales, que afectan en forma más aguda a las mujeres afrodescendientes, a los y las jóvenes afrodescendientes, a la población afrodescendiente LGBTI, con discapacidad, que vive en las áreas rurales o en las periferias de las grandes ciudades y los migrantes. La pobreza y la extrema pobreza, medida en términos monetarios, la afecta más duramente, incluso en países con bajos niveles de pobreza, como Uruguay, en que el porcentaje de afrodescendientes en situación de pobreza triplica a la de no afrodescendientes ni indígenas.

Otros indicadores de las situaciones más estructurales de pobreza también tienen una clara connotación racial: la población afrodescendiente sufre mayores privaciones de acceso a viviendas adecuadas, agua tratada, saneamiento, electricidad e internet, en particular en las zonas rurales. Se registran, además, importantes desigualdades en la garantía del derecho a la salud: la mortalidad infantil, o sea, la probabilidad de que un niño o una niña afrodescendiente se muera antes de completar un año de vida es superior a la de un niño o niña no afrodescendiente ni indígena en los 7 países para los cuales se cuenta con información. La mortalidad materna y la maternidad adolescente también son más elevadas, así como la prevalencia de discapacidad, en especial entre las personas mayores.

A pesar de un importante aumento en la asistencia escolar y en el número promedio de años de escolaridad, persisten importantes desigualdades con relación al retraso y abandono escolar, y la conclusión de la enseñanza secundaria sigue siendo un desafío clave. La tasa

de conclusión de la secundaria entre los jóvenes afrodescendientes es significativamente inferior a la de los jóvenes no afrodescendientes ni indígenas, aunque en Brasil y Uruguay esas disparidades se hayan reducido en años recientes. Las desigualdades se profundizan en la educación terciaria. Sin embargo, en el caso de Brasil, la importante ampliación de la matrícula en las instituciones públicas y las políticas de acción afirmativa han sido capaces de reducirlas significativamente en un corto período de tiempo.

Los resultados educativos de las mujeres afrodescendientes son sistemáticamente mejores que los de los hombres afrodescendientes, pero eso no se repercute en forma equivalente en el mercado de trabajo. En los 15 países que cuentan con información, el porcentaje de jóvenes mujeres afrodescendientes que no está estudiando ni ocupada en el mercado de trabajo es marcadamente superior a la de jóvenes mujeres no afrodescendientes y la de jóvenes hombres afrodescendientes. Las diferencias entre las jóvenes afrodescendientes y los jóvenes hombres no afrodescendiente en esa situación varían entre el doble en Argentina al quintuple en Ecuador.

Las dificultades de inserción laboral de las mujeres están fuertemente asociadas a la desigual división sexual del trabajo que hace con que ellas sigan siendo las principales (cuando no exclusivas) responsables por el trabajo doméstico y de cuidados no remunerado, lo que se ha agravado fuertemente en el contexto de la pandemia COVID-19. Los ingresos laborales mensuales de las mujeres afrodescendientes equivalían, en 2018, a aproximadamente 40% de los ingresos de los hombres no afrodescendientes en Perú y Brasil, a 53,6% en Uruguay, 66,2% en Colombia, 70,4% en Ecuador y 78,4% en Panamá. Aun controlando por el número de horas trabajadas y los años de escolaridad, se observa una clara jerarquía, marcada por desigualdades entrecruzadas de género y étnico-raciales, que sitúa a los hombres no afrodescendientes en el tope y las mujeres afrodescendientes en la peor situación. Asimismo, la desigualdad aumenta cuanto más elevado es el nivel de escolaridad.

El trabajo en el servicio doméstico es uno de los sectores en que se manifiesta en forma más clara el entrecruzamiento de las desigualdades raciales con aquellas de clase y de género. Esa ocupación sigue siendo una de las principales puertas de entrada de las mujeres de bajos ingresos y menores niveles de escolaridad en el mercado de trabajo y representa el 17,3% de la ocupación total de las mujeres afrodescendientes, el doble de las no afrodescendientes. A pesar del avance registrado en el reconocimiento de los derechos de las trabajadoras domésticas en América Latina en años recientes, en especial a partir de la adopción del Convenio de la Organización Internacional

del Trabajo (OIT) sobre las trabajadoras y los trabajadores domésticos (2011, número 189), persisten altas tasas de informalidad y precariedad y sus salarios corresponden a solo el 62% del promedio del total de las trabajadoras asalariadas. Además, esa es una de las categorías que más ha sufrido los efectos de la pandemia de la COVID-19.

El documento afirma que la superación de las profundas desigualdades que afectan a la población afrodescendiente en América Latina y de la persistencia del racismo como componente fundamental de la cultura del privilegio es una tarea de todas las personas y constituye un aspecto central de la construcción de sociedades más justas e igualitarias. Es un tema central para las democracias del siglo XXI y una lucha que exige la implementación de políticas universales, así como la construcción de sistemas universales de salud, educación y protección social, como base fundamental de Estados de Bienestar. Sin embargo, para que las políticas y sistemas universales se efectúen concretamente y logren efectivamente incorporar al conjunto de la población afrodescendiente, es fundamental que estén acompañadas por políticas de acción afirmativa, como parte de la perspectiva de un universalismo sensible a las diferencias, capaz de romper las múltiples e históricas barreras de acceso a esas políticas y servicios experimentada por la población afrodescendiente. También es necesario implementar políticas permanentes de lucha en contra el racismo estructural e institucional, contra las prácticas discriminatorias y la violencia racial y garantizar la plena participación afrodescendiente en la formulación y acompañamiento de esas políticas, además de establecer mecanismos gubernamentales que formulen, coordinen y hagan el monitoreo de esas políticas. Por último, pero no menos importante, es clave avanzar en la garantía de la visibilidad estadística afrodescendiente.

BIBLIOGRAFÍA

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/
Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) (2020).
Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión. Santiago de Chile: CEPAL/UNFPA.
Disponible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/46191-afrodescendientes-la-matriz-la-desigualdad-social-america-latina-retos-la>.

SECCIÓN III.
MUJERES RACIALIZADAS

PRAXIS SOCIOPOLÍTICA EN LA CONTRAMANO

Notas sobre la escena afrofemenista en Brasil

Claudia Miranda y Rosa Campoalegre Septien

INTRODUCCIÓN

Cuba y Brasil comparten una historia ancestral profunda y no olvidan que fueron los últimos reductos de la esclavitud oficial en América Latina y el Caribe, fruto del genocidio de la trata trasatlántica. Hoy, fieles a esa tradición, dos mujeres negras profesoras-investigadoras, que lideran procesos de la lucha antirracista en Brasil y Cuba, se unen para construir este texto producto de sus estudios y prácticas docentes sobre los feminismos negros, unido a sus experiencias como militantes del movimiento de mujeres negras en la región.

Las une el objetivo de valorar la praxis sociopolítica en Brasil desde la perspectiva afrofeminista. Interesa debatir aquí la situación de las mujeres afrobrasileñas. Se analizan tres cuestiones medulares: ¿hasta qué punto se reproducen formas de esclavitud de las mujeres negras en Brasil? ¿qué sucede con las domésticas en Brasil? ¿qué tecnologías de resistencia producen? En el centro del huracán, están, otra vez, las mujeres racializadas.

GIROS DECOLONIALES DESDE LA EXPERIENCIA DE SUBALTERNIDAD

El 21 de junio (2021), el periódico *Raça*¹ divulgó la siguiente noticia: “Empleada doméstica es rescatada después de 20 años trabajando en condiciones análogas a la esclavitud en São Paulo”. Abajo, un fragmento de la información:

Este viernes (19) en un operativo conjunto del Ministerio Público del Trabajo (MPT) y la Policía Federal (PF), una empleada fue rescatada en el interior de São Paulo. Según el MPT, la encontraron hace unos 20 años y la contrataron cuando aún era adolescente. Desde entonces, trabajó en condiciones análogas a la esclavitud, sin registro, remuneración ni acceso a sus documentos personales, para una familia en un condominio cerrado.

Desde el comienzo de la pandemia, hemos visto un conjunto de denuncias semejantes. El lugar fijo de las mujeres, en el mundo, es el punto de partida de nuestra tesis, anclada en flujos descolonizadores en la diáspora africana; en este caso, privilegiando la experiencia de afrobrasileñas para reflexionar sobre la des-existencia en camino, en los términos adoptados por Catherine Walsh (2020).²

En tal sentido, María Lugones (2008) afirma que es posible reconocer como “la división de trabajo se halla completamente racializada así como geográficamente diferenciada”. Evalúa “la colonialidad del trabajo como un cuidadoso entrecruzamiento del trabajo y la raza” (pp. 79-80).

Sobre la situación de la lucha por derechos de estas trabajadoras, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) ha observado:

La Consolidación de las Leyes del Trabajo (CLT), instituida en 1943, se caracteriza como la norma específica de protección a los derechos laborales en el Brasil y, aunque haya extendido a las y los trabajadores domésticos los derechos de los demás trabajadores asalariados, no reglamentaba la jornada laboral de los primeros, además de otros factores, lo que exponía a los trabajadores domésticos a una situación de mayor vulnerabilidad laboral. Es solo a partir de 2013 que se reglamentan algunos aspectos del trabajo doméstico remunerado. Se destaca el rol de los sindicatos de trabajadoras domésticas y en especial de la FENATRAD (Federación Nacional

1. Publicación disponible en: <https://revistaraca.com.br/empregada-domestica-e-resgatada-apos-20-anos-trabalhando-em-condicoes-analogas-a-esclavitud-em-sao-paulo/>

2. Sobre el tema, recomendamos su conferencia del día 17 de junio de 2020, intitulada “Pedagogías decoloniales insurgencias desde las grietas” y disponible en el canal *Otras voces en educación* (<https://www.youtube.com/watch?v=SuMPMn4sOuc&t=1357s>).

de las Trabajadoras Domésticas del Brasil) en la presentación y aprobación de la Propuesta de Enmienda Constitucional (PEC) N° 66, conocida como PEC de las Domésticas. (Silva, citada en CEPAL, 2018, p. 42).

A partir de la PEC, se establece oficialmente la obligatoriedad de garantizar derechos fundamentales como: la jornada de trabajo de 8 horas diarias y 44 horas semanales, el pago adicional por horas extras, el pago adicional por horario nocturno, la protección del salario, la protección contra el despido arbitrario o sin justa causa y el auxilio de guardería, seguro contra accidentes del trabajo, entre otros. La ausencia de estos derechos colocaba a las domésticas en un régimen de servidumbre o cercano a él. Pero la declaración jurídica de tales derechos no garantizó su cumplimiento en la práctica.

La promulgación de la Propuesta de Enmienda Constitucional (PEC) de las Domésticas se lleva a cabo durante el gobierno presidido por Dilma Rousseff (2011-2016) y es resultado de una política que marca un tiempo de cambios descolonizadores.

La trayectoria de lucha de las trabajadoras domésticas es de larga data. Intelectuales orgánicas han enfrentado la agenda por sus derechos. En esta dirección, Jurema Werneck³ (2010) ha planteado lo siguiente:

[...] compreendo e reafirmo a importância das demandas e questões que justificaram e justificam as articulações heterogêneas que nos constituem como agentes políticas, como mulheres negras. Tais situações exigem de nós mobilização permanente e ações contundentes, uma vez que representam confrontos a ameaças reais e palpáveis à nossa sobrevivência física, material e simbólica. (2010, p. 16)

Históricamente, reivindicar derechos de los más sacrificados no es una acción bienvenida en democracias frágiles como la brasileña. En una sociedad formada por más de 54% de afrodescendientes (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE, 2010). En consecuencia, la PEC de las Domésticas, en la historia de lucha de este sector, puede ser evaluada como el punto clave. Por otra parte, ha generado contestaciones, especialmente provenientes de las clases altas y medias, las cuales contribuido a la divulgación de narrativas que afirman una visión donde se concibe los trabajos domésticos como esenciales. Entonces, la desventaja es grande para las poblaciones que necesitan garantizar su remuneración básica, en períodos de crisis extremas.

Cuando tratamos la cuestión de trabajadoras domésticas, tratamos de las inspiraciones coloniales y la exclusión sistémica invisibiliza la

3. Desde el año 2017, la activista se desempeña como directora (brasileña) de Amnistía Internacional.

sobreposición de capas de pérdidas sociales que han sufrido. Para las organizaciones afrobrasileñas, la situación es inaceptable. Trabajamos, entonces, con la exigencia decolonial que incluye visibilizar los logros alcanzados a partir de movimientos que revelan ejemplos de alternativas sociopolíticas de estas mujeres.

Pero una tragedia marca el año de 2020 en plena pandemia, con la muerte de un niño negro, de cinco años. La trabajadora doméstica Mirtes Renata Santana de Souza (1987) es una madre que no ha tenido oportunidad de quedarse en casa. Frente a la multicrisis, los sectores conservadores revelaron un *modus operandi* alineado con la necropolítica, garantizando la manutención de sus privilegios. En este caso, manteniendo el trabajo doméstico, a contrapelo de la recomendación de apoyar el aislamiento social.

Es este escenario en que se produce la muerte de Miguel Otávio de Santana, el 2 de junio de 2020.⁴ Todo ha pasado en el período inicial de la pandemia, mientras que una mujer negra, de la ciudad de Tamandaré (Pernambuco) cuidaba al perro de la familia del alcalde. Desde la tragedia, Mirtes Renata Santana de Souza pasó a desempeñarse en el Grupo Curumin (Recife), una organización no gubernamental feminista, para desempeñarse y actuar en otras funciones (que son también formativas). Paralelamente, comenzó a realizar el curso superior en la Facultad de Derecho.

El 25 de noviembre de 2020 es conocida la noticia siguiente:⁵

Mãe de Miguel, Mirtes se matricula em curso de direito: “Meu filho me deu o dever de ajudar o próximo”. Ex-empregada doméstica se prepara para começar a graduação no primeiro semestre de 2021. “Acabei escolhendo o direito porque senti na pele as injustiças e a morosidade do sistema”, disse.

Sobre el acceso de las afrodescendientes, a los cursos superiores, CEPAL ha planteado:

La educación universitaria es también un ámbito de preocupación estratégica entre muchas organizaciones afrodescendientes, ya que culminar este nivel educativo facilita no solo el acceso a empleos de calidad, sino que genera la posibilidad misma de, desde lugares de poder y prestigio, (re)

4. El niño fue víctima de un accidente fatal, en la terraza del edificio. La dueña de la casa se encargó de cuidar al niño, pero Miguel ingresó solo, en el ascensor. Por las cámaras, fue posible constatar que la dueña de la casa fue quien apretó el botón y el niño se fue solo al último piso.

5. Documento revisado el 2 de agosto de 2021. Disponible en: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/11/25/mae-de-miguel-mirtes-se-matricula-em-curso-de-direito-meu-filho-me-deu-o-dever-de-ajudar-o-proximo.ghtml>

escribir la historia de sus pueblos y alzarlos a la visibilidad y al protagonismo en los diferentes ámbitos de la vida social. (2018, p. 28).

Las chicas negras no juegan con muñecas negras!
 ¡Negro!
 Desafortunadamente la realidad de Brasil
 Pobres chicas, no jueguen con muñecas negras
 Pero el raro negro está aquí, para demostrar que puede ser diferente, ¿firme?
 Estoy cansado del blanqueamiento de Brasil
 Prejuicio, racismo como nunca antes (...)

El caso ha ganado proyección en diferentes países. Después de un año, la madre del Miguel sigue luchando por justicia, reconociendo que las trabajadoras domésticas son las más explotadas. Adoptó una agenda de resistencia, participando en proyectos de intervención en las instituciones de la sociedad civil. El caso de su hijo es acompañado por las Naciones Unidas, que exige reparación y justicia para su familia.

Otro caso elegido para entender el país de la democracia racial es el de Preta Rara. Bautizada como Joice da Silva Fernandes (1985), Preta es hoy una rapera feminista, empresaria del mundo de la moda, extrabajadora

doméstica, que se destaca con su contra/narrativa en defensa de los derechos de las mujeres negras, con énfasis en las condiciones de inserción social de las hijas de las clases trabajadoras.

Su intervención político-cultural ha comenzado con la creación de un grupo formado solo por mujeres (Tarja Preta), en 2005. La serie web “Nossa voz eco” presenta sus caminos de resistencia, incluyendo rasgos de las trayectorias familiares. La madre de Preta también fue trabajadora doméstica y el padre, funcionario de la empresa “Correos”. Sobre su lucha cotidiana, el periódico *The New York Times* ha destacado: “Preta Rara, la empleada doméstica que se convirtió en una estrella que combate el racismo en Brasil”. Preta Rara asume nuevos lugares políticos en la contramano como escritora y pensadora antirracista. Es una lideresa que sigue trabajando anclada en una perspectiva emancipatoria/formativa a partir de relecturas estéticas, explotando los multi lenguajes y el campo de la comunicación. Concibe el arte como herramienta de lucha. Nótese como ello se hace visible en su canción “Falsa Abolición”,⁶ una de sus primeras piezas musicales, en la que subyace una denuncia a las políticas de blanqueamiento que marca el proceso de socialización desde la infancia, reforzado desde la exclusión/ distorsión de la imagen negra. . Esta política de blanqueamiento recorre América Latina y el Caribe. No es casual entonces, que en Brasil, en Cuba y por doquier como tendencia; “Las

6. La letra de la canción “Falsa Abolição” se encuentra en disponible on line: <https://g.co/kg/C4pqR5>.

chicas negras no juegan con muñecas negras”. La joven afrobrasileña ha completado su curso superior de Historia por la Universidad Católica de Santos y se desempeñó como maestra, en el área, a lo largo de siete años.

En el conjunto de reacciones que estamos acompañando, en nuestras investigaciones sobre otros aprendizajes y otros proyectos de educación política, las formas de resistencia afrofeministas ganan relieve. Queremos entender procesos de reinención sociopolítica y pensar cómo generamos otras praxis educativas.

Las estéticas y poéticas otras emergen en el trabajo de Preta Rara; adoptan performatividades descolonizadoras frente a las trampas presentes en el camino. Las dos historias son evaluadas como historias que orientan nuestros análisis sobre las tecnologías ubicadas en experiencias que salen de la base de las sociedades, que han soterrado procesos de deshumanización de subgrupos marginados. Para nosotras, son cuerpos que viven en lucha permanente y eso tiene que ver con la percepción del problema estructural heredado.

Preta Rara y Mirtes de Souza son interlocutoras claves para comprender otras praxis sociopolíticas. La lucha de las afrobrasileñas, en regiones distintas, incluye rever las formas de exclusión, proponer alternativas y adoptar otras educaciones. Las referentes que reunimos aquí para nuestro análisis han dado ejemplo de las alternativas que han encontrado y salen adelante, con sus formas de intervenir.

En el caso de Mirtes de Souza, es fundamental acompañar el cambio realizado por los efectos de la pelea que pasó a enfrentar. La carrera de abogada emerge como parte de su compromiso con las poblaciones que han sufrido los mismos tipos de violaciones. En entrevista deja explicitado: “Terminé eligiendo la carrera de Derecho porque sentí las injusticias y la lentitud del sistema”.

Las tecnologías de re-existencia se presentan a partir de trayectorias hechas sin garantías y los cambios generan atmósferas de aprendizajes múltiples. Preta Rara y Mirtes de Souza son leídas como “outsider within” (Collins, 2016) y los pilares del pensamiento de lideresas, así definidas, sirven para orientar otros espacios de protagonismo. También, se han basado en una praxis liberadora, defendida en el ámbito de redes familiares y de redes comunitarias que sostienen sus trayectorias.

La lucha continúa: Lyzyê Inácio Almeida (2019) aprovecha la página de Facebook “Eu Empregada Doméstica” –además de otros recursos–, para debatir sobre la condición de quienes cargan el país en las espaldas. Entender el lugar de la investigación de Almeida es entender qué están haciendo las investigadoras que viven otros ambientes más politizados, en las universidades. No es posible comprender el

imaginario social sin localizar el papel que tiene la producción de las nuevas generaciones que presentan otras miradas.

Mientras, el drama de las trabajadoras remuneradas del hogar en América Latina y el Caribe frente a la crisis de la COVID-19 se acentúa según reportan estudios de ONU Mujeres, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y CEPAL (2020).

LIDERAZGOS OTROS DE AFROBRASILEÑAS EN TIEMPOS DE PANDEMIAS RACIALIZADAS

Las genealogías de este tema muestran un importante antecedente en las dinámicas de trabajo del movimiento de mujeres negras durante el período preparatorio de la Conferencia de Durban (2001) y posterior en la lucha por la transformación de la agenda antirracista de la región.

En 2014, la presidenta Dilma Rousseff (2011-2016) sancionó la Ley N° 12.987, que determina el 25 de julio como el Día Nacional de Teresa de Benguela y de la Mujer Negra. Con la decisión, Brasil amplía su influencia llamando la atención de activistas de diferentes generaciones en la promoción de derechos de las mujeres negras. Pero ello no ha sido suficiente para garantizar los derechos de las mujeres negras.

En el primer año de la COVID-19, Brasil ha enfrentado problemas graves, incluyendo más de 500 mil muertes. Las pérdidas han afectado los grupos racializados y consecuentemente, las familias de personas representadas como “negras” son las más impactadas.

En una región como América Latina, que ya experimentaba problemas de crecimiento y secuelas de “enfermedades coloniales”, la concentración de la riqueza y la expansión de la COVID-19 han sacrificado, en particular, a las mujeres más pobres. El abandono y la negación, de un conjunto de demandas, afectan, sobremanera, la vida cotidiana y la violencia doméstica sigue como una importante amenaza a la vida.

Ante este panorama cobra mayor vigencia el legado de Marielle Franco. La movilización impulsada por Marielle ha ganado el mundo y da lugar al nacimiento de “otras Marielles”, lideresas involucradas en los mismos idearios. Son jóvenes activistas que han asumido, en documentarios, trabajos académicos y en diferentes producciones, los mismos retos que tenía la parlamentaria más conocida de Brasil. La consigna “Marielle de todas/os/es” ha significado/significa la lucha heredada, una agenda impulsada desde territorios periféricos.

En 2018, su asesinato significó la tentativa del asesinato de una idea y de los derechos asociados a ella, de los sueños, las prácticas y las conquistas que reivindican la emancipación. Es importante comprender aquí a Achille Mbembe y su interpretación sobre necropolítica:

“[...] propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais [...] armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”” (2016, p. 146).

La violencia política, en Brasil, emerge como un fenómeno creciente. Hemos acompañado situaciones de protesta en varias regiones del país y así, evaluamos que, hoy en día, el problema va más al centro de los debates justamente porque el derecho político está en riesgo. Después de algunos importantes avances, la población comienza a convivir en una atmósfera distinta, incluyendo episodios de persecuciones efectivas, además de asesinatos de parlamentarias/os y de líderes/as.

Con Walsh (2020), se entiende que las líderes que nos acompañan han ubicado formas de abrir grietas y fisuras para que tengamos por donde respirar. En el primer año de la COVID-19, hemos tenido oportunidad de entender fenómenos ya en camino, como es el caso de la caza de brujas, y al unísono de comprender por qué se trata de una pandemia racializada y feminizada, como analizó Rosa Campoalegre Septien (2020).

El asesinato de la parlamentaria Marielle ha cambiado el escenario de disputas por mayor espacio de representación sociopolítica. Ha sido herida por arma de fuego, juntamente con su motorista y hasta la actualidad, las investigaciones siguen sin conclusión. Desde entonces, el país sigue impactado con la llegada de “otras Marielles” que han asumido el protagonismo de la socióloga, feminista, lesbiana, que ha pasado casi toda su vida con su familia, en una favela de Río de Janeiro.

Marielle, activista de los derechos humanos, ha hecho su maestría en la Universidad Federal Fluminense (2012) con la tesis “UPP – A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro”. El propósito fue demostrar que las Unidades de Policía Pacificadora (UPP), como política de seguridad pública, adoptada en el estado de Río de Janeiro, ha reforzado el modelo de Estado Penal.

Los argumentos están basados en una etnografía profunda e indican las principales rutas que asumió como parlamentaria. Una joven de favela, hija de vendedores ambulantes, ha cruzado diferentes fronteras, en una ciudad dominada por la violencia del Estado. No sería mucho afirmar que el comienzo del siglo XXI sigue enmarcado por pérdidas sucesivas de oportunidades relacionadas con la movilidad socioeconómica.

La promoción de la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres están en el centro de las reivindicaciones por derechos. El contexto latinoamericano enfrenta escenarios de lucha por la garantía

de los sistemas democráticos. Alineadas con esa utopía existencial, es condición *sine qua non* pensar la paridad política, involucrando mujeres y hombres. Actuar en el campo político-partidario es uno de los objetivos de los movimientos sociales de distintas orientaciones. “Más mujeres en la política” es la convocatoria (ONU Mujeres) indispensable, ya que reconocemos problemas semejantes en los diferentes países de la región. Al mismo tiempo, no podemos dejar de impulsar proyectos que tengan que ver con las demandas de las poblaciones racializadas.

ONU Mujeres de Brasil apunta que solamente el 15% de la población del Congreso Nacional está formado por mujeres. Su presencia, en las prefecturas, no llegan al 12%. No hay duda de que, para interrumpir la cultura de la eliminación de las mujeres, será necesario crear otras rutas. Reconocer la importante jornada realizada, a nivel internacional, para denunciar el cuadro excluyente es estratégico y, cuando el asunto es el territorio latinoamericano, vamos a enfrentar aspectos de la exclusión de las poblaciones racializadas. Las desventajas, entonces, son mayores para las mujeres que forman, aún, otros subgrupos.

Frente a todo eso, somos llamadas a reconocer la importancia de las trayectorias de las luchas por oportunidades de acceso y, al mismo tiempo, trabajar con demandas afrodiaspóricas, que lideresas negras (y sus instituciones) han impulsado. Los discursos estigmatizantes, generados en la arena pública, acerca de mujeres *no blancas*, cambian de lugar y, parte de la tarea que asumimos, entonces, incluye visibilizar proyectos emancipatorios, además de desarrollar estudios comparativos sobre modos otros de contestar y de mantener la insurgencia.

Con el enfoque interseccional fue posible entender que el compromiso de participación político-partidaria es una exigencia: “[...] la omisión de la diferencia es problemática, fundamentalmente porque la violencia que viven muchas mujeres a menudo se conforma por otras dimensiones de sus identidades, como son la raza o la clase” (Crenshaw, 2012, p. 88). Hemos logrado avances en términos de las lecturas sobre la sobreposición de problemas que han empeorado la vida de familias afrodescendientes y, las interpretaciones alcanzadas, han cambiado la rítmica de nuestras proposiciones. O sea, el enfoque interseccional genera miradas más profundas y pragmáticas acerca de las pérdidas colectivas para las personas racializadas.

CAZA A LAS BRUJAS EN BRASIL

La trampa colonial es la cuestión de fondo para quienes desean comprender el lugar de las poblaciones racializadas en el mundo. Sobre el caso brasileño, valdría la pena acompañar la disputa actual con otros

ejes temáticos que han emergido en el campo de las Ciencias Sociales. El Instituto de Pesquisa Económica Aplicada (IPEA) ha presentado un panorama sobre la condición de un subgrupo de relieve, que es formado, justamente, por las negras:

De cualquier ángulo en el que se toman estos grupos –en el campo de la salud, el trabajo, la educación, en el espacio doméstico: la realidad aún revela muchas desigualdades. La persistencia de este escenario apunta, cada día, a la fuerza estructurante de los valores y convenciones de género y raza para dar forma al panorama más amplio de las desigualdades que aún marca el país. (IPEA, 2013, p. 7).

Estamos comprometidas con las diferentes formas de resistir y, para reconocer los avances posibles, vale la pena comprender la línea del tiempo del capitalismo y los efectos para las sociedades más pobres. En *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (2010), Silvia Federici hace preguntas que son también las nuestras:

¿Por qué, después de 500 años de dominio del capital, a comienzos del tercer milenio aún hay trabajadores que son masivamente definidos como pobres, brujas y bandoleros? ¿De qué manera se relacionan la expropiación y la pauperización con el permanente ataque contra las mujeres? ¿Qué podemos aprender acerca del despliegue capitalista, pasado y presente, cuando es examinado desde una perspectiva feminista? (Federici, 2010, p. 22)

Sobre esta base se amplían las indagaciones sobre cómo el *ethos* patriarcal se mantiene vivo, pero al mismo tiempo se ubica el papel de las organizaciones de los movimientos sociales. Las organizaciones barriales, actuantes en la etapa más desafiadora de la crisis pandémica global, han retomado sus medios de enfrentar la *des existencia* en camino.

Lideresas barriales hacen la diferencia para proteger el vecindario con la disminución del consumo de alimentos para que más familias puedan comer algo. Madrinas, abuelas, madres, parlamentarias y maestras han estado en las dinámicas comunitarias generando una cultura colaborativa. Confrontar a las estructuras violentas, para la mujer negra, de Brasil, es alcanzar a mantenerse viva con su familia.

Sobre el tema de la caza a las brujas, Federici apunta su preocupación con retomadas de un *ethos* desestabilizador; observa que hay:

[...] nuevos movimientos de diáspora acompañados por la persecución de los trabajadores migrantes [...]. Aún más importante para este libro ha sido la intensificación de la violencia contra las mujeres, e incluso en algunos países (como, por ejemplo, Sudáfrica y Brasil) el retorno de la caza de brujas. (2010, p. 22).

Destituída en 2016, también la presidenta Dilma Rousseff fue convertida en bruja, en nombre de un proyecto de país patriarcal, misógino y con fuertes inspiraciones coloniales. El proceso de *impeachment* ha sido acompañado por todo el mundo y, hasta hoy día, no hay prueba de que hubiera razón para sacar una presidenta elegida democráticamente. La primera mujer en presidir el país ha sufrido persecución explícita, con el apoyo de diferentes medios de comunicación. Elizabeth Christina de Andrade Lima y Jessica Thais Pereira de Oliveira (2015) han analizado la formación de la opinión pública que pretendía dar cuenta de un plan contrahegemónico:

En 2010, entre tantos hechos, dos hechos llamaron la atención de toda la nación. El más importante de ellos fue la elección de la primera mujer presidenta del Brasil. Dilma Rousseff (PT) ganó las elecciones presidenciales en segunda vuelta con 55.752.092 votos (TSE) al competir con el entonces candidato José Serra (PSDB) y entró en la historia política nacional. Hasta entonces en Brasil, ninguna mujer había llegado a la disputa en la segunda vuelta de una elección presidencial, la victoria de una candidata femenina parecía todavía algo alejado de nuestra realidad. Este hecho convirtió a Dilma Rousseff en un hito en la historia reciente de la democracia en nuestro país. (Lima y Oliveira, 2015, p. 30).

El *impeachment* de Rousseff ocurre el 2016 y el asesinato de Marielle Franco ocurre dos años después. En el campo político partidario, son muchos los problemas ya reconocidos. Cuando pensamos con Federici, la “caza a las brujas” en Brasil sigue un camino bien dibujado. Por otra parte, hemos observado cómo las poblaciones afectadas directamente por el fenómeno están reinventando la ruta, organizando sus agendas para asumir conforntaciones retóricas, al mismo tiempo en que negocian con otras praxis sociopolíticas.

Finalmente es, es decisivo lo que plantea Federici, sobre caza a las brujas, también en África:

La caza de brujas también tuvo lugar en África, donde sobrevive hasta día de hoy como un instrumento clave de división en muchos países, especialmente en aquellos que en su momento estuvieron implicados en el comercio de esclavos, como Nigeria y Sudáfrica. También aquí la caza de brujas ha acompañado la pérdida de posición social de las mujeres provocada por la expansión del capitalismo y la intensificación de la lucha por los recursos que, en los últimos años, se ha venido agravando por la imposición de la agenda neoliberal. (Federici, 2010, pp. 315-316).

Y desde este lugar Jurema Werneck afirma: “Mujeres negras son estereotipadas y subestimadas en la historia de Brasil, debido a la fuerza con que los sistemas de inferioridad social de este grupo han participado activamente en toda la historia entre nosotros” (2010, p. 9).

Además de una trayectoria como investigadora, sigue una importante ruta como propulsora de políticas de inclusión:

[...] nosso desafio ainda e indagar a partir de qual ou quais formas poderemos, radicalizando os princípios das *ialodês* ou os princípios feministas e suas contradições, nos colocar na arena pública em nosso próprio nome. Sem demasiada valorização do individualismo e tampouco reificando culturas e seus aspectos de subjugação, o que nos tornaria cúmplices das demandas da atual avidez pelo exótico, pelo diferentes, pela alteridade de consumo. Falando a voz de nossos desejos. Este é nosso desafio. Mas não é só nosso. (Werneck, 2010, p. 16).

La vulnerabilidad de mujeres afrodescendientes es el tema de relieve en la agenda en donde seguimos involucradas. Vimos en qué condiciones pensadoras barriales han aguantado desafíos en sus cotidianos. En qué ambiente resisten, con sus familias, y cómo recrean sus caminos y modos de identificación comunitaria.

Estamos en un momento histórico de mayor conectividad y ataques a escala global y, por eso, vale la pena enfrentar, en clave afrodiaspórica, la realidad agudizada, aprovechando las otras educaciones sugeridas en dinámicas colectivas de mujeres racializadas. Justicia y garantía de mayor participación social son temáticas que ganan relevancia en las ruedas de conversaciones, en múltiples espacios de intercambio de ideas, en los foros formativos que hemos impulsado, como investigadoras, activistas afrofeministas-antirracistas. Es clave para presentar reivindicaciones de mayor autonomía femenina. Las agendas por reparación están ancladas en estas demandas. “Violencia no: por los derechos políticos de las mujeres” es una convocatoria de ONU Mujeres⁷ con énfasis en la preocupación con el aumento de la violencia contra los cuerpos femeninos.

CONCLUSIONES

En nuestras evaluaciones, las otras praxis sociopolíticas van a salir de las bases de las sociedades y, en este lugar, están actuando mujeres negras que viven sin garantías. Son ellas las que están ubicando fisuras oxigenantes y realizando en consecuencia proposiciones relacionadas con utopías de reparación, en términos de las pérdidas que hemos aguantado, a lo largo de la experiencia, en la diáspora africana, en América Latina. Ante ello hemos trabajado, acompañando estudiantes y lideresas, como maestras en escuelas de posgrado, como profesoras universitarias, con las experiencias familiares, incluso de nuestras hermanas, con negras, hijas de las clases trabajadoras, con

7. Ver ONU Mujeres en: <https://www.unwomen.org/es>.

las Madres de Santo, con nuestras abuelas, madres y madrinas, hemos (des)aprendido de las temáticas invisibilizadas y (re)aprendido de las trayectorias colectivas en las bases de nuestras respectivas sociedades.

Las interseccionalidades han favorecido otros giros y, en este sentido, pensamos sobre las otras *práxis* sociopolíticas aún soterradas en el campo de las Ciencias Sociales y educacionales. Otras gramáticas sociales salen a la luz con las controversias lideradas por las nuevas generaciones de pensadoras negras. Para las mayores víctimas de la alienación sistémica, incluyendo las poblaciones más pobres, la politización es el camino posible y de ese punto, hemos partido para entender las otras educaciones, como es el caso de la educación política que nos brindan los procesos que hemos acompañado con Marielle Franco, Mirtes de Souza y Preta Rara. Con ellas, hemos visto que las intersecciones de identidades sociales demandan evaluación permanente.

La caza a las brujas, en camino, es analizada con preocupación, en Brasil. En una región como América Latina, que ya experimentaba problemas de crecimiento y secuelas de “enfermedades coloniales”, la concentración de la riqueza y la expansión de la COVID-19 ha afectado fuertemente a las poblaciones racializadas y, en particular, a las mujeres más pobres. Frente a todo eso, estamos involucradas en reconocer la importancia de las trayectorias de las luchas por mayores oportunidades y, al mismo tiempo, trabajar con las agendas afrodiáspóricas que lideresas y sus instituciones han impulsado.

Los discursos estigmatizantes, generados en la arena pública, acerca de mujeres *no blancas*, cambian de lugar y nuestra tarea incluye apoyar estudios comparativos sobre tales retóricas. Es necesario comprender performatividades soterradas sin perder el punto clave, presentado en los debates sobre interseccionalidades. Podemos entender mejor, desde este lugar, algunas alternativas para insurgir. El énfasis está en las posibilidades de generar experiencias en la base de la sociedad, a partir de propuestas de otras educaciones, reinventando las trayectorias de resistencia de lideresas convocantes en diferentes sectores. Y aquí el debate sobre los derechos de las trabajadoras domésticas es estratégico para el análisis sobre alternativas descolonizadoras de comunidades que sostienen las sociedades más desiguales de América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

Almeida, Lyzyê Inácio (2019). *Eu empregada doméstica: narrativas, sentidos e significados na luta pela efetivação de direitos das trabalhadoras domésticas no Brasil*. Disertación. Goiania, Universidade Federal de Goiás.

- Presidência da República. Casa Civil Subchefia para Assuntos Jurídicos. (2 de junio de 2014). Lei N° 12.987. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/112987.htm.
- Campoalegre, Rosa (Coord.) (2020). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (1). Disponible en: <https://www.clasco.org/boletin-1-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-ii/>.
- Collins, Patrícia Hill (2016). Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado, Brasília*, 31 (1), pp. 99-127.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de igualdad*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Crenshaw, Kimberlé Williaws (2012). Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En Raquel (Lucas) Platero Méndez. *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Traficantes de sueños.
- Franco, Marielle (2012). UPP – A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro. Tesis de maestría. Universidad Federal Fluminense, Niterói.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2010). *Censo de agosto demográfico*. Brasília: IBGE.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). (2013). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: IPEA.
- Lugones, María. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* (9), pp. 73-101.
- Lima, Elizabeth Christina de Andrade, Oliveira, Jessica Thais Pereira de (2015). Relações de gênero e misoginia na construção da imagem pública de Dilma Rousseff. *Investigações antropológicas*, 2 (2).
- Mbembe, Achille (2016). Necropolítica: biopoder soberania estado de exceção política da morte. *Arte & Ensaios* (32).

- ONU MUJERES, Organización Internacional del Trabajo y Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (Eds). (2018). *Trabajadoras remuneradas del hogar en América Latina y el Caribe frente a la crisis del COVID-19*. Recuperado de <https://lac.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2020/06/trabajadoras-del-hogar-frente-a-la-crisis-por-covid-19>.
- Silva, Dayane Rose. (S/F). Trabalho Doméstico no Brasil: Os avanços trazidos pela Lei Complementar 150/15. *Jusbrasil*. Disponible en: <http://dayanerosse.jusbrasil.com.br/artigos/206890453/trabalho-domestico-no-brasil-os-avancos-trazidos-pela-lei-complementar-150-15>.
- Werneck, Jurema (2010) “Nossos passos vêm de longe!” Movimento de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da ABPN*, 1 (1).
- Walsh, Catherine. *Pedagogías decoloniales: Insurgencias desde las grietas*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SuMPMn4sOuc&t=1357s>.

“SHE GOT LOVE/ELLA CONSIGUIÓ AMOR”. OCHÚN/AMÉRICA/ANA MENDIETA

Karina Bidaseca

Ana Mendieta (*La Habana, 1948 -Nueva York, 1985*)

In memoriam

INTRODUCCIÓN¹

*Ahora yo creo en el agua, el aire y la tierra. Ellos son todos deidades.
Ellos también hablan. Estoy conectada con el proceso del agua dulce.*

Ana Mendieta, 1981

Rodeada de agua, *Ochún* (1981)² es una escultura de tierra frente a la costa de Key Biscayne, en el extremo sur de la Florida, que emerge como una silueta de arena en un video de ocho minutos y treinta segundos, de la artista cubana Ana Mendieta. Vista desde el cielo, adopta la forma geográfica de la isla mayor de las Antillas del Caribe, Cuba.

Ochún concluye la Serie “Siluetas” –que mostró a la artista en todo su esplendor creativo *specific-site* en Iowa, Oaxaca, Guanabo–, en su regreso a la isla natal en 1981, luego de ser arrancada con apenas doce

1. Este texto es parte del trabajo que se encuentra desarrollado *in extenso* en “Ana Mendieta. Pájaro del océano” (El Mismo Mar, 2021). En 2019 el Fondo Nacional de las Artes me otorgó una Beca Creación Arte & Tecnología para el desarrollo del proyecto “Pájaros del océano. Poéticas del Mar. Una plataforma para descolonizar el arte de Ana Mendieta y las cosmopolíticas”. Dicha plataforma se piensa como un puente, plural, polifónica, nómade, que propone descolonizar el arte y los feminismos creando espacios de arte participativo por medio de la experimentación estética; la investigación descolonial; la imaginación tecnológica; la reflexión/acción geopolítica, en NuSur/Núcleo sur-sur de estudios poscoloniales, performáticos, identidades afrodiaspóricas y feminismos.

2. Para acceder a imágenes e información de la obra en, véase: <https://vistarmagazine.com/the-cleveland-museum-of-art-exhibira-ochunvideo-de-ana-mendieta/>.



Fotograma de Ochún / Foto: Woman Art House.

años de edad por el Operativo Peter Pan, que consistió en “salvar” a los niños del comunismo cuando la Revolución cubana aconteciese. Cuatro años más tarde, encontraría la muerte en la ciudad de Nueva York cuando su cuerpo volátil cayera arrojado al vacío. Órganos estrellados contra el piso. La piel se eriza.

Sus obras impactan por una fugacidad porosa que perfora los muros erigidos entre naturaleza/cultura. Se ubica en esa zona de transmutación entre humano-no-humano y animal, para expresar el fracaso de la modernidad en asegurar nuestra permanencia en la tierra.

Cada imagen es memoria. Cuando observamos el mapa de Cuba, podemos ver la forma del agua. La *Madre de Aguas*, también llamada *Madre de Agua* o *Magüü*, es una mítica criatura, una serpiente guardiana de los ríos, cuya leyenda suele ser escuchada en la isla. Me gusta la idea de vincular la forma vibrante de *Ochún* con Ana Mendieta. La artista es también esa forma vibrante.³

Su cuerpoA-archivA de cinco pies de altura, los cerca de doscientos films entre 1971 y 1981 que documenta su serie *Siluetas*, tomados por su cámara Super 8, y las fotografías que ella misma tomó de sus performances, los rastros y huellas que dejó marcados con sangre en las paredes blancas de los museos y galerías, no pueden ser sustraídos del tiempo. Persisten en el batido de las alas de una mariposa. “Basta con esa Nada” (Didi-Huberman, 2007).

3. Un desarrollo ulterior de estas ideas se encuentra publicada en Bidaseca (2021).



Fotograma de Ochún / Foto: Woman Art House.

Distintos momentos de sus constelaciones chamánicas entre los años 1972 a 1985 nos permiten abrirnos a una *poética erótica de la Relación* (Bidaseca, 2020), que emana de la inspiración del cruce entre la obra del poeta antillano Édouard Glissant y la de la afrofeminista Audre Lorde. Cuando creé el concepto de “poética erótica de la Relación”, lo imaginé como un sueño colectivo y una imaginación pública. Como una costura que pueda cerrar y cicatrizar la herida colonial (Bidaseca, 2020, p. 4).

Su textura se urdió en una trama tejida en un *entre* conversaciones con artistas y curadoras, lectura bibliográfica y documental, trabajo de archivo etnográfico en sucesivos viajes a Cuba. Entre 2017 y 2019, mis viajes a La Habana y al norte de la isla, donde Mendieta dejó sus huellas, son parte de este vuelo poético al que los invito a seguir. Fue en el tercero de esos viajes a la cubanidad que, en el Museo Casa de África, un visitante me dibujó en un trozo de papel que aún conservo, el itinerario hacia Guanabo, donde se encuentran las cuevas talladas en las Escaleras de la Cueva del Águila en el Parque Jaruco.

En un intento por evitar el riesgo de congelar su permanencia, escribir la memoria de les artistas feministas contra el olvido –que constantemente intenta borrar, hacer desaparecer nuestra historia– es el gesto estético-político prominente de esta escritura situada sobre su *site-specific art* en que Améfrica –al decir de Lelia González (1988)– se imprime en la huella de la obra de Ana Mendieta. Revivir el gesto amoroso de abrazarla para continuar la tarea de la descolonización del pensamiento-arte y, hacer del grito “¿Dónde está Ana Mendieta?”, un *ecos-mundo* (Glissant, 1990).

VIAJAR-MUNDOS

Me interesa re-situar la mirada en los intersticios que unen distintos paisajes –Iowa, Oaxaca, La Habana, Nueva York, Roma–, fundiendo los conceptos de *magma; territorios de la memoria; arte feminista situado y performance*, abordado desde el concepto de “viajar-mundos” (“world-travelling”), viajar hacia las otras es viajar hacia sí mismas, abrirse a conocer otros mundos, como menciona María Lugones (1987).

La artista nacida en La Habana en 1944, en una familia acomodada, se crió con las amas negras en el territorio doméstico de la cocina. Entre 1954 a 1961 Ana Mendieta asistió a la escuela Apostolado del Sagrado Corazón de Jesús, Vedado, La Habana, Cuba antes de que sus padres la enviaran a Estados Unidos.

Arrancada a la Revolución Cubana, en 1961 llegó a Dubuque, Iowa, como refugiada. Fue latina en los Estados Unidos. Arribó con trece años de edad junto a su hermana Raquel, por medio del operativo Peter Pan, organizado por la Iglesia Católica para “salvar a los niños del comunismo” –su padre fue preso político del régimen de Fidel Castro–. Su vida es producto de las conflictivas relaciones entre ambos países.

En Iowa, ambas hermanas pasaron las primeras semanas en un campamento de refugiados, donde vivieron en orfanatos, correccionales y transitaron por diferentes casas de adopción. Conocieron el racismo y el sexismo. “Putas. Negras. Volved a Cuba”, les decían. Ana Mendieta se proclamaría a sí misma como una artista de color no blanca.

1965 fue el año de su graduación en Regis High School y se matriculó en Briar Cliff College en Sioux City, Iowa. El 29 de enero de 1966 es el día del esperado reencuentro con su madre y su hermano, quienes lograron salir de Cuba en uno de los “Vuelos de la Libertad” y se establecieron cerca de ambas, en Cedar Rapids, Iowa.

“La tierra habla” (Mendieta y Mosquera, 2019) documenta obras de tierra específicas de sitio desde su exilio a Estados Unidos al regreso

a la Cuba natal, pasando por Oaxaca, expandiendo una propia temporalidad que abraza distintos mundos.

Su videoarte caracterizado por la fugacidad es no-museificable, es inaprehensible, es irreductible a una línea de tiempo lineal. Más próxima a la concepción del animal-humano, a su exploración con la conexión espiritual y erótica con el universo, la temporalidad resiste al tiempo diseccionado.

Si en La Habana vivió su infancia, en Iowa, Estados Unidos, transitó su adolescencia. En 1971 realiza su primera exposición individual en Iowa Memorial Union, University of Iowa. En 1972 se graduó de pintura en la Universidad de Iowa.

Hacia 1974 lleva a cabo *Body tracks*, acciones en la que ella, semidesnuda o vestida, mancha con sangre la pared blanca de la sala, deslizando sus brazos. En otra videoperformance, "Signos de Sangre", colocando su mano en un cubo con sangre, escribió "SHE GOT LOVE/Ella consiguió amor".

Su serie "Siluetas" son imágenes inquietantes para las cuales trazó el contorno de su cuerpo en la tierra y en el fango, en el mar, en los árboles, en las rocas y montañas, utilizando el fuego en obras como *Ánima, Alma soul Nãñigo brutal* (1976); serie "Árbol de la vida" ("Tree of Life Series"); serie "Fetiches".

Oaxaca, México, fue el lugar en que se dedica a investigar sobre la cultura amerindia. Incluyó en esta serie escenas de sacrificios rituales de animales y, asimismo, representaciones de violaciones a mujeres, convocando su adhesión al movimiento feminista de las mujeres de color. Desarrolló sus performances⁴ en torno a la violencia ejercida sobre los cuerpos femeninos colonizados, inspirando la metáfora del cuerpo de la mujer como la primera de las colonias humanas. A través de esas intervenciones, Ana Mendieta iba creando un nuevo género artístico, al que nombró esculturas "earth-body".

En Salina Cruz, realiza siluetas y videos, tales como *Ocean Bird* y *Perro*. En la zona arqueológica de Yagul (Oaxaca, México), la artista realiza su primer trabajo de earth-body: *Burial Pyramid*, donde emerge lentamente debajo de las rocas mientras una cámara filma la breve acción. La artista fija así su interés en establecer conexiones con la cultura taína a través de sus acciones corporales. En 1976 realiza

4. Retomando las ideas de Diana Taylor, la *performance* funciona como un acto vital de transferencia por el cual se comunica un saber social y una memoria compartida, rasgos que la convierten en una práctica casi epistémica en tanto construye una manera de comprender al contexto circundante. También compone un dispositivo corporal que genera conocimiento mediante tácticas de sentido o conductas actuadas, las cuales pueden ser reales o ficticias" (citado por María Elena Lucero, "Crónicas performativas", en *Dossier REF*, 2014).

Ánima, sobre el contorno de su cuerpo hace una silueta a la que le prende fuego.

Nueva York 1976 despliega *Burial of Ñañigo* donde aparece una silueta con los brazos levantados con 47 velas negras. Esta instalación llevada a cabo en la 112 Greene Street, New York, se prolongó durante siete días, mientras en la pared se proyectaba la diapositiva *Silueta con cenizas*, de la serie “Siluetas”.

Hacia 1977 recibe su master en Bellas Artes por la Universidad de Iowa y se muda a Nueva York, donde se vincula con artistas visuales del circuito contra-cultural y con artistas feministas de la talla de Nancy Spero, Mary Beth Edelson y Carolee Schneemann, cofundadoras de la A.I.R. Gallery en Wooster Street. Se trata de la primera galería de arte gestionada por mujeres artistas creada en Estados Unidos en 1972, que ella integrará en 1979.

Regresa a Iowa para desarrollar otra acción que se incluye en la serie “Siluetas”, titulada *Ixel negro*, en la cual su cuerpo es envuelto en terciopelo negro y arena, atado con una cinta violeta, encima un guante blanco traspasado por un puñal. *Conjuro a Olokun y Yeremaya* son otras piezas de ese momento.

Realiza en el parque Old Man’s Creek *The Tree of Life* donde se sitúa desnuda con su cuerpo cubierto de barro, en plena fusión con la piel de un árbol milenario. El 12 de noviembre de 1979 exhibe una exposición individual en la galería A.I.R., con la documentación fotográfica de la serie “Siluetas” que produjo en Iowa, Colorado y Nueva York.

Hacia 1980 viaja a Oaxaca donde realiza siluetas de mujer en piedra caliza en la Montaña San Felipe. Por primera vez desde el exilio, regresa a La Habana en 1980. En el Parque de Escaleras de Jaruco y Guanabo se destacan sus esculturas rupestres que se asemejan a petroglifos que talló en las cuevas.

Mendieta vio las obras como una fusión con el territorio insular y con su ancestralidad indígena taína. Las formas que ella inscribió se refieren a antiguas deidades femeninas y maternas. Son vaginas, son rostros femeninos que deja esas obras en las paredes de La Cueva del Águila, basándose en la técnica que utilizaban los indígenas: *Maroya*, *Guabancex*, *Iraye*, *Guanaroca*, *Alboboa*, *Bacayú Madre Vieja ensangrentada*, *Guacar*. *Nuestra Menstruación*, *Atabey* e *Itiba Cahubaba* son el repertorio de las diez siluetas femeninas, inspiradas en las diosas de la cultura taína. “Por primera vez, incorpora pintura a sus obras. Usó la pintura muy selectivamente, delineando los contornos de una talla o de una formación rocosa.” (Espinosa-García, 2020).

En 1981 realiza “Silueta”, como parte del Proyecto para las Artes, en un cementerio de Georgetown, Washington D.C., y participa en la Cuarta Bienal de Medellín, Colombia. Como artista invitada en

la Alfred State University, Nueva York, realiza figuras al aire libre en una colina cercana. En el otoño, viajó a Miami como invitada de la Frances Wolfson Gallery y la Dade Community College y creó *Ochun* y *Ceiba Fetish* (Espinosa-García, 2020).

Hacia 1982 instala en Canadá una versión similar a la de Cuba y el 8 de abril lleva a cabo la performance *Body Tracks* en la Franklin Furnace de Nueva York. La escuela de arte de Hartford junto con la galería Real Art Ways (R.A.W) le encargan una obra para presentarla junto a la exposición de fotografías de tamaño natural de las "Esculturas rupestres". Así surge *Arbitra*, –en latín significa, "testigo femenina"–, una alusión que conecta la mujer con el árbol.

El 18 de febrero es invitada a una conferencia sobre "Arte y Política" en el New Museum of Contemporary Art de Nueva York. Quienes asistieron destacaron el tono de la acusación a la manipulación del arte por parte de la clase dirigente de los Estados Unidos:

[...] una clase reaccionaria que empuja para paralizar el desarrollo social del hombre en un esfuerzo por lograr que toda la sociedad sirva a sus propios intereses y se identifique con ellos. Los miembros de esta clase banalizan, mezclan, distorsionan y simplifican la vida. [...] El riesgo que corre la cultura real hoy en día es que si las instituciones culturales están gobernadas por gente que forma parte de la clase dirigente, entonces el arte puede volverse invisible porque ellos se negarán a asimilarlo. (Mendieta, 1982, p. 1).

En esta charla, presentó primero su compromiso con el mundo como artista, después explicó el significado de la cultura y concluyó diciendo que las agencias publicitarias son las que hablan en nombre de los Estados Unidos hoy en día. Hizo una llamada a los artistas a no venderse al dinero y a seguir luchando, a conservar su integridad (Mendieta, 1999).

En 1983, en Long Island, Nueva York, instala otra versión de las grandes siluetas de las mujeres. Realiza una exposición personal en el Museo Nacional de Bellas Artes de Cuba, cuyo catálogo escrito por Alberto Quevedo se encuentra en el Archivo del Museo Nacional de Bellas Artes.

En Roma es galardonada con el Premio de Roma de la Academia estadounidense.

Tropic-Ana era la firma íntima de su correspondencia con familiares y amigos. En una de estas misivas, desde Nápoles, escribió: "Querida mamita, nada más unas líneas para darte la buena noticia de que voy a tener una muestra en Roma que inaugura marzo 21 la Galería Primo Piano. En fin, mis labores empiezan a tener fruto" (*Papeles de la artista*, p. 1).

Durante su estancia en la Academia de Roma, comenzó a crear "objetos" de arte, incluyendo dibujos y esculturas. Una serie de esculturas

de bajo relieve hechas de arena y tierra fueron exhibidas en la Galería de Piano de Roma.

Me dieron un hermoso estudio en Roma. Yo nunca tuve un estudio porque no necesité uno. Ahora he estado trabajando en interiores. Siempre tuve problemas con esa idea ya que siento que no puedo imitar a la naturaleza. Una instalación es un arte falso. Así es que me he dado un problema a mí misma... Trabajar adentro. Así que me he dado una manera de hacerlo y en eso estoy envuelta ahora, trabajando con arena, con tierra, mezclándolas con una pega y haciendo esculturas. Estoy muy satisfecha porque consigo el mismo tipo de textura que consigo afuera. Estaba trabajando y trabajando insegura de si había algo ahí, y entonces, un día llegué al estudio y vi que las esculturas tenían una presencia real. Todas tenían una “carga” en ella. (Ana Mendieta y Linda Montano, entrevista sin publicar, citado por Barreras del Río, 1987, p. 50).

Una vez terminada la beca en Roma, alquiló junto a Carl Andre un estudio en terrenos de la Academia y el 17 de enero de 1985 se casaron allí.

Como artista visitante en la Rhode Island School of Design (RISD), Providence, crea *Furrows*, una serie de siluetas sobre césped. Recibe el Premio en Artes visuales, Southeastern Center for Contemporary Art (SECCA), Winston-Salem.

LA JUNGLA

Me sentí muy atraída sobre la búsqueda de este nombre de la obra inconclusa de Ana Mendieta. En 1985 Al Nodal, director del Otis Art Institute de Parsons, de Los Angeles, le encarga a Ana Mendieta la creación de una obra para ser instalada en el área central de Los Angeles como parte del programa de arte público del parque MacArthur.

El proyecto no se realizó, pero la propuesta de Mendieta permanece. Se trata de siete esculturas totémicas tituladas “La Jungla”.

Una obra que consiste en siete troncos de árbol (pinos gigantes de California) variando de 8 a 10 pies de altura, cada tronco de veinticinco a cincuenta pulgadas de diámetro. Los troncos van a ser secados al horno para darles permanencia. Los troncos de árboles se instalarán en un pedazo de hierba rectangular en el Whilshire Boulevard en el Parque MacArthur (frente al Instituto Otis). Se instalarán en relación de unos a otros y cargarán el espacio de tensión. Cada tronco tendrá una imagen tallada/quemada que represente las siete potencias de la vida (que tenían en la jungla). Los troncos se instalarán con una base de cemento (que no será visible) para que la instalación sea estable y segura. (*Papeles de la Artista*).⁵

5. Los papeles de la artista abarcan todo un conjunto de documentos inéditos que integran su archivo personal y que requiere sistematización ulterior.

Me atrae este diálogo entre la artista y “El jardín criollo” de Édouard Glissant (1990). Cito del escritor, los extractos del mismo:

De acuerdo con una interpretación europea, el árbol representa la genealogía.

De hecho, se lo llama el árbol genealógico, ¿no?

Ante todo, el árbol es todas las raíces y el tronco, después de eso vienen las ramas, de generación a generación. Entonces el árbol es lo que excluye todo lo demás.

Yo mismo y algunas otras, pensamos que este punto de vista no es útil para nosotros.

Si me pidiera dibujar un árbol, nunca dibujaré un árbol.

Dibujaré un bosque. Dibujaré una jungla.

Entonces, instintivamente yo rechazo la genealogía.

Porque en el barco negrero perdimos el árbol. Perdimos el árbol africano, el Baobab, el árbol sagrado, bajo el cual los mayores se reunían y hablaban.

En el barco negrero perdimos nuestras lenguas, nuestros dioses, todos los objetos familiares, canciones, todo. Perdimos todo. Todo lo que habían quedado fue rastros.

Por eso creo que nuestra literatura es una literatura de rastros.

Cuando los esclavos llegaron al otro lado del Atlántico, tenían pequeños jardines secretos, que fueron clandestinos. A causa del hecho de que ellos fueron obviamente hambreados, sus amos no los alimentaron suficientemente.

Entonces en la noche, cuando ellos terminaron trabajar, cultivaron lo que se llama el Jardín Criollo.

Fue un lugar conocido solo por ellos para proteger los productos agrícolas de los manos de ladrones.

Una de las características de estos “jardines criollos”, que ellos habían inventados, y nosotros hemos perdido desde hacía tiempo, fue que en un espacio muy estrecho, ellos podrían cultivar miles de diferentes tipos de árboles, olores diferentes. Cocos, ñames, naranjas, pinos, dachines, chout-chines, boniatos, mandioca. Ellos lo hicieron de tal forma que las plantas se protegieron mutuamente.

Fue la esencia del jardín criollo. Este principio del jardín criollo es lo mismo que el principio de rizomas. No es el principio del árbol o el árbol genealógico. Es el principio de distribución. Y desafortunadamente, hemos perdido este principio. Hemos perdido esta ciencia y conocimiento que los esclavos tenían. Fueron estos jardines criollos que les permitieron sobrevivir. (“El Jardín Criollo”, Édouard Glissant).

“La jungla” quedó interrumpida. También, el porqué de ese nombre que la artista eligió para la obra. Me hubiese gustado saber si la activación de esa memoria ancestral fue impulsada por la potencia de las huellas de africanía tal como constato en algunos escritos que encontré entre archivos y catálogos de exposiciones. Conversando en 2014 con Petra Barrera del Río, me relató que, antes de su regreso a Cuba, Mendieta se interesó por las religiosidades de matriz africana e investigó las prácticas artísticas de los pueblos Yorubá. Así, describió una “costumbre africana” que, explicó, “me parece [...] análoga a mi trabajo [...], las mujeres vienen con un saco de tierra de su hogar natal y cada noche comen un poco de ella. La tierra las ayuda a hacer el tránsito entre el lugar de origen y su nueva casa” (citado por Petra Barreras del Río, 1987, p. 47).

Ana Mendieta, “Rastros corporales”



Fuente: <https://theartstack.com/artist/ana-mendieta/body-tracks-rastros-corporales>

“Abracé tradiciones espirituales de los yorubá en África y elementos del catolicismo” (citado por del Río, 1988, p. 43) y las de los indios taínos, escribió la artista, permitiéndonos recuperar la *Améfrica*, esa idea-fuerza que en los años de 1970 acuñara la afrofeminista brasilera Lélia González (1988).

El 8 de septiembre de 1985, se produce su muerte. Este trágico evento le impidió desarrollar el proyecto artístico “La jungla”, encargado para instalar una obra en el parque MacAuthur de Los Angeles compuesto por siete esculturas totémicas.

Ana Mendieta, “SHE GOT LOVE/Ella consiguió amor”



Fuente: <https://www.dazeddigital.com/art-photography/article/39819/1/ana-mendieta-was-the-controversial-artist-who-helped-pioneer-earth-art>

BIBLIOGRAFÍA

- Bidaseca, Karina (2021). *Ana Mendieta. Pájaro del océano*. Buenos Aires: El mismo Mar.
- Bidaseca, Karina (2021b). A G U A ANA/MENDIETA/ Q I X I. Trasposiciones/Transtemporalidades. *Boletín Poética erótica de la relación. Estéticas descoloniales desde el sur. Arte, memorias y cuerpos* (2). Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-2-poetica-erotica-de-la-relacion/>.
- Bidaseca, Karina (2020). *Por una poética erótica de la Relación*. Buenos Aires: El mismo Mar.
- Del Río, Petra Barreras (1987). *Ana Mendieta: A retrospective*. Catálogo. New York.
- Glissant, Édouard (1990). *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard.
- González, Lélia (1988). A categoría político cultural da amefricanidade. *Tempo Brasileiro*.
- Huberman Didi, Georges (2007). *La imagen mariposa*. Barcelona: Mudirol & Co.
- Lorde, Audre (1984). Uso de lo erótico: lo erótico como poder. En *Sister Outsider. Essays and Speeches by Audre Lorde*. California: Crossing Press Berkeley.
- Lugones, María (1987). Playfulness, “World”-Travelling, and Loving Perception. *Hypatia*, 2 (2), pp. 3-19. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/3810013>.

- Mendieta, Ana (1982). Arte y Política. *Lumière*. Disponible en: <http://elumiere.net/especiales/mendieta/mendietaarteypolitica.php>.
- Mendieta Ana (1999). Escritos personales. En Gloria Moure. *Ana Mendieta*. Barcelona: Museo Rufino Tamayo.
- Mendieta, Ana (2020). *Feathers on a Woman. Silueta Works (1973-1977)*. San Francisco Museum of Modern Art.
- Mendieta, Ana (2020). *Imagen de Yagul. Silueta Works. (1973-1977)*. San Francisco Museum of Modern Art.
- Mendieta, Ana (S/F). *Papeles de la artista. (en prensa)*.
- Perreault, John (1988). Tierra y fuego. La obra de Mendieta. En *Ana Mendieta: A retrospective*. New York: The New Museum of Contemporary Art.

INTERSECCIONALIDADES NO PARLAMENTO

A Mandata Quilombo da Deputada Erica Malunginho¹

Maria Clara Araújo dos Passos

Foi comemorado em maio de 2021, vinte e nove anos da oficialização jurídica da primeira organização de travestis e mulheres transexuais na América Latina: a Associação de Travestis e Liberados (ASTRAL) do Rio de Janeiro, Brasil. Em 1992 diante da permanência das violências institucionais pelo poder público fluminense, responsável por prender arbitrariamente travestis do Centro à Zona Sul do Rio de Janeiro, as travestis compreenderam a importância do autorreconhecimento (Arroyo, 2014) como sujeitos de direito.

Jovanna Baby, Elza Lobão, Josy Silva, Beatriz Senegal, Monique do Bavieur e Cláudia Pierry France, 6 travestis² negras, tomaram um posicionamento insurgente responsável por apresentar um novo projeto sociopolítico para as correlações de força vividas no Brasil: o Movimento de Travestis e Transexuais nasce e suas teias (Alvarez y Escobar y Dagnino 2000) se ramificam em todo país. A história do Movimento

1. La idea inicial de este texto surge como resultado evaluativo del seminario virtual CLACSO sobre feminismos negros conducido por las profesoras Rosa Campolegre Septien y Claudia Miranda.

2. Compreendemos a identidade “travesti” como uma identidade latino-americana, tendo em vista seus fortes traços regionais. É comum em países como a Argentina, Peru e Brasil encontrarmos organizações sociopolíticas centradas na experiência e na garantia dos direitos das travestis.

de Travestis e Transexuais vem sendo compreendida por intelectuais brasileiras/os através de uma sistematização em ondas. Thiago Coacci (2018) propõe as três ondas do Movimento, que correspondem às décadas de noventa, dois mil e dois mil e dez.

Diante do número crescente de travestis e mulheres trans assumindo cargos nos parlamentos brasileiros nos últimos quatro anos, é preciso conectar os caminhos percorridos até a atualidade brasileira, para que não caíamos em uma narrativa que constrói discursos de ineditismo:

Foram eleitas 31 pessoas trans em 2020 [...] ao contrário da abordagem que se popularizou nessas eleições, não entendemos como um fenômeno o aumento da representação de pessoas trans na política [...]. Foi a partir de 1992, quando da fundação da primeira instituição de luta pelos direitos das pessoas trans no país, que passou a existir uma disputa organizada no campo político. (Benevides y Nogueira, 2021, p. 87)

A insurgência política que está sendo vivida no Brasil por essas/es parlamentares travestis e trans se conecta com o passado vivido através dos movimentos sociais. Isso se exemplificou na vitória, em 2018, das três primeiras travestis negras que se tornaram deputada e co-deputadas.

1992 e 2018 se conectam ao apresentar as travestis negras como agentes que reconfiguram os processos sociopolíticos. Erika Hilton (SP) e Robeyoncé Lima (PE) foram eleitas como participantes de mandatos coletivos, uma nova forma de se fazer política que tem surgido no Brasil.³ Por outro lado, Erica Malunguinho (SP) foi eleita nominalmente ao cargo de Deputada no estado de São Paulo.

A Assembleia Legislativa de São Paulo, a maior da América Latina, conta com a presença de uma parlamentar que traz consigo uma encruzilhada de identidades interseccionais (Akotirene, 2018; Vigo-ya, 2018): mulher, transexual, negra, oriunda do Nordeste do Brasil. A premissa interseccional das nossas lutas enquanto afroafeministas nesta América Latina (Gonzalez, 2018) é concretizada ao passo em que Erica Malunguinho e outras deputadas estão atuando nos parlamentos brasileiros.

Em diálogo com Sueli Carneiro (2003), a vitória de Erica Malunguinho diz respeito à autodeterminação política conquistada pelas

3. Co-deputada/o é uma nova forma de pleitear um cargo nos parlamentos brasileiros que foi introduzida na eleição brasileira de 2018. Nesse arranjo, uma coletividade se une em torno de uma candidatura coletiva que pleiteará uma vaga no parlamento. Invés de um único parlamentar, um grupo de pessoas é eleita para uma única vaga e elas dividem as tarefas e ações através desse mandato construído de forma coletiva.

mulheres afro-brasileiras. Responsáveis por expor a inseparabilidade do racismo e do sexismo na produção de precariedades nas vidas das mulheres negras não apenas do Brasil, mas de toda América Latina e Caribe.

Sueli Carneiro (2003) nos lembra que as mulheres negras brasileiras foram responsáveis por feminilizar o Movimento Negro e enegrecer o feminismo. De um lado, o protagonismo atribuído aos homens negros no Movimento Negro invisibilizou as especificidades das experiências das mulheres negras.

Do outro lado, os discursos e as práticas feministas nos movimentos brasileiros não buscavam estabelecer pontes teóricas e práticas com o pensamento e a prática das mulheres negras. Assim, o feminismo brasileiro em suas análises e ações se centrou em uma leitura baseada apenas no gênero, deixando de entender a raça como algo central quando discutimos sobre as desigualdades que recaem sobre as mulheres no Brasil.

Percorrendo trajetórias políticas e epistêmicas similares, as travestis e mulheres trans negras veem-se também responsáveis por realizar inflexões. Passos (2017) nos lembra que algumas travestis e mulheres trans negras brasileiras estão anunciando o que nomeiam como afrotransfeminismo: uma *práxis* que não apenas propõe a racialização dos discursos transfeministas, como também busca travestilizar o Movimento Negro.

Diante de um contexto brasileiro no qual 78% das travestis e mulheres trans assassinadas são negras, a somatória do racismo com a transfobia é desvelada pelo afrotransfeminismo. Parte fundante deste desvelamento, é a denúncia que a população de travestis e mulheres trans negras se defronta com um duplo genocídio no Brasil: o da população trans e o da população negra.

Afetada diretamente por essas violências estruturais, Erica Malunguinho não atoa busca dar conta dessas duas dimensões em seus discursos e agenda político-partidária: raça e identidade de gênero são apontadas como questões basilares em seu projeto político. Longe de serem vistas como “recortes”, no projeto de Erica Malunguinho raça e identidade são fundamentos, marcos orientadores das ações e políticas públicas que serão propostas.

Figura 1: Erica Malunguinho discursando na Assembleia Legislativa de São Paulo



Fonte: Comunicação ALESP

A título de apresentação, Erica Malunguinho é natural de Recife, capital do estado de Pernambuco. Após se mudar para o estado de São Paulo, se formou em Pedagogia pelo Instituto Singularidades e Mestre em Estética e História da Arte pela Universidade de São Paulo. Com um histórico profissional que perpassa os campos da educação, arte e cultura, Malunguinho tornou-se a primeira deputada estadual trans eleita no Brasil, em 2018, com mais de 55 mil votos no estado de São Paulo pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL).

Antes de se tornar parlamentar, Erica Malunguinho ficou conhecida por ter parido, na região central da cidade de São Paulo, um quilombo urbano de nome Aparelha Luzia,⁴ território de circulação de artes, culturas e políticas pretas, visível também como instalação estético-política, zona de afetividade e bioma das inteligências negras.

Com a sua chegada na Assembleia Legislativa de São Paulo, a deputada Erica Malunguinho nomeou sua equipe de “Mandata Quilombo”. Quando questionada da razão desta nomeação, Malunguinho tende a citar Lélia Gonzalez. Segundo Gonzalez (2018, p. 37), a República de Palmares (Quilombo dos Palmares) (1595-1695) deve ser vista como “a primeira tentativa brasileira no sentido de criação de uma sociedade democrática e igualitária”.

Sendo uma equipe formada por intelectuais-ativistas negras/os, a Mandata Quilombo trouxe para a Assembleia Legislativa de São Paulo novos enunciados e formas de se fazer política. Diferentes idades, *backgrounds*, tonalidades, histórias, trajetórias compõem a Mandata Quilombo. Uma equipe majoritariamente negra e feminina. Afinal, como coloca Ângela Figueiredo (2018), as mulheres negras brasileiras conclamam por um novo pacto civilizatório frente à colonialidade do poder.

4. Em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/01/cultura/1509557481_659286.html. Acesso 1 de julho de 2021.

Figura 2 – A Mandata Quilombo da Deputada Erica Malunguinho em 2020

Fonte: Comunicação Mandata Quilombo

Se em 1978 o Movimento Negro Unificado (MNU) nasce em São Paulo em plena ditadura civil-militar (Paschel, 2018), em 2018 Erica Malunguinho é eleita deputada em um contexto sociopolítico marcado pelo avanço da extrema-direita no Brasil. Resistências foram gestadas pela mobilização negra na América Latina frente aos contextos autoritários.

Nas interfaces dessas lutas afro-latino-americanas por emancipação, saberes são construídos, como bem afirma Nilma Lino Gomes (2017). Na visão de Gomes, o Movimento Negro no Brasil, como ator coletivo, é responsável por sistematizar os conhecimentos construídos pelas/os suas/seus atrizes e atores. Diante de uma tentativa constante de escamotear as desigualdades raciais no Brasil, o Movimento Negro não apenas indagou o Estado brasileiro por políticas públicas, como também realizou inflexões importantes do ponto de vista educacional: a *práxis* do Movimento Negro descolonizou os currículos (Gomes, 2018).

A Mandata Quilombo da deputada Erica Malunguinho também é tributária aos caminhos percorridos pelo Movimento Negro Unificado (MNU) em São Paulo. Não atoa, a deputada Erica Malunguinho se refere ao seu trabalho como “político-pedagógico”. Afinal, segundo a própria parlamentar, toda prática social envolve um processo que é em si educativo.

Buscando materializar essa ação+reflexão educativa, logo, *práxis*, a Mandata Quilombo realizou durante 2019, antes da pandemia, o “Terreiro Político-Pedagógico” (TPP). Tendo sido realizado em territórios periféricos do município de São Paulo capital, o TPP buscou criar pontes entre a sociedade civil e o trabalho legislativo realizado pela

deputada e sua equipe. Questões como “Qual o papel de uma deputada estadual?” eram norteadoras da discussão.

Figura 3 – Realização do Terreiro Político-Pedagógico da deputada Erica Malunguinho em 2019.



Fonte: Comunicação Mandata Quilombo

No que tange sua equipe de articulação política, a Mandata Quilombo da deputada Erica Malunguinho é formada por: a) Articulação LGBTQIA+ e de Mulheres; b) Articulação de Educação e Memória; c) Articulação de Movimentos Periféricos e Cultura; d) Articulação de Movimento Negro, Povos Tradicionais e Axé; e) Articulação de Segurança Pública e Direito à Terra; f) Articulação de População Em Situação de Rua.

Todas as articulações se defrontam com o desafio de pensar políticas públicas para as suas respectivas áreas à luz da interseccionalidade, tendo em vista que todos esses campos de atuação devem ser analisados reconhecendo suas imbricações e inseparabilidades.

Em outras palavras, em todas as áreas as dimensões de raça e gênero são vistas como fundamentos, não “recortes”. Falar sobre povos quilombolas é falar sobre raça e gênero, visto as dificuldades, por exemplo, de mulheres quilombolas terem o devido acesso a determinadas políticas da assistência social e da saúde.

No entanto, cientes dos limites apontados por Muelle y Bello (2014), o desafio colocado –não somente para Erica Malunguinho– é o de pensar políticas públicas interseccionais que não segmentam as populações (LGBTQIA+, negros, mulheres). Nesse caso, é sobre reconhecer as especificidades de cada população quando delineando políticas universais, mas não deixando de propor políticas que apreendam as devidas especificidades.

Esses são alguns dos projetos de lei apresentados pela deputada Erica Malunguinho, fruto da construção de sua Mandata Quilombo com os movimentos sociais progressistas do estado de São Paulo:

- a) Articulação LGBTQIA+: projeto de lei 491/2019, que institui o Programa Estadual TransCidadania;
- b) Articulação Povos Tradicionais: projeto de lei 952/2019, que institui a Política Estadual de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais;
- c) Articulação Direito À Terra: projeto de lei 1159/2019, que isenta do pagamento de tarifa de pedágio os veículos automotores empregados no transporte de alimentos produzidos por pequenos agricultores e agricultores beneficiários da reforma agrária;
- d) Articulação Movimento Negro: projeto de lei 281/2020, que estabelece medidas de garantia da equidade na atenção integral à saúde da população negra em casos de epidemias ou pandemias, surtos provocados por doenças contagiosas, ou durante a decretação de estado de calamidade pública;
- e) Articulação Memória: projeto de lei 404/2020, que proíbe homenagens a escravocratas e a eventos históricos ligados ao exercício da prática escravista no âmbito da administração estadual direta e indireta,
- f) Articulação População em Situação de Rua: Projeto de lei 543/2020, que institui a “Semana Estadual de Luta da População em Situação de Rua”.
- g) Articulação LGBTQIA+: projeto de lei 91/2021, de 20/02/2021, que institui o Programa Estadual de Atenção às Pessoas LGBTI+ em Privação de Liberdade e Egressas do Sistema Prisional.
- h) Articulação Mulheres: projeto de lei 130/2021, de 09/03/2021, institui o Programa Estadual de Enfrentamento ao Assédio e à Violência Política Contra a Mulher.

Todos os projetos de lei apresentados pela Mandata Quilombo da deputada Erica Malunguinho compreendem a interseccionalidade como uma renovação (Vigoya, 2018) teórico-metodológica importante para a formulação de políticas públicas. Parte importante da *práxis* afrofeminista interseccional na América Latina e Caribe, é o compromisso com a erradicação das violências estruturais existentes em nossa região –entendidas como inseparáveis–:

La interseccionalidad en calidad de propuesta teórica y metodológica implica el entrecruzamiento de los principales marcadores de desigualdad e injusticia social: “raza”, etnia, clase, género, generación, sexualidades, diversidade funcional, territorios y cuerpos; en busca de reflexionar e incidir sobre los procesos de producción de las desigualdades sociales, las discriminaciones, las injusticias de género y el racismo. (Campoalegre, 2019, p. 4).

Ainda que setores da esquerda brasileira tentem descredibilizar os esforços coletivos do que nomearam como “pautas identitárias”, a deputada Erica Malunguinho e sua equipe defende que é preciso “colocar a identidade em jogo”, tendo em vista que sabemos quais são as populações mais vulnerabilizadas pelas políticas neoliberais que estão sendo implementadas no Brasil desde a década de 1990.

Nesse sentido, não a interessa propor políticas públicas desde um “universalismo abstrato” (Bernardino-Costa y Grosfoguel, 2016) que oculta as desigualdades de raça e gênero, sobretudo em um momento de articulações transnacionais neoconservadoras em torno da “ideologia de gênero” (Vigoya y Rondón, 2017), responsável por retroceder as agendas feministas e LGBTQIA+ em nossa região.

Especialmente sobre esse neoconservadorismo que assolou a América Latina com mais força a partir da década de 2010, a deputada Erica Malunguinho criou a Frente Parlamentar Em Defesa dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+ da Assembleia Legislativa de São Paulo. Sendo compreendida como um espaço político-pedagógica, a Frente LGBTQIA+ tem como objetivo fomentar políticas públicas de enfrentamento a violência estrutural a qual é submetida a comunidade LGBTQIA+. Sua composição é fruto de um diálogo entre parlamentares e representantes da sociedade civil LGBTQIA+.

Figura 4 – Lançamento da Frente LGBTQIA+ na ALESP contou com a presença da Deputada Leci Brandão, Deputada Erica Malunguinho e Co-Deputada Erika Hilton



Fonte: Comunicação ALESP

No dia do lançamento da Frente Parlamentar Em Defesa dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+, as entidades e coletivos acataram a sugestão da Mandata Quilombo das arguições dos movimentos LGBTQIA+ serem realizadas por componentes negras e negros. Como apontam Bruna Benevides e Sayonara Nogueira (2020), 82% das travestis e transexuais mortas no Brasil são negras. Logo, existe uma somatória das opressões que precisa ser reconhecida quando analisando as experiências LGBTQIA+ em países como o Brasil.

Os objetivos da Frente Parlamentar Em Defesa dos Direitos das Pessoas LGBTQIA+ são:

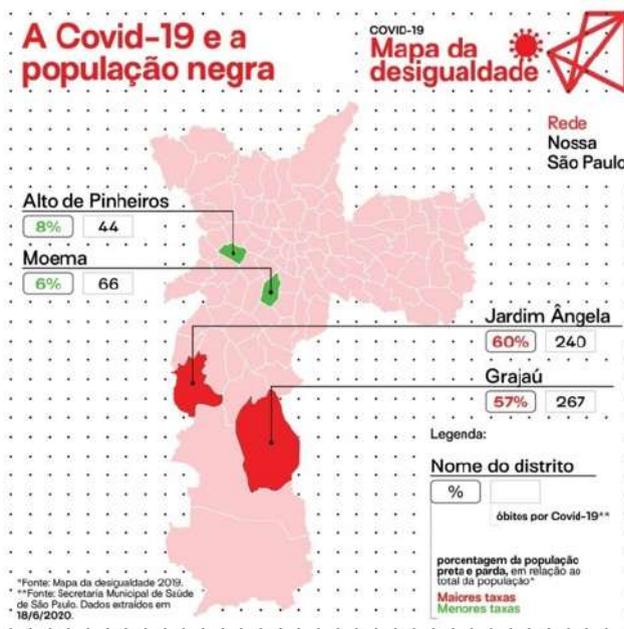
- a) Assegurar a existência de um espaço político-pedagógico que dê destaque às lutas contra a precarização da vida da população LGBTQIA+;
- b) promover debates e pesquisas que fundamentam futuras legislações que tenham como perspectiva a busca da cidadania e a proteção dos direitos constitucionais da população LGBTQIA+;
- c) fomentar políticas públicas nas áreas de saúde, educação, trabalho, moradia, arte e cultura, enquanto enfrentamento propositivo a violência estrutural a qual é submetida a população LGBTQIA+;
- d) incidir no processo legislativo como exercício de permanente acompanhamento dos projetos de lei que concernem a população LGBTQIA+;
- e) pesquisar e sistematizar dados estatísticos que abarque questões sociais, econômicas e culturais sobre a população LGBTQIA+ do Estado de São Paulo, a fim de justificar novas legislações e a criação de novos serviços públicos no Estado;
- f) obstaculizar o desmonte de programas e equipamentos de referência no atendimento à população LGBTQIA+;
- g) reivindicar a criação de uma rede de atendimento e serviços a serem prestados à população LGBTQIA+ em todo o Estado de São Paulo;
- h) desenvolver ações educativas com a sociedade civil, de modo a promover melhor compreensão sobre o processo legislativo e a respeito das ações que estão sendo realizadas através da mobilização daquelas/es que compõem a Frente.

Como é possível constatar a partir da breve listagem acima, a Mandata Quilombo da deputada Erica Malunguinho articula diversas

frentes e suas singulares pautas de luta, mas ressaltamos que todos esses projetos interseccionais compreendem que raça, gênero e classe se entrecruzam e produzem as precariedades neste país. Logo, cabe aos deputados pautarem seus trabalhos levando em conta a tríade de opressões (Hooks, 2019) em todas suas propostas legislativas.

Essa tríade também se expressa nos dados da COVID-19 no estado de São Paulo. Esses dados denunciaram como raça, classe e gênero produzem precariedades e mortalidades. Comunidades periféricas como a Brasilândia e Paraisópolis, duas das maiores periferias de São Paulo e que possuem números expressivos de moradores negros, sentiram o peso da COVID-19.⁵

Figura 5 – Bairros de SP com maioria da população negra apresentam mais mortes por COVID-19



5. Em: <https://diplomatie.org.br/impactos-da-covid-19-nas-periferias/>. Acesso 1 de julho 2021.

6. Em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/06/24/bairros-de-sp-com-maioria-da-populacao-negra-apresentam-mais-mortes-por-covid-19-aponta-pesquisa.ghtml>. Acesso em 1 de julho de 2021.

No gráfico acima, produzido pelo Mapa da Desigualdade-SP em 2020, expõe as disparidades entre as regiões mais ricas e mais pobres do município de São Paulo. Bairros como Alto de Pinheiros e Moema, com uma alta concentração de população branca, foi desproporcionalmente menor atingido do que bairros periféricos como o Jardim Ângela e o Grajaú, que possuem uma alta concentração de população negra.

Tais números refletiram como a capital do estado São Paulo priorizou sua economia às vidas dos moradores dessas comunidades, algo já apontado por Claudia Miranda (2020) ao discutir sobre a população negra brasileira e a COVID-19. A mortalidade elevada da população negra paulista em decorrência da COVID-19 está diretamente ligada ao fato que durante 2020 e 2021, uma expressiva parcela de negras e negros estiveram nos transportes públicos municipais e intermunicipais lotados.

Frente a essa situação, a Mandata Quilombo da deputada Erica Malunguinho protocolou o projeto de lei 281/2020, que estabelece medidas de garantia da equidade na atenção integral à saúde da população negra em casos de epidemias ou pandemias, surtos provocados por doenças contagiosas, ou durante a decretação de estado de calamidade pública. Esse projeto de lei é um ótimo exemplo de como nosso trabalho busca evidenciar os efeitos nefastos que as desigualdades raciais possuem no Brasil.

Figura 6 – Missão cumprida! Mandata Quilombo consegue a gratuidade do Bom Prato para pessoas em situação de rua



Fonte: Comunicação Mandata Quilombo

Também durante a primeira onda da COVID-19 no Brasil, a Mandata Quilombo foi responsável por garantir a gratuidade do Bom Prato, uma rede de restaurantes populares do Governo do Estado. A partir dessa decisão favorável, foi garantido para população em situação de rua três refeições gratuitas por dia. Levando em consideração que a população em situação de rua é composta majoritariamente por negras e negros, famílias e LGBTQIA+, a incidência nessa demanda do Bom Prato também teve com um dos seus pilares uma perspectiva interseccional.

Em março de 2021, a Mandata Quilombo da deputada Erica Malunguinho completou dois anos de ação legislativa. O pressuposto que balizou o presente texto compreende que a Mandata Quilombo realiza uma ação+reflexão político-pedagógica que propõe políticas públicas interseccionais. Diante de uma sub-representação de negras e negros, mulheres e LGBTQIA+ nos parlamentos brasileiros, como bem exemplificado na imagem abaixo, o trabalho de Erica Malunguinho e sua equipe apresenta ao Brasil um projeto democrático radicalmente interseccional.

Figura 7 – Ato de diplomação de Erica Malunguinho como deputada estadual



Fonte: Rogério Cavalheiro / Comunicação Mandata Quilombo

É entre as interfaces do Movimento de Travestis e Mulheres Transsexuais e Movimento Negro que o projeto político-pedagógico de Erica Malunguinho emerge. Em um momento histórico no qual o Brasil enfrenta forças anti-democráticas, uma teoria e prática insurgente na maior casa legislativa da América Latina vem sendo realizada pela deputada e sua Mandata Quilombo.

O feminicídio político (Souza, 2020) cometido contra a vereadora Marielle Franco marca nosso país. O conseqüente aumento de

mulheres cisgêneras negras, travestis negras e mulheres transexuais negras na política institucional brasileira vem na esteira desse triste episódio. No entanto, as “sementes de Marielle” estão anunciando um outro *ethos* (Miranda, 2020). Um *ethos* gestado nos movimentos sociais, nas favelas, nas esquinas da prostituição. Um *ethos* interseccional.

BIBLIOGRAFÍA

- Arroyo, Miguel G. (2014). *Outros Sujeitos Outras Pedagogias*. Petrópolis: Vozes.
- Akotirene, Carla (2018). *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen.
- Alvarez, Sonia, Arturo, Escobar y Dagnino, Evelina. (2000). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG.
- Benevides, Bruna y Nogueira, Sayonara (Orgs.) (2021). *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020*. São Paulo: Expressão Popular.
- Bernardino-Costa, Joaze y Grosfoguel, Ramón (2016). Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, 31, pp. 15-24.
- Campoalegre, Rosa (2019). *¿Qué nos aportan los feminismos negros? Breves notas para un debate*. Disponible em: <https://www.clacso.org/feminismos-negros-2/>
- Carneiro, Sueli (2003). *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano.
- Coacci, Thiago (2018). *Conhecimento Precário e Conhecimento Contra-público: a coprodução dos conhecimentos e dos movimentos sociais de pessoas trans no Brasil*. Departamento de Ciência Política, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Didi-Huberman, Georges (2007). *La imagen mariposa*. Mudito & Co.
- Gonzalez, Lélia (2018). *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Filhos da África.
- Gomes, Nilma Lino (2018). *O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos*. Em Joaze Bernardino-Costa, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 223-247.
- Gomes, Nilma Lino (2017). *O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes.
- Hooks, Bell (2019). *Teoria feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva.

- Figueiredo, Angela (2018). A Marcha das Mulheres Negras conclama por um novo pacto civilizatório: descolonização das mentes, dos corpos e dos espaços frente às novas faces da colonialidade do poder. Em Joaze Bernardino-Costa, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 203-223.
- Miranda, Claudia (2020). *Poblaciones afrobrasileñas y COVID-19*. Ethos comunitario y otras formas de lucha. En Rosa Campoalegre (Coord.). La “Pandemia Racializada”. Debates desde la Afroepistemología. *Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (1), pp. 15-21. Disponible en: <https://www.clacso.org/boletin-1-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades-la-pandemia-racializada-debates-desde-la-afroepistemologia-ii/>.
- Esguerra Muelle, Camila y Bello Ramírez, Alanis (2014). Intersectionality and LGBTI Public Policies in Colombia: Uses and Displacements of a Critical Notion. *Revista de estudios sociales*, (49), pp. 19-32.
- Paschel, Tianna S. (2018). Repensando a mobilização negra na América Latina. En George Andrews y Alejandro Fuente. *Estudios afro-latino-americanos: una introducción*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 270-313.
- Passos, Maria Clara Araújo dos (2017). *Afrotransfeminismo: travestilizando o Movimento Negro e racializando o transfeminismo*. Usina de Valores. Disponible em: <https://usinadevalores.org.br/afrotransfeminismo-travestilizando-o-movimento-negro-e-o-transfeminismo/>.
- Souza, Renata (2020). *Feminicídio Político: um estudo sobre a vida e a morte de Marielles*. Cadernos de Gênero e Diversidade, pp. 119-133.
- Vigoya, Mara Viveros (2018). De la “extraversión” a las epistemologías “nuestroamericanas”. Un descentramiento en clave feminista. En Santiago Gómez Obando, Catherine Moore Torres y Leopoldo Múnica Ruiz. *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vigoya, Mara Viveros y Rondón, Manuel Alejandro Rodríguez (2017). *Hacer y deshacer la ideología de género. Sexualidad, Salud y Sociedad*, pp. 118-127.

DECENIO PARA LOS AFRODESCENDIENTES

El caso de las mujeres negras del Norte del Cauca - Colombia¹

Lenyn Johana Córdoba Palacios

Contextualizar el momento previo y las afectaciones específicas que las mujeres afrodescendientes han enfrentado, antes y después de la firma del Acuerdo de Paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y la antigua guerrilla FARC-EP (2016) y el evento regional de reparación histórica, como lo es el Decenio para los Afrodescendientes, es necesario para comprender que, más allá de que se han realizados acciones afirmativas, conscientemente, lo cierto es que la lupa con la que debe analizarse debe llegar a lo más profundo de cada territorio que habitamos como pueblo afrodiaspórico.

Durante el 2016, tuve la oportunidad y el interés de investigar y analizar la situación de las mujeres afrocolombianas, específicamente las nortecaucanas. Como resultado, esta fue una investigación feminista con enfoque interseccional cuya intención fue, entre otras cosas, situar las disputas territoriales en el Norte del Cauca, Colombia, iniciadas por las mujeres negras de esta zona. En el mes de noviembre de 2014, una movilización pacífica recorrió a pie hasta Bogotá, las rutas de la desigualdad y el cansancio. Exigieron el reconocimiento de su derecho a defender sus territorios ancestrales y allí evidenciamos

1. Este trabajo fue presentado como evaluación final del Seminario virtual intensivo Promoción de derechos y políticas para los pueblos afrodescendientes, auspiciado por la Universidad de la Diáspora Africana (UDA).

la emergencia de acciones simbólicas y sujetas representativas, hoy reconocidas como lideresas sociales. Producto de esta investigación, se publicó la tesis de Maestría “El color también es político: Conflictos y resistencias de las mujeres negras del Norte del Cauca - Colombia” (Córdoba, 2018).

En aquel momento, la pregunta de investigación giró en torno a cuáles eran las estrategias de resistencia de estas mujeres afro frente a la problemática de la minería en sus territorios. Hoy, se suma a esta pregunta un análisis necesario acerca de la grieta de desigualdad histórica que se profundiza y una pregunta necesaria: ¿es suficiente una década (Decenio Internacional para los Afrodescendientes) para contrarrestar los efectos de que la matriz de desigualdad en América Latina ha producido en los cuerpos feminizados y racializados?

A continuación presento, bajo el lente de lente de la matriz de desigualdad y sus ejes estructurantes, un análisis y respuesta a la pregunta planteada en segunda instancia. De esta manera, el contexto es relevante pues permite una narrativa territorial y consecuente de la vivencia de las mujeres racializadas y empobrecidas y la sistematicidad de las violencias con carácter racial que han vivenciado.

En “Trenzando la verdad con las mujeres” (2021), la Comisión de la Verdad facilitó un espacio de conversación con la Ruta Pacífica de las Mujeres para aportar al proceso de esclarecimiento de la verdad, a partir de las violencias ocurridas en el marco del conflicto armado.

Sobre los testimonios que ha remitido la Ruta se ha dicho: “2311 testimonios son más que eso, son más que relatos, son un ejercicio de esperanza, son 2311 acciones de confianza, 2311 puertas abiertas, 2311 miradas, 2311 voces, 2311 tejidos” (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2021, p. 3).

Hoy podemos decir que las responsabilidades estatales para reparar a las víctimas del conflicto armado, a través de la firma del Acuerdo de Paz, a lo que se suma el compromiso pactado para llevar a cabo el Decenio Afrodescendiente, no han sido suficientes y que las vulneraciones históricas y las presentes se han transformado en un riesgo específico para las mujeres racializadas. Desde un enfoque feminista e interseccional, se comprueba que estos liderazgos han surgido para defender la tierra, y se evidencia, además, un pacto patriarcal cuya narrativa es el control masculino sobre los cuerpos de mujeres racializadas y empobrecidas, a través de las armas, la palabra, la invisibilización histórica y del sometimiento a la pobreza.

CONTEXTO Y RESISTENCIAS

El Norte del Cauca es un departamento primordialmente rural. Las actividades productivas se deben al uso de métodos empírico de

producción como la minería ancestral, la pesca y la agricultura. Las prácticas de carácter cultural, que distinguen a quienes habitan el Norte del Departamento, pertenecen a comunidades afrodescendientes, quienes, como grupo étnico y por su historicidad, reproducen este legado. El lugar es una fuerte importante de cultura e identidad, sin embargo el interés de “la academia en muchos campos de estudio (geografía, antropología, economía política, comunicaciones, etc.) ha tendido a restarle importancia al lugar y, por el contrario, ha resaltado el movimiento, el desplazamiento, el viaje, la diáspora, la migración” (Escobar, 2010, p. 24). Un primer paso para argumentar la necesidad de estudiar el lugar como fuente de desigualdades es contextualizarlo.

El Norte del Cauca es un lugar en el que los procesos de participación y organización comunitaria se dan a nivel local, las comunidades afrodescendientes, campesinas e indígenas que allí habitan se han organizado de forma autónoma. Debido a la presencia histórica de grupos armados en todo el municipio, la presencia del Estado se ha visto limitada al ingreso del Ejército Nacional. De esta forma, sus demandas relacionadas con infraestructura y otros recursos difícilmente llegan a solucionarse por parte del Estado.

Cuando comenzó su gobierno, el presidente Juan Manuel Santos se comprometió con iniciar un proceso para distinguir entre la minería ilegal y la informal. Dos años después, durante la movilización las mujeres afronortecaucanas se ve en la necesidad de reclamar por los incumplimientos del gobierno frente a agendas generadas con anterioridad y se genera entonces la siguiente propuesta:

- Exigimos comprar tierra y titular colectivamente para el reconocimiento de los consejos comunitarios del norte del Cauca.
- Exigimos la consulta, consentimiento previa libre e informada que se vincule a las comunidades del área de influencia de los consejos comunitarios, donde se priorizan los siguientes cuatro proyectos: Doble Calzada, Villa Rica, Santander de Q. – Popayán; Acueducto regional Afrocaucana de Aguas; Plan Pacífico; Transición de empresas beneficiarias Ley Páez a zona franca.
- Exigimos construcción de ruta de cumplimiento de acuerdos (acuerdo Salvajina, San Rafael 2013, 7 de mayo de 2014, Movilización de mujeres, diciembre 2014).
- Exigimos diseñar la ruta de reparación colectiva y restitución de derechos territoriales, UARIV y URT decreto 4635 2011.
- Exigimos respaldar al COMPA y la Comisión Étnica, en la incidencia para un enfoque diferencial en los procesos de

negociación de paz y establecer ruta de participación en la implementación de los acuerdos.

- Exigimos título de reserva especial minera en los territorios ancestrales de los consejos comunitarios del norte del Cauca.
- Exigimos que los programas del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), y los programas del Departamento para la Prosperidad Social (DPS), implementados con enfoque étnico diferencial y acorde a Plan de Etnodesarrollo propio.
- Exigimos programa de mejoramiento y construcción de vivienda rural afrogratuita (20000 viviendas).
- Exigencia de garantías de derechos humanos para defensores de los derechos étnico-territoriales de comunidades negras (CENSAT, 2016, p. 3).

Los acuerdos firmados con el gobierno han quedado en el papel. Entre las propuestas estaba tener en el territorio unas casas medicinales, para esto el Ministerio de Cultura se comprometió a hacer diez de ellas, una en cada uno de los diez municipios del Norte del Cauca. Otra de las solicitudes era que se hicieran desde el gobierno estudios del impacto que tiene la minería para las personas y para el territorio. Entre sus deseos está que se promuevan iniciativas productivas, lo que ayudaría a que la comunidad no dependa de la minería como principal medio de supervivencia.

Un informe del Observatorio de Derechos Humanos y de la Red por la Vida evidenció que el Departamento del Cauca venía siendo azotado por una nueva ola de violencia. Este informe no solo menciona la ola de violencia en el Norte del Cauca, sino también la forma como estos grupos armados han amenazado de muerte a líderes y lideresas sociales y defensores de derechos humanos.

Las amenazas a líderes y organizaciones indígenas, afros y campesinas son enviadas a través de panfletos, llamadas telefónicas y mensajes de texto firmadas por grupos paramilitares como los Rastrojos y las Águilas Negras, en las que se intimida a los dirigentes sociales (Colombia Informa, 2015, p. 3).

La minería es por lo tanto un tema polémico en Colombia, especialmente por la afectación que está provocando y por poner en riesgo la subsistencia de quienes se consideran mineros artesanales, entre quienes hace parte la comunidad afro. Lo planteado por los investigadores requiere que el gobierno a través de sus instituciones, como el Ministerio de Minas, de Agricultura y del Interior, garanticen y permitan que las comunidades participen en el proceso de consulta sobre la cesión de títulos mineros.

Colombia, después de la Conferencia de Durbán, se comprometió con el reconocimiento de los derechos de los pueblos oprimidos. Con el objetivo de evidenciar una realidad de carácter histórico, la movilización de mujeres afrocaucanas pone en la agenda pública que su participación debe ser tomada en cuenta, pues son las principalmente afectadas. Históricamente el Movimiento afrocolombiano ha buscado reconocimiento de derechos y lucha por la igualdad social. Para las mujeres afro del Norte del Cauca, los procesos de negociación del Movimiento con el gobierno no son suficientes. Su iniciativa de dar frente a las diversas problemáticas que enfrentan se basa en que ellas como mujeres han sido las más afectadas.

Las mujeres afrocaucanas se han encargado de defender el territorio y sus vidas y las de sus comunidades en medio de la experiencia de la violencia y desplazamiento forzado. En la lucha por el reconocimiento de sus derechos, buscan llamar la atención sobre la indiferencia que ha mostrado el Estado sobre sus necesidades y sus demandas se deben a experiencias concretas, cotidianas, en las que sus derechos no son reconocidos. Por lo tanto, su resistencia se da en respuesta a las profundas desigualdades sociales y de esta forma es importante hacer visible cómo estas mujeres han logrado generar procesos organizativos de carácter comunitario en contextos de violencia y desigualdad.

La concentración del conflicto en este departamento ha sido una situación permanente según datos e investigaciones. La investigadora Fernanda Espinosa, quien después de un proceso cercano de estudio sobre el conflicto armado en el país, publicó un informe en el sitio web Arcoíris en el que señala “las razones detrás del conflicto en el Cauca” (Espinosa, 2012). Su trabajo parte de una pregunta sobre los factores que determinan el curso de las acciones de guerra en el país. Para la investigadora, existen varios factores, de los cuales en esta investigación se coincide con tres. El primero tiene que ver con los megaproyectos: como ya explicaba, en Colombia se han venido entregando títulos mineros a empresas multinacionales que tienen que ver principalmente con la minería. La autora del informe asevera que esta es una motivación para que el conflicto haya incrementado en la zona, puesto que los grupos armados presentan gran interés en explotar también estas zonas. En 2013, los integrantes de la organización guerrillera, además de desplegar una ofensiva contra la fuerza pública para mantener el control sobre la Cordillera Central, dominan gran parte de los cultivos de marihuana en Cauca, están involucrados en minería ilegal de oro y tienen en acuerdos de negocios con bandas de delincuencia organizada (Carvajal y Santo, 2014, p. 5).

Un segundo aspecto tiene que ver con la ubicación geográfica y geopolítica del departamento del Cauca. Este se convierte en un

corredor estratégico para llegar por un lado a Cali, que en este momento es la tercera ciudad más grande del país y, por otro lado, es un lugar que permite el acceso a la zona del pacífico colombiano, más específicamente a Buenaventura, donde está ubicado uno de los principales puertos del país. Este corredor es entonces un lugar por el que puede ingresar y salir tanto drogas como armas de forma ilegal: “El municipio de Suárez ha sido estratégico en la confrontación al formar un eje con municipios del centro del Cauca estableciendo un camino hacia el Pacífico caucano por medio de los ríos Naya y San Juan” (Carvajal y Santo 2014, p. 3).

No han salido las retroexcavadoras del Cauca; por el contrario, ahora ya han pasado a otras cuencas como las del río Palo en Guachené, nos han dicho que tendremos que recurrir a la Corte si es que queremos que se suspendan los títulos concedidos sin consulta previa libre e informada. (Escuela mujer y minería *et al.*, 2015, p. 4).

Para la construcción de los acuerdos entre las mujeres de la movilización y el gobierno, se llevó a cabo primero la negociación del Plan Integral de Atención, allí se construyeron unas propuestas en las que las mujeres proponían un enfoque de derechos. Sus consultas iban enfocadas a que el gobierno tomara en cuenta su preocupación sobre los daños causados por la minería. Además, expresaron su preocupación por no saber cómo se podría reparar el daño, pues la intoxicación por causa el mercurio y el cianuro llegan a las casas a través del río.

LA MATRIZ: EL MOLDE QUE CONTIENE DESIGUALDAD

Esta ha sido la ruta para la construcción de una categoría dentro de las violencias basadas en género: los feminicidios racializados son una discusión y análisis sobre las conexiones entre feminicidio y racismo que, desde una perspectiva interseccional, nos llevan a conectarlas problemáticas de dominación sexual y racismo. El pensamiento feminista negro es una problemática situada que da cuenta, en palabras de Gina Dent y Ángela Davis, de los “límites de nuestra visibilidad” (Dent y Davis, 2019, p. 114). Según Viveros, “es imposible pensar la dominación de género y raza aisladas” (Viveros, 2010, p. 5) puesto que ambas categorías se relacionan de tal forma que los efectos que producen dan paso a la consolidación del doble sometimiento que pueden vivir las mujeres. Viveros arguye con este postulado que, a partir de las experiencias concretas de las mujeres afrodescendientes, se pueden evidenciar efectos respectivamente relacionados con la condición de clase, raza y género.

Es así como podemos dar cuenta de que existe un color de la violencia contra las mujeres y que, a la hora de visibilizar la relación

entre opresión histórica contra sujetos racializados, raza y género se entrelazan, y allí surge en contextos particulares la asimetría del poder y la deshumanización. Como resultado de estas relaciones de poder, las mujeres racializadas y empobrecidas son consideradas prescindibles para esta sociedad.

Un punto de partida es la forma y el lugar en el que estas mujeres han sido asesinadas. Se encuentra que existen formas repetitivas como, por ejemplo, la llegada de un panfleto justo después de una acción visible de la lideresa en el territorio, la amenaza a sus familiares, mensajes de texto a sus números de teléfono personales con amenazas de muerte, atentados contra su vida y/o familiares y finalmente, el arrebatamiento de la vida. La Ruta Pacífica de las Mujeres ha narrado, a través de diferentes investigaciones, cómo ha sido la experiencia de las mujeres en el marco del Conflicto Armado colombiano y la manera en que “el continuum de las violencias facilita percibir cómo el patriarcado permea todos los ámbitos de la vida y las relaciones” (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013, p. 30). Las mujeres afrodescendientes que defienden la vida y sus territorios son un ejemplo de cómo la violencia continúa escalando. En el marco del conflicto armado, los asesinatos han sido una de las peores vivencias y, a su vez, han sido una de las formas específicas en las que el concepto de violencias sistémicas tomó forma.

El entrecruce de múltiples condiciones sociales dio paso a una serie de vulneraciones de derechos humanos a lo largo de su vida:

En el caso de las mujeres víctimas de los actores armados [...], más de la cuarta parte afirma haber sido víctima de violencia por parte de su pareja; un 36.6% ha sufrido violencia sexual a lo largo de su vida y una buena parte de las mujeres fueron maltratadas en la niñez. (Ruta Pacífica de las Mujeres, 2013, p. 30).

La investigación “La Verdad de las Mujeres” (2013), realizado por la Ruta Pacífica de las Mujeres, documenta la forma específica cómo opera ese continuum de violencias. Entre el 2015 (Declaración del Decenio Internacional Afrodescendiente) y el 2016 (Firma del Acuerdo de Paz), se puede afirmar que:

- Las situaciones de riesgo y la protección a ellas y sus familias cuando reciben amenazas no han sido suficientes.
- Los desplazamientos no solo fueron forzados, sino que hasta la fecha la mayoría de estas familias no han encontrado una reparación o devolución de sus bienes materiales perdidos.

- No hay estrategias eficientes para proteger a las lideresas antes de que sean amenazadas para evitar el escalamiento de las violencias.
- Las garantías para llevar a cabo el ejercicio de participación política, son mínimas y, en cambio, significan poner en riesgo su vida.
- Ni lideresas ni su familia reciben una asistencia integral y reparadora, cuando reciben amenazas y se ven en la obligación de desplazarse.
- No se contemplan las ampliaciones que tiene ser lideresa social y no poder desplazarse libremente por sus territorios, pues persiste el temor por un ataque armado contra ellas o sus familiares.
- No ha sido suficiente el acompañamiento estatal, si no se garantiza además de seguridad o esquema de protección, aspectos fundamentales como acompañamiento psicológico, económico y jurídico.

Curiel (2007) propone analizar las estrategias políticas de las mujeres frente al racismo como un eje central en los estudios sobre interseccionalidad. Frente a esta propuesta, cabe destacar la intervención de la teórica Mara Viveros, una mujer afrocolombiana que se ha dedicado a estudiar las intersecciones entre raza y género con el objetivo de dar a conocer la forma en que “se construyen experiencias vitales de mujeres negras” (Viveros, 2008, p. 10). Su propuesta intenta evidenciar que, por ejemplo, la categoría género no sería suficiente para dimensionar su “realidad” de las mujeres afrodescendientes. “Las mujeres negras estaban expuestas a violencias y discriminaciones por razones tanto de raza como de género y, sobre todo, buscaba crear categorías jurídicas concretas para enfrentar discriminaciones en múltiples y variados niveles” (Viveros, 2016, p. 5).

El movimiento feminista negro latinoamericano ha retomado del feminismo afroamericano reflexiones frente a las relaciones de opresión de las mujeres negras con base en las intersecciones que pueden llegar a hacer las categorías de género, raza y clase. ¿Cómo estas intersecciones evidencian que un grupo se encuentra inmerso en estas estructuras de opresión? Las feministas negras americanas empezaron por preguntarse cuál es el contexto específico donde se dan estas relaciones. Han encontrado que las mujeres negras empobrecidas se encuentran en posiciones subordinadas, a partir de una relación con base en el género.

Este análisis conecta la violencia y la discriminación contra el pueblo afrocolombiano, en torno a la experiencia vital de la violencia sistemática, que, desde el enfoque interseccional, permite comprender la experiencia de las opresiones. Frente a esta dinámica, en la que se vincula la vulneración de derechos ancestrales y una actitud dominante/dominados/as, vemos un recrudescimiento del conflicto armado interno que en Colombia es un fenómeno socio-histórico clave para dar cuenta de la convergencia de todas las formas posibles en que se pueden experimentar las violencias, en el cuerpo y la vida de las mujeres racializadas y empobrecidas.

CONCLUSIONES

Las preocupaciones por la matriz sistemática de desigualdad deben anteponerse ante cualquier proyecto de reparación histórica a los pueblos colonizados y explotados históricamente. Sin embargo, la lectura profunda de los problemas específicos que ocurren a los pueblos afro debe estar enmarcada en la identificar la sistematicidad de las violencias desde un enfoque interseccional. De esta manera, la reparación a las mujeres negras y afrocolombianas debe estar atravesada por reconocer que la vivencia de un conflicto armado histórico dio paso a nuevas injusticias sociales, lo que significó el escalamiento de todo tipo de violencias, específicamente de violencias sexuales y desplazamientos forzados.

El caso colombiano es específico y, por ello, el Decenio para los Afrodescendientes es solo una primera iniciativa de reparación histórica, pero no resulta suficiente, puesto que el racismo estructural es constantemente invisibilizado bajo el discurso de nación multicultural. Adicionalmente, desde un enfoque interseccional, no solo se han tejido en el territorio nacional desigualdades sociales, sino que han surgido nuevas formas de explotación y afectaciones específicas direccionadas a acabar con la vida de las lideresas sociales racializadas y empobrecidas.

Finalmente, la problemática de los feminicidios con carácter racializado da cuenta no solo de ese racismo estructural, sino de la construcción de una sujeta política considerada prescindible en esta sociedad. Su perfil es el de alguien que a partir de la identificación de dichas desigualdades se ha organizado en colectivos para la lucha y la defensa de los derechos humanos y los territorios ancestrales. De esta manera, solo quedan preguntas: ¿cómo puede haber reparación, justicia y verdad, si no se reconstruyen las bases esenciales para combatir las injusticias sociales que conllevan a la reproducción de opresiones en el cuerpo y la vida de las mujeres racializadas y empobrecidas?

BIBLIOGRAFÍA

- Carvajal, Isabela y Santo, Iván (2014). El conflicto armado en el sur del Valle y el Norte del Cauca y su impacto humanitario. Disponible en: <http://www.ideaspaz.org/publications/posts/1004>.
- CENSAT - Agua Viva (2016). Movilización Pacífica por el cuidado de la vida y el territorio ancestral afrocolombiano. Disponible en: <https://censat.org/es/noticias/movilizacion-pacifica-por-el-cuidado-de-la-vida-y-el-territorio-ancestral-afrocolombiano>.
- Colombia Informa (2015). No cesan las amenazas y la violencia en el Cauca. Disponible en: <http://www.colombiainforma.info/no-cesan-las-amenazas-y-la-violencia-en-el-cauca/>.
- Comisión de la Verdad (2021). Trenzando la verdad con las mujeres. Disponible en: <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/trenzando-la-verdad-con-las-mujeres>.
- Córdoba Palacios, Lenyn (2018). *El color también es político: Conflictos y resistencias de las mujeres negras del Norte del Cauca - Colombia*. Tesis de maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito.
- Curiel, Ochy (2002). La lucha política desde las mujeres ante las nuevas formas de racismo. Aproximación al análisis de estrategias. Disponible en: <https://www.rebellion.org/hemeroteca/mujer/030408curiel.htm>.
- Davis, Ángela y Dent, Gina (2019). *Black Feminism: Teoría crítica, violencias y racismo*. Edición de Mara Viveros. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ministerio del Interior (2011). Decreto 4635: Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. Disponible en: https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentos_biblioteca/decreto%204635%20negros-afros-raizales-palenqueros.pdf.
- Escobar, Arturo (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, Movimientos, vida, redes*. Popayán: Samava.
- Escuela Mujer y Minería (2015). Movilización de mujeres afrodescendientes por el cuidado de la vida y los territorios ancestrales. Disponible en: <https://escuelamujerymineria.wordpress.com/2015/04/27/movilizacion-de-mujeres-afrodescendientes-por-el-cuidado-de-la-vida-y-los-territorios-ancestrales/>.

- Espinosa, Fernanda (2012). Las razones detrás del conflicto en el Cauca. Disponible en: <https://www.arcoiris.com.co/2012/07/las-razones-detras-del-conflicto-en-el-cauca/>.
- Mujeres negras Caminan (2016). Estamos bravas, nos sentimos cansadas. Disponible en: <http://mujeresnegrascaminan.com/>.
- Revista de Estudos Feministas* (2002). III Conferência Mundial contra o Racismo. Centro de Filosofia e Ciências Humanas y Centro de Comunicação e Expressão, 10 (1), pp. 209-214.
- Ruta Pacífica de las Mujeres (2013). *La Verdad de las Mujeres Víctimas del Conflicto Armado en Colombia*. Bogotá: G2 Editores.
- Viveros, Mara (2008). La sexualización de la raza, la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En Gloria Careaga (Coord.). *Memorias del Primer encuentro latinoamericano y del Caribe: La sexualidad frente a la sociedad*. México.
- Viveros, Mara (2016). La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista* (52), pp. 1-7.

SUSANA ANDRADE: SER MUJER AFRO Y RELIGIOSA EN URUGUAY¹

Sinay Medouze

Es común escuchar que algunas mujeres identifican su afrodescendencia por el color de piel, su cabello, los rasgos de la nariz o la boca grandes; también hay quienes lo hacen por su ascendencia que conecta con una historia de esclavitud, de cuidados, de limpieza doméstica o por su don hacia el deporte o las artes. Solo unas pocas definen su afrodescendencia a partir de la religión, mucho menos en Uruguay, un país que se caracteriza por decretar su Estado como laico, tal como lo establece el artículo cinco de la Sección 1 “De la nación y su soberanía” en la Constitución de la República Oriental del Uruguay: “Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna” (Dirección Nacional de Impresiones y Publicaciones Oficiales, 1967, S./P.)

Una nota del diario *El Observador*, publicada en 2019, informa que seis de cada diez personas uruguayas afirman tener alguna creencia superior y tres de cada cuatro uruguayos tiene algún tipo de vínculo con estas prácticas, ya sea a partir de las creencias o de la auto identificación. La religión que más predomina en el país es la católica,

1. Este trabajo nace de los resultados finales evaluativos del Seminario virtual CLACSO sobre Feminismos negros, bajo la coordinación de Rosa Campaolegre Septien y Claudia Miranda.

seguida por personas creyentes sin religión, cristianos no católicos y creyentes de otra religión. Las personas fieles al catolicismo son adultas de más de 60 años; quienes tienen entre 18 y 34 años que se identifican más con el ateísmo o agnosticismo.

La nota hace énfasis en la pérdida de adeptos que ha tenido el catolicismo en los últimos años, pero se ignora cuáles son las otras creencias o religiones que están emergiendo. No hay una información detallada con respecto a otro tipo de prácticas, aunque se da un pequeño bocado informativo que indica que las personas que están vinculadas a otras religiones son más fieles a sus templos que los adeptos católicos.

En el 2019, la consultora Opción, citada por el diario *El Observador* para hacer la nota a la referida en los párrafos anteriores, retoma su encuesta realizada en el 2018 y concluye que “57% de los uruguayos se identifica con alguna corriente religiosa”.

Con respecto al género, se señala que las diferencias religiosas entre varones y mujeres permanecen inalteradas desde el 2006. Sin embargo, las únicas dos variables de *género* presentadas eran hombre y mujer, lo cual ignora la definición sugerida por Ochy Curiel (2019) en su ensayo *Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos*, quien plantea cómo, gracias al feminismo:

[...] el género cobra mayor importancia como categoría analítica. Su utilización teórica, epistemológica y política ha servido para desnaturalizar lo que significaba ser mujer, concebida como “lo otro” en relación con el paradigma masculino y explicar que las desigualdades entre los sexos no era una cuestión natural sino social e histórica. (Curiel, 2019, p. 6).

Los afrofeminismos cuestionan también las categorías binarias que “[...] asumen a las mujeres como grupo homogéneo sin diferenciarlas en sus contextos y su relación con la raza, por ejemplo” (Curiel, 2019, p. 10). La autora sugiere que las mujeres negras están atravesadas por otras relaciones de poder que, además de la raza, también atraviesan la sexualidad, dejando ver que no hay una sola forma de ver a una mujer. La mujer negra no es tal, pues su imagen y vivencia quedan fuera de la categoría “mujer” desde una perspectiva eurocéntrica.

A los efectos de este trabajo, que defiende y actúa sobre la base de los principios afrofeministas que hacen énfasis en la interseccionalidad, se considera el género como una construcción social, no una separación biológica. En este caso, no solamente se da una situación de invisibilización frente a otras religiones practicadas en el país, sino que ofrece un margen de error que fundamenta un resultado incorrecto, ya que incapacita otras posibles respuestas frente a la pregunta de género para las personas encuestadas.

Dentro del artículo de la constitución mencionado anteriormente, el Estado uruguayo reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido, total o parcialmente, construidos con fondos del Erario Nacional, excepto capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otras funciones públicas y declara libre de impuestos a templos de diversas religiones.

Parece pertinente mencionar la nota de *El Observador*, porque es un ejemplo de lo que ocurre en la actualidad, sobre todo en países occidentales donde la religión católica predomina sobre el resto, por haber forzado un proceso de aculturación de manera forzada a otras poblaciones oprimidas. Si bien la encuesta buscaba mostrar la pérdida de fuerza de la religión católica en Uruguay, tampoco ofrece ni muestra otras prácticas, templos o creencias religiosas.

Para las personas que practican otras religiones, minoritarias en Uruguay, como el caso de Susana Andrade, afroreligiosa Umbandista, es común que se padezcan diferentes tipos de discriminaciones, invisibilización y adjudicación de creencias colonizadas y heteronormativas que desacreditan y demonizan lo no blanco católico.

El objetivo de este trabajo es mostrar, a partir de fragmentos de una entrevista realizada a Susana Andrade, cómo es ser mujer afrodescendiente y religiosa en Uruguay, cuáles son las diversas formas de discriminación que se presentan y cómo el rol de la mujer en tanto líder y militante activa se ve afectado por el patriarcado.

NEGRA MACUMBERA

*Cuando nos preguntan ¿ustedes son de los que hacen daño?
Es lo mismo que yo, hoy día, le pregunté a un cura católico
¿usted es de los pedófilos?*

(Andrade, 2020)²

Susana nació en una familia evangélica. Su madre era miembro activa de la iglesia de su comunidad y su padre, si bien al principio no demostraba interés en la religión, luego se adentró en esta práctica que, a la larga, le ayudaría a salir de problemas de alcohol y juegos de casino.

Su madre logró grandes cambios, era una mujer muy intensa en sus convicciones y esto la ayudó a marcar cambios en su época. En esos años, las mujeres no podían usar pantalones, pintarse o usar caravanas y esta mujer fue quien promovió todos esos cambios en su

2. Fragmento de la entrevista a Susana Andrade.

iglesia e interpeló a todos los hombres que estaban en contra de sus propuestas. Hoy es parte de un libro llamado *Mujeres extraordinarias*, que rinde homenaje a las mujeres que han pasado por esa iglesia. Esta experiencia, sumada a la historia de su esposo, es un gran testimonio que se usa en la actualidad para afianzar a los devotos y atraer nuevas personas.

A pesar de todo este panorama, Susana no se sentía parte de esta práctica. Sin embargo, hoy integra una comunidad, distante de lo que había aprendido de su familia; nos refreimos a la religión Umbanda. Lo que la llevó a practicar el Umbandismo fue el amor: se enamoró de quien es actualmente su esposo. Él ya era parte de la religión y la invitó a conocer este espacio.

Al principio, Susana comenta que ni siquiera podía pasar por el centro umbandista, a pesar de quedaba muy cerca de su casa, porque sentía que allí dentro estaba “endemoniado”, que le iban a echar brujería y que si apenas miraba hacia adentro, hasta le podía pasar algo. Ella se ríe de esas anécdotas y acredita todo eso al profundo desconocimiento que tenía de la temática y al miedo instaurado vacío de argumentos: “Al principio yo no quería ni pasar por la puerta, porque me moría de miedo”, nos dice. En este camino nace su reconexión con la afrodescendencia y lo indígena. Y también, comienza su carrera como profesional y militante activa con el eje central en la religión, derechos humanos y la afrodescendencia.

En su trayectoria reseña su actividad parlamentaria y política entre el 2015 y el 2019 en el partido político Frente Amplio. Allí indica que es Procuradora egresada de la Universidad de la República de Uruguay (UDELAR); integrante fundacional de la Comisión Honoraria contra el Racismo, la Xenofobia y todo tipo de Discriminación; líder religiosa afroumbandista, periodista y escritora con cuatro libros publicados; y cofundadora del periódico Agrupación Atabaque. Es activista étnico-racial y de género, militante por los derechos del colectivo afrodescendiente, pueblos originarios indígenas y otras minorías culturales; Coordinadora del Diálogo Interreligioso a nivel Parlasur en el 2014 e integrante de la Mesa Interconfesional Permanente, actuante en Religiones por la Paz (ONU). En su vida cotidiana, es mujer, madre, esposa y afrorreligiosa.

SER MUJER AFRO Y AFORRELIGIOSA EN URUGUAY

Para Susana, la diferencia no es tanto entre ser mujer afro o no afro, sino en ser una mujer públicamente defensora de los derechos de las personas que practican religiones de matriz afro versus el resto de las mujeres. Ella nos advierte que siempre hay trabas con respecto al género, pero no tiene que ver con minorías, pues en Uruguay las mujeres

ya desde hace mucho tiempo³ constituyen 52%⁴ de la población total, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística (INE, S./F., p. 9), pero existen discriminaciones naturalizadas.

Susana se considera una mujer rebelde. Crió a sus hijos mientras ejercía la militancia afrorreligiosa y una carrera política. El día que iba a dar a luz a su hija, estaba repartiendo el periódico *Atabaque* y la médica le obligó a quedarse en el hospital aunque ella quería seguir repartiendo el diario en los kioscos.

Se considera una mujer fuerte, pero confiesa que antes de salir a luchar y militar, siempre tuvo que resolver otras cosas en el hogar, como dejar la comida pronta, tener las cosas ordenadas, hacer las compras e ir a la feria. “Para irme tranquila, tenía que hacer los mandados, la comida... Una cosa extraña. Son leyes no escritas”. Sin embargo, acota que no tuvo que ver con ningún tipo de violencia ejercida por parte de su compañero, porque considera que ha tenido un buen matrimonio, pero así se asumió así el “juego de roles” en su casa. Nótese que, a pesar de su liderazgo, no escapa a la naturalización de las brechas de género.

No es raro observar o percibir que el rol de la mujer siempre es más esforzado, esto tiene que ver con el *género* y esa construcción social que se fundó a partir de las diferencias sexuales. De acuerdo con Aníbal Quijano (2017) este concepto expresa las relaciones patriarcales y sirve para legitimarla. Por el hecho de ser mujer está vinculada a las tareas del hogar, el cuidado, labores extremadamente feminizadas a escala mundial. Por otro lado, Quijano explica que las diferencias sexuales sí existen, porque cuando hay un rol biológico diferenciado, uno de los dos sexos insemina y el otro ovula, menstrua, concibe, gesta, pare, amamanta.

La diferencia por sexo no tiene que ver con las adjudicaciones sociales que tienen la mujer y el hombre con respecto a las tareas del hogar, profesiones, crianza, entre otros aspectos. Ambos sexos tienen las mismas capacidades de hacer cosas. Sin embargo, la sociedad patriarcal impuso a la mujer adjetivos como *sensibles, delicadas y dulces* y nos mantuvo sesgadas hacia el trabajo del hogar y los cuidados.

3. La autora fundamenta esa información en el *Informe temático: perspectiva de género. Encuesta nacional de hogares ampliada*, realizada en el 2007 (Batthyány, Cabrera y Scuro, 2007).

4. Según el INE: La composición de la población por sexo registra una muy leve tendencia de aumento de la población femenina, debido a las mayores ganancias de esperanza de vida de las mujeres frente a los hombres. El porcentaje de mujeres pasó de 51,7% en 2004 a 52% en 2011, mientras que el de los hombres se movió de 93,4 en 2004 a 92,3 en 2011.

En el caso de las mujeres negras, la tendencia es diferente. Ellas no forman parte de este pensamiento patriarcal sobre el *ser mujeres sensibles y delicadas*. Ya lo dijo Sojourner Truth en su poderoso testimonio “¿Acaso no soy una mujer?” (1851), y se sostiene hasta nuestros días. No obstante, por el hecho de ser mujeres y como consecuencia de la esclavitud, sí existe y se reproduce, a escala micro y macrosocial, la imagen de una mujer negra como cuidadora de la casa y de la familia.

Volviendo a la historia de Susana y tratando de comprender las razones que interpelan este juego de roles, la autora Oyèrónké Oye wùmí (2004) se adentra un poco en la temática cuando se refiere a la familia nuclear y la define como una familia gentrificada por excelencia, pues es una casa centrada en una mujer subordinada, un marido patriarcal e hijos vinculados a través de la unidad conyugal. Para la autora, dentro de esta familia no existen categorías transversales: el padre está vinculado al generador del pan y la mujer, volcada en servicios domésticos y cuidados.

El rol de la mujer como *esposa*, la ubica de forma automática al rol de ciudadadora de la familia y, de acuerdo con la autora, no puede separarse de la dimensión sexual, pues el papel de esposa está a merced del patriarca. Las mujeres, ante todo, son madres y esposas en la cultura occidental.

Por eso, no es de extrañar que Susana sienta que las mujeres afrodescendientes siempre tienen que salir a dar la batalla. “No hay descanso para la mujer negra. Y mucho más cuando es activista”. Además de tener que cumplir con todos los roles atribuidos por la sociedad, debe ser capaz de generar espacio para su militancia en pro no solo de mujeres afrodescendientes, sino de poblaciones minoritarias que se interseccionan con la vulnerabilidad. Los afrofeminismos tienen en cuenta variantes interseccionales que el feminismo blanco ni percibe.

¿Por qué la mujer negra está más propensa a llevar la carga de todas las situaciones? ¿Por qué, al ser negra, debemos ejercer el rol de madres, hermanas, militantes, buenas estudiantes, excelentes profesionales y que todo eso sea parte de un recorrido difícil y arduo?

Para un acercamiento frente a estas interrogantes, es conveniente comenzar con una observación del racismo:

El racismo fue la forma a través de la cual, en el contexto de la economía de mercado mundial, la estructura de clase como relación entre los pueblos centrales y periféricos, se expresó. De hecho, el racismo fue la ideología indispensable de las formas de nuestros modos de control laboral que eran imperativos para la explotación capitalista de los pueblos de la periferia. (Campoalegre y Ocoró, 2019, p. 106; Wynter, 2003, p. 84).

El racismo es una forma de control. Una de las tantas estrategias que acompañó la instauración del hombre blanco y le otorgó el derecho de velar por la vida o muerte de africanos/as e indígenas. Una forma de pensar avalada en un principio por la ciencia en la religión que categorizó a todo lo no-blanco como inferior, animal y salvaje.

Cuando se analiza esta situación de Susana desde una perspectiva interseccional, no es de extrañar que por ser mujer tenga que estar atenta a todas las tareas del hogar y cuidado de los hijos de manera “automática”, ese es el rol esperado de una sociedad patriarcal. Sin embargo, al ser mujer lideresa afrodescendiente recaen otras cuestiones. Tal como indica Lugones (2018), ser mujer está vinculado con ser burguesa, blanca, heterosexual; y ser negro implica ser macho heterosexual, entonces la mujer afrodescendiente no tiene un espacio en esta dicotomía, pues es ignorada e invisibilizada.

Kimberlé Crenshaw (2002) pareciera dar respuesta a la afirmación de Susana mencionada con anterioridad, pues la autora afirma que la categoría de mujeres es mucho más compleja cuando se hace la lectura desde las desigualdades.

Pues, si bien es cierto que todas las mujeres son de alguna manera sujetas a discriminación de género, también es cierto que otros factores relacionados con las identidades sociales de las mujeres como la clase, la casta, el color, origen étnico, religión origen nacional, orientación sexual son diferencias que marcan la diferencia. (2002, p. 173).

Estos elementos diferenciales afectan mucho más a las mujeres y las colocan en una posición desventajosa en una sociedad clasista, racista y sexista.

Cuando se le preguntó a Susana sobre cuáles creía que eran las complicaciones que tenían las mujeres afrouruguayas, respondió: “La pobreza es una de las discriminaciones que complica todo. Y cuando somos jefas de familia aún más [...]”. El rostro de las sirvientas es de una mujer negra.

Ella afirma haber conocido generaciones de mujeres negras sirvientas que estaban orgullosas de entregar su vida a las familias para las que *trabajaban*, “generaciones de servidumbre dejando de lado su vida personal”. Tal como lo explica Crenshaw, no es solo el hecho de ser mujeres lo que las coloca en esa situación, sino la imposibilidad de elegir otro tipo de vida, ya sea por un maltrato cultural, de género, falta de acceso a educación o de recursos que les hace pensar que esa es la vida que merecen y esa es la información que pasan de una generación a otra, porque creen que es la correcta y la mejor, puesto que es probable que sientan que al salir de allí se pondrían en una situación de riesgo. Aunque en Uruguay exista la ley 19 122 (2013)

“Afrodescendencias” (2013), en la sociedad uruguaya no existe una estrategia que ofrezca soluciones concretas en respuesta a los procesos históricos de esclavitud. “Lo peor de esos casos no es la tarea de trabajadora doméstica en sí, sino la idea de que es la única opción que tienen para vivir la vida”, dice Susana.

Esta lideresa tiene la necesidad especial de luchar por defender los derechos de las personas afro, sobre todo de las mujeres que practican religión afro, aunque para ella esta dimensión trasciende el color de la piel:

A ver, en Uruguay debe haber más personas blancas que practican religión afro que las mismas negras, porque nuestros antepasados fueron obligados a olvidarnos de esto [...]. De los barcos negreros no bajaban ni evangélicos y católicos. Traían sus propios dogmas. [...] Esta es una religión que no tiene color. No es que las personas afro tengan la obligación de practicar religiones negras, pero sí tenemos un derecho humano a conocer esa historia, nuestra étnica. (Andrade, entrevista).

Una de las poblaciones más afectadas y vulnerables a los estándares eurocéntricos y heteronormativos y desplazadas por religiones como el catolicismo, judaísmo o islamismo, es la población Tran.

En su actividad como diputada, Susana defendió la Ley Integral Trans (2018).⁵ Durante la intervención, enfocó su discurso en los derechos de esta población y, sobre todo, en el vínculo que tiene la religión Umbanda con ellos y ellas. Afirmó haber hablado con personas que nunca tuvieron una opción en otros espacios religiosos y se mostraron agradecidas y agradecidos porque el Umbanda les dio un espacio. Asimismo, explicó que esta religión conoce muy bien cuáles son las necesidades que tienen estas personas e hizo una observación a otras prácticas religiosas que *supuestamente* profesan el amor, pero destierran la diferencia y la diversidad, manteniéndose atadas a tradiciones patriarcales y colonialistas.

En su discurso, ofrece un panorama sobre cómo la religión acepta a las personas en su hecho de *ser* independientemente de su sexo, género, identidad sexual, raza, nacionalidad u otros factores, pues afirma que es un espacio abierto donde solo hay lugar para el amor.

Durante la entrevista, hizo referencia a este tema cuando afirmó:

Toda religión hace bien. Es decir, no hay religión que por definición no predique el amor, lamentablemente la gente hace cualquier cosa. Pero yo pongo la comparación. Cuando nos preguntan ¿ustedes son de los que

5. La intervención está disponible en *Youtube*, bajo el título “Poder Legislativo: Intervención de la Diputada Susana Andrade”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-IyhKNlyY4w>. Visto el 28 de enero 2021.

hacen daño? Es lo mismo que yo, hoy día, le pregunté a un cura católico ¿usted es de los pedófilos? Sería ofensivo ¡Peor! Porque a nosotros esa demonización nos vino gratuitamente porque querían aplastar la cultura. Nos tiraron encima ese diablo sin saber quién es. En los cultos afro no existe la encarnación del mal. Esa es una construcción occidental. (Susana Andrade, entrevista, 2020).

Al respecto, de las religiones afroamericanas, el profesor Jesús Guanchede (2008), en la publicación *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, hace referencia a este tema cuando menciona la crisis civilizatoria de la cultura occidental, atendiendo a su influencia en el crecimiento acelerado de las religiones afro. En este contexto, ofrece un repaso sobre cuatro ideales de pensamiento que hicieron quiebres en “los modelos de modernidad impuestos”:

El primer quiebre se relaciona con el avance de la ciencia y tecnología, pues se creía que este crecimiento generaría avances en lo social y también en lo moral; el segundo aspecto conserva la idea de que el progreso produciría mayor capacidad del raciocinio, pues el ateísmo iba a regirse solo por lógicas racionales: lo que estuviera por fuera de la razón era rechazado, refutado y aniquilado.

Lo anterior deriva hacia un tercer quiebre que decanta en la universalización de las sociedades y la promesa de acceso a la modernidad y la construcción de un “hombre nuevo”, por supuesto sin mujeres: “La aspiración a una sociedad humana única se convertía en otro mito para oponerse al mito de Babel, con su heterogeneidad cultural y lingüística, entendida entonces como maldición y castigo” (Guanchede, 2008, p. 281). El cuarto punto es la manifestación de lo que ocurre cuando se trata de universalizar la diversidad: la competencia, ya sea con otros individuos, consigo mismo y/o la lucha de clases.

Cada dos de febrero las playas de Montevideo reciben numerosas personas que se reúnen para celebrar a la *orishá* del mar. Es una de las pocas festividades de matriz africana que se celebran en Uruguay y que tiene una gran concurrencia, pues miles de personas asisten a las playas para dar ofrendas y realizar ritos y rendir culto en las costas de la ciudad. En tiempos de pandemia, una de las preocupaciones que mostró Susana era qué hacer con el día de Iemanjá. Comentaba que hacía un tiempo estaba teniendo múltiples reuniones con la Presidencia, la Directiva de la Intendencia de Montevideo y los Patrocinadores de Agrupación Atabaque para encarar esta temática y encontrar una solución que beneficie a todas y todos.

Para el tiempo que se realizó la entrevista (diciembre del 2020), aún no había un decreto oficial o un plan de acción, sin embargo, para el tiempo en que se escribe este trabajo (enero de 2021), la Intendencia de Montevideo informa sobre el programa “Iemanjá solidaria”,

una propuesta que busca recopilar las ofrendas comestibles para usarlas en las ollas populares dirigidas a personas con alta vulnerabilidad. La idea es que la Intendencia se haga cargo de la recopilación de las ofrendas y el traslado de las ofrendas.

Lo más curioso es esta frase de la intendenta de Montevideo, Carolina Cosse: “Si bien entendemos la importancia social de esta celebración –que forma parte de la cultura montevideana– queremos preservar lo más importante que hay en la vida, que es la salud”.⁶ Sobre esta supuesta importancia, es pertinente nombrar que Susana, año tras año, hace la gestión para declarar este día como interés nacional por la Intendencia de Montevideo (IM), el Ministerio de Desarrollo (Mides), el Ministerio de Educación y Cultura (MEC) y el Ministerio de Turismo y Deporte. Sin embargo, cuando ha intentado declarar esta festividad de importancia patrimonial para todos los años venideros se le indica que no hay una opción para eso.

Es importante resaltar lo anterior, para visibilizar cómo afecta la cultura colonial y religiosa hasta nuestros días. Aún hoy existe una resistencia para decretar estas celebraciones no blancas como de interés cultural y de aportes beneficiosos para la sociedad. Sigue reinando en los medios de comunicación un apoyo a medias, una burocracia que se arrastra desde el siglo pasado y soluciones que quedan escritas en informes. Las autoridades consideran que estas manifestaciones son importantes, sin embargo existe resistencia a agregar la pregunta sobre religiosidad en el Censo de Uruguay. Si bien Susana trabajó en argumentos sólidos para incorporar la pregunta en el censo del 2011, rechazaron su petición.

Susana insiste que no se trata de preguntar si la persona es o no es religiosa, sino que se deje explícita la religión que practica, “porque, cuando la persona ve el nombre de su creencia o práctica, normaliza lo que hace y la saca el peso del tabú social”, agrega.

REFLEXIONES FINALES

Para esta lideresa, las religiones son todas buenas y hacen bien. Aunque su madre era evangélica, encontró su camino a partir del Umbandismo y hasta hoy trabaja con acciones para solidificar la comunidad y cuidarla.

Como mujer y lideresa, ha tenido grandes aportes para la comunidad afroreligiosa que, para ella no tiene que ver con el color de piel, sino en el compartir un sentimiento de discriminación en común por el simple hecho de creer en algo diferente al catolicismo y diferente

6. Declaración disponible en: <https://montevideo.gub.uy/>.

a las leyes eurocéntricas impuestas que han quedado desde la colonia. Pues el Umbanda es una religión que no solo profesa el amor y lo practica, sino que hay algunos candomblés que son de matriz matriarcal y que tienen directrices femeninas, y aunque haya un dejo de machismo por la imposición social, la mujer y el hombre están en igualdad, sin importar su género, raza, posición socioeconómica, etc.

Para Susana, las mujeres afrouruguayas se destacan por su alegría, tenacidad, pujanza y entusiasmo por la vida, y considera que estos bloqueos con respecto a la religión, color de piel o hasta llevar el cabello natural son, a veces “una sana negación”, pues tienen que ver con una historia dolorosa. La mujer afrouruguaya es resiliente y se ríe a pesar de los pesares, que ya son muchos.

Las mujeres que pasaron la etapa de la negación, generalmente tienen una posición de liderazgo y militancia más activa que los hombres, sobre todo cuando se trata de movimientos sociales y acciones que las conecten con su comunidad.

Si bien los movimientos feministas afro de Uruguay están trabajando en reivindicar las banderas de ennegrecimiento del feminismo, la historia y la visibilidad de la población negra, aún falta mucho por recorrer y por luchar: “No hemos logrado generar en la juventud negra uruguaya una inquietud militante. Sobran los dedos de una mano. El futuro se ve difícil” (Andrade, citada por Menzone 2020, p1.).

BIBLIOGRAFÍA

- Batthyány, Karina, Cabrera, Mariana y Scuro, Lucía (2007). *Informe temático: perspectiva de género. Encuesta nacional de hogares ampliada*. Disponible en: <https://www.ine.gub.uy/documents/10181/35933/Informe+Genero+final.pdf/c11e45b5-d99e-4360-a335-054d0449c583>.
- Campoalegre, Rosa (S./F.). Feminismos negros: Debates epistémicos y desafíos políticos. *Geopauta*, 4 (3). Disponible en: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/geo/article/view/7484/5182>.
- Campoalegre, Rosa y Ocoró, Anny (Coords.) (2019). *Afrodescendencias y contrahegemonías: desafiando al decenio*. Buenos Aires: CLACSO.
- Campoalegre, Rosa y Bidaseca, Karina Andrea (Eds.). *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe: deudas de desigualdad*. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/>

publicaciones/43746-mujeres-afrodescendientes-america-latina-caribe-deudas-igualdad.

Dirección Nacional de Impresiones y Publicaciones Oficiales (IMPO) (1967). *Normativas y avisos legales del Uruguay. Constitución de la República del Uruguay. Sección I - De la nación y su soberanía*. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/bases/constitucion/1967-1967/5>.

El Observador. (2019). ¿Qué tan religiosos son los uruguayos? Disponible en: <https://www.elobservador.com.uy/nota/-que-tan-religiosos-son-los-uruguayos--201927155055>.

Grupo de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2018). Manual para la incorporación de la perspectiva de género en la programación común a escala nacional. Disponible en: <https://unsdg.un.org/sites/default/files/Manual-incorporacion-perspectiva-genero-programacion-comun.pdf>.

Guanche, Jesús. Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet (2008), En Aurelio Alonso (comp) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, pp.277-292. Buenos Aires: CLACSO,

Instituto Nacional de Estadísticas (2020). Anuario Estadístico. Resultados del Censo de Población 2011: población, crecimiento y estructura por sexo y edad. Disponible en: <https://www.ine.gub.uy/documents/10181/697245/Anuario+Estad%C3%ADstico+2020/5e981c54-2a50-47f8-a62e-78516edcad69>.

Intendencia de Montevideo (2021). Iemanjá solidaria. Disponible en: <https://montevideo.gub.uy/noticias/sociedad/iemanja-solidaria>.

La huella digital (2016). “¿Acaso no soy mujer? Rescatando a Sojourner Truth. Disponible en: <http://www.lahuelladigital.com/acaso-no-soy-mujer-rescatando-a-sojourner-truth/>.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.

Sinay, Medouze (2020). Entrevista a Susana Andrade. Comunicación personal. En prensa.

Ochy, Curiel (2019). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/75237/ochycuriel.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Opción Consultores (2019). Los uruguayos y la religión. Disponible en: <https://www.opcion.com.uy/opinion-publica/los-uruguayos-y-la-religion/>.

- Poder Legislativo (2013). Afrodescendientes: normas para favorecer su participación en las áreas educativa y laboral. Disponible en: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp4464991.htm>.
- Oyěwùmí, Oyèrónké (2004). Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *Codesria gender series* (I). Disponible en: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/conceito-genero.pdf>.
- Poder Legislativo. República Oriental del Uruguay (21 de agosto de 2013). Ley N° 19.122 Afrodescendientes. Disponible en: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp8757514.htm>.

SECCIÓN IV.
ETNOEDUCACIÓN

LA IMPLEMENTACIÓN DE LA POLÍTICA DE CUOTAS PARA LA INCLUSIÓN DE LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE¹

Carlos Álvarez Nazareno

INTRODUCCIÓN

Este artículo no tiene la pretensión de explicar todos los impactos, dificultades y alcances del proceso latinoamericano de implementación de políticas públicas focalizadas y acciones afirmativas hacia les afrodescendientes. En ese sentido buscamos dialogar, poner en relieve y rescatar los principales aspectos, logros y experiencias que enmarcan las luchas y transformaciones del proceso de construcción e implementación de las acciones afirmativas y sus impactos en las comunidades afro.

La lucha contra el racismo, por la equidad y por la inclusión de las personas afrodescendientes en los últimos 20 años ha tenido algunos giros transformadores en la construcción de ciudadanía y de acceso a los derechos humanos de las personas afrodescendientes. Acompañar esta experiencia y aportar a la construcción de un observatorio de implementación de acciones afirmativas nos permitirá identificar los principales elementos que hacen posible un camino hacia la transformación social.

1. Este texto constituyó el trabajo de tesis de grado de especialista posgrado en Políticas públicas para la igualdad (2021) que auspician CLACSO y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Sin lugar a dudas en varios países de América Latina la implementación de acciones afirmativas sobre todo en el campo educativo ha impactado positivamente favoreciendo la inclusión de las nuevas generaciones en las universidades públicas. Esto ha posibilitado nuevos horizontes en la lucha contra el racismo estructural, por la inclusión y transformación social de nuestras sociedades. Por ello, rescatar los aspectos transformadores de la agenda de reivindicaciones de derechos para los pueblos afros nos convoca en tanto integrantes del movimiento afrodiaspórico para acompañar, analizar y proponer nuevas estrategias y caminos de acción para fortalecer las políticas públicas, la inclusión, la equidad y la integración sobre todo de las nuevas generaciones de jóvenes afrodescendientes.

El próximo 31 de agosto del 2021 se conmemoran 20 años de la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia celebrada en la ciudad de Durban en Sudáfrica en el año 2001. Dicha encuentro se toma como punto de partida e hito central en la historia del movimiento social afrodiaspórico a nivel internacional respecto de las acciones afirmativas.

La Declaración y el Plan de Acción de Durban,² como se conocen los principales documentos resultados de esta conferencia, constituyen instrumentos centrales de carácter del derecho internacional citados por el movimiento social afrodiaspórico y los Estados en los ámbitos nacionales para implementar políticas públicas y acciones afirmativas hacia los pueblos afros. Esto abrió una *estructura de oportunidades políticas* en términos de Sidney Tarrow (1997) para la inclusión y transformación social desde los organismos internacionales, los Estados y el movimiento social afrodiaspórico.

A 20 años de la Declaración de Durban, su Programa y Plan de Acción, como activista afro y efector de políticas públicas en derechos humanos para les afrodescendientes desde el Estado argentino, me planteo ciertas preguntas que guían nuestra reflexión en este artículo:

- ¿Cuál ha sido el rol de la Declaración y el plan de Acción de Durban a nivel latinoamericano luego de 20 años?
- ¿Cuál ha sido el impacto de la implementación de las políticas públicas de cuotas con perspectiva étnico racial en la población afrodescendiente en el ámbito de la educación superior brasilera?

2. Disponible en: <https://www.un.org/es/durbanreview2009/ddpa.shtml>.

- ¿Cuáles son las lecciones aprendidas en los procesos de implementación de las políticas públicas afirmativas en el ámbito educativo universitario, desde los Estados y desde el movimiento social afrodiaspórico?

El objetivo general planteado es valorar la política de cuotas para afrodescendientes desde el caso brasilero a partir del impacto de la Declaración de Durban. En tanto los objetivos específicos se orientan a:

- Rescatar la significación histórica de la Declaración y el Programa de Acción de Durban.
- Analizar el impacto de la implementación de la ley de cuotas brasilera para afrodescendientes a partir de la reserva de cupos en la matriculación de la Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ).
- Identificar las lecciones aprendidas en los procesos de implementación de políticas públicas afirmativas en el ámbito educativo universitario, desde los Estados y desde el movimiento social afrodiaspórico.

VIGENCIA DE DURBAN: ACCIONES AFIRMATIVAS Y AFRODESCENDENCIA

El Programa, Plan de Acción y la Declaración de la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia de Durban recomiendan e instan a los Estados a impulsar acciones y políticas públicas de acción afirmativa para resarcir las desigualdades, inequidades, exclusiones y negación de derechos, un aspecto característico en la diáspora africana producto de la existencia del racismo y la discriminación racial heredada del proceso de trata esclavista.

El párrafo 108 de dicha Declaración establece: “Reconocemos la necesidad de adoptar medidas afirmativas o medidas especiales a favor de las víctimas del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia para promover su plena integración en la sociedad [...]” (2001, p. 43).

Ambos instrumentos jurídicos internacionales son utilizados como mandato por los Estados y los movimientos sociales afrodiaspóricos para fundamentar, proponer, guiar, implementar y monitorear la construcción de políticas públicas, planes, programas y acciones afirmativas locales contra la discriminación racial, el racismo y por la promoción de los derechos de las personas afrodescendientes en las Américas.

Particularmente en el Cono Sur:

Comenzar el proceso de análisis allí, implica resaltar dicha conferencia y el proceso de organización e incidencia que la misma despertó como un punto de inflexión fundamental para el movimiento afrodescendiente argentino y global. Es allí que por primera vez en la historia el movimiento afrodiaspórico se nuclea y consensua el concepto “Afrodescendientes” para referirse a la diáspora africana y afrodescendiente víctima de la trata esclavista en detrimento del concepto de negra/o, impuesto por el sistema esclavista y colonialista para quitarnos todo tipo de identidad étnico cultural. (Álvarez e Iglesias, 2019, p. 22).

“Entramos negros y salimos afrodescendientes” fue la frase que resonó en la región sudamericana luego de la Conferencia de Durban. Es por ello que, en la lucha contra el racismo, por la visibilización y las reivindicaciones del movimiento afro latinoamericano, los grupos étnicos y racializados, destacan como necesario que los Estados, perpetuadores del racismo institucional, reconozcan la *marca* de la *raza* en tanto categoría sociopolítica de análisis y subalternización. En el ámbito de implementación de las políticas públicas esto además trae como desafío para el movimiento afro, la tensión que señala Audre Lorde: “las herramientas del amo nunca dismantlarán la casa del amo” (2003, p. 115).

Visibilizar la raza, en tanto signo, implica según Rita Segato “[...] generar políticas públicas que garanticen la equidad, la integración y la inclusión sin distinción por cuestiones étnicas, de género, nacionalidad, orientación sexual e identidad de género” (2007, p. 143).

El racismo, la discriminación racial y las diversas formas de racialización y subalternización son factores determinantes de la precarización de las condiciones de vida de las comunidades y los pueblos indígenas y afrodescendientes (Quijano, 1999). Producto de estas circunstancias las y los afrodescendientes en las Américas has sufrido una serie de privaciones y vulneración de sus derechos sociales, culturales, económicos y políticos que se enmarcan en lo que llamaremos “racismo estructural”.

Por ello la Declaración y el Plan de Acción de Durban se constituyeron en marcos internacionales en la lucha contra el racismo que promueven acciones, políticas y programas de acciones afirmativas como medidas de acción afectiva para revertir las condiciones que menoscaban el acceso y disfrute de los derechos de todos los grupos raciales, culturales, lingüísticos y religiosos para ponerlos en igualdad de condiciones, así lo resalta dicha Declaración.

En ese sentido, es a partir del año 2001 que se comienzan a implementar en varios países de Latinoamérica una serie de acciones

afirmativas en el campo educativo, iniciativas autónomas de algunas universidades públicas, estatales y de carácter federal que comienzan a instituir el sistema de cuotas para afrodescendientes. En Brasil, la Universidad Estadual de Rio de Janeiro (UERJ) y la Universidad de Brasilia fueron las que iniciaron este proceso en el sur del continente. Es por ello que analizaremos los impactos de estas medidas en la formación de estudiantes de doctorados en la UERJ, como un caso de estudio testigo y regional a partir del cual podremos rescatar y poner en valor las acciones institucionales realizadas, los desafíos, experiencias y principales aportes en la implementación de acciones afirmativas en el campo de la educación universitario, ya que en tal sentido: “As recentes conquistas proporcionadas pela constitucionalidade das cotas raciais e a reservas de vagas com recorte étnico racial nas universidades e institutos federais criam o ambiente favorável para o fortalecimento da luta antirracista” (Passos Cunha, 2012, p. 13).

POLÍTICAS PÚBLICAS Y ACCIONES AFIRMATIVAS: APROXIMACIONES CONCEPTUALES A ESTAS DIVERSAS MEDIDAS

El Programa y Plan de Acción de Durban guiaron la agenda de las principales reivindicaciones de los movimientos sociales afrodiáspóricos en la región. Particularmente, en el Mercosur, miraremos su implementación a través de los Estados en términos de políticas públicas y acciones afirmativas.

Las *políticas universales*, característica de los Estados de la región sur, están orientadas a toda la población, en cambio las *políticas afirmativas* están dirigidas a resolver las dificultades de acceso de un grupo específico, restaurar algún derecho vulnerado y achicar las brechas de accesibilidad como consecuencias de las desigualdades históricas, de género, clase, étnico raciales, generacionales. En este caso centraremos nuestro análisis en aquellas dirigidas hacia las personas afrodescendientes.

Las Naciones Unidas definen a las acciones afirmativas como “el conjunto coherente de medidas de carácter temporal dirigidas a corregir la situación de los miembros del grupo al que están destinadas en un aspecto o varios de su vida social para alcanzar la igualdad efectiva” (ONU, 2000).

La *Política de cuotas para afrodescendientes en el ámbito educativo* consiste en programas que adoptan una reserva de cupos para estudiantes autodefinidos afrodescendientes/ negros/pretos/pardos que les garantizan la adjudicación de un porcentaje de lugares en los centros educativos. En el caso de Brasil, más del 70% de sus universidades tienen una política de cuota, que implica la reserva del 20% al 50% de

los cupos universitarios disponibles para personas que se autorreconocen afros.

Las *Cuotas raciales* corresponden a un porcentaje de cupos reservados para grupos raciales independientemente de su origen socioeconómico. En el caso brasilero también se implementan en las universidades las *Cuotas socio raciales*. Estas son un porcentaje de cupos reservados para grupos étnico-sociales provenientes de las escuelas públicas o de estratos socioeconómicos bajos. Las cuotas raciales y de género obligan a las universidades a reservar un porcentaje mayor para mujeres dentro de la categoría racial beneficiaria.³

POLÍTICAS Y ACCIONES AFIRMATIVAS EN BRASIL EN EL SISTEMA EDUCATIVO

Brasil, el gigante de la región sur, junto a Colombia, Ecuador, Perú y Uruguay han sido los principales países pioneros en desarrollar programas e institucionalidad en la implementación de políticas públicas afirmativas contra la desigualdad racial en la educación (CEPAL, 2017). En ese sentido ha experimentado un periodo acelerado de adopción de políticas para la promoción de la igualdad racial en los últimos 20 años (Telles, 2010, p. 50; Paixao, 2010).

El Estado brasileño ha generado una serie de marcos normativos para reconocer y proteger los derechos territoriales de las comunidades rurales afrobrasileras llamadas “quilombolas”. Ha creado el *Estaduto Nacional de igualdad Racial*, mediante la Ley Nacional 12288, el *Plan Nacional de Promoción de la Igualdad Racial* (2009/10) y, durante el gobierno de Luis Ignacio Lula da Silva, se creó la *Secretaría Especial de Promoción de Políticas de Igualdad Racial* (SEPPIR). Esta se transformó en la institución regente de las políticas nacionales de equidad racial para implementar y dar seguimiento a la promoción de la igualdad racial.

Esto nos permite decir que en los últimos 20 años Brasil se ha transformado en el gran gigante de los Estados del Mercosur, con una robusta institucionalidad en la promoción de la perspectiva de equidad racial para las comunidades afrodescendientes. Aun así, continúa el desafío entre los derechos legitimados y la posibilidad de su ejercicio real.

3. Para profundizar al respecto, véase el texto de Ana González Vásquez (2019).

UN ACTUAL MARCO DE ACCIÓN PARA LA IMPLEMENTACIÓN DE POLÍTICAS DE ACCIONES AFIRMATIVAS: EL DECENIO INTERNACIONAL PARA LAS PERSONAS AFRODESCENDIENTES (2015-2024)

El 23 de diciembre de 2013, la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas (ONU) proclamó que el periodo del 1 de enero del 2015 hasta el 21 de diciembre del 2024 fuera considerado el *Decenio Internacional para las personas Afrodescendientes*,⁴ destacando la necesidad de fortalecer la cooperación nacional, regional e internacional en lo que respecta al pleno disfrute de los derechos humanos de las personas de ascendencia africana, así como la completa igualdad y participación en todos los aspectos de la sociedad.

El Decenio Internacional para las personas afrodescendientes se transformó en otro relevante instrumento en la promoción de políticas públicas y acciones afirmativas para los pueblos afros. Bajo el lema “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo”, el objetivo principal del Decenio Internacional consiste en promover el respeto, la protección y la realización de todos los derechos humanos y libertades fundamentales de les afrodescendientes, como se reconoce en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Sin embargo, se ha confirmado la tesis expresada por la Dra. Rosa Campoalegre:

Al conocer la proclamación del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes (2015-2024), se hizo evidente que ello marcaba un contexto complejo con la dualidad de oportunidades y retos. No solo porque no basta un Decenio ante el genocidio histórico de los pueblos afrodescendientes, cuyos impactos sociales y personales calan la modernidad, sino porque la voluntad política de una gran parte de los Estados para asumir los compromisos del Decenio ha sido controversial. Como no podía ser de otro modo, los vínculos históricos entre racismo y colonialismo sustentan las bases de la colonialidad del poder, el saber y el género. (2017, p. 5).

Esta tesis ha sido desarrollada por la autora indicando que repensar y acelerar el Decenio implica rescatar el legado de Durban y proyectarlo en un contexto pospandémico (Campoalegre, 2021).

El *Programa de Actividades del Decenio Internacional para los Afrodescendientes*⁵ definió como sus objetivos específicos:

4. Véase: <https://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent>

5. Disponible en: <https://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent/programme-activities>.

- a) Reforzar la adopción de medidas y la cooperación a nivel nacional, regional e internacional para lograr que los afrodescendientes disfruten en plenitud de sus derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos y participen plenamente y en igualdad de condiciones en todos los ámbitos de la sociedad;
- b) Aprobar y fortalecer marcos jurídicos nacionales, regionales e internacionales de conformidad con la Declaración y el Programa de Acción de Durban y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, y asegurar su aplicación plena y efectiva. Además de acciones específicas para los Estados, el Programa de Actividades propone medidas a ser adoptadas por la comunidad internacional y las organizaciones mundiales y regionales.

Las personas afrodescendientes en las Américas rondan los 160 millones, según recientes estudios de la CEPAL (2020), lo que representa aproximadamente el 30% de la población total de América del Sur. A pesar de los progresos alcanzados, los afrodescendientes continúan siendo víctimas de la exclusión, del racismo y de la discriminación racial. Por ello las políticas públicas con perspectiva étnico racial deben buscar promover la inclusión en los procesos de transformación económica, política, social, cultural y educativa de las personas afro en tanto actores fundamentales para el desarrollo local y región. Según el último informe del Banco Mundial “Afrodescendientes en Latinoamérica: Hacia un marco de inclusión”:

Los afrodescendientes mejoraron sus situaciones en gran medida durante la última década anterior, en términos de acceso a los servicios, reducción de la pobreza y reconocimiento. Sin embargo, con la excepción de los pueblos indígenas, aun son más pobres que otros latinoamericanos, tienen menos años de educación, y son víctimas del crimen y la violencia con mayor frecuencia, tienden a vivir en áreas marginadas y enfrentan barreras estructurales en el mercado laboral. Muchas de estas desventajas se mantienen al compararlos con individuos y hogares en condiciones similares pero de raza distinta. Esto significa que, manteniendo todo lo demás constante (por ejemplo, el nivel educativo, sector laboral, residencia urbano o rural, número de dependientes en el hogar), los afrodescendientes aún son más propensos a ser pobres, menos proclives a completar la educación formal en todos los niveles y más susceptibles de recibir un menor salario por empleos similares y, lo que resulta más dramático, tienen menos posibilidades de movilidad social. (Banco Mundial, 2018, p. 98).

Por otro lado, una de las conclusiones de la Conferencia de Durban y su recomendación en el Plan de Acción fue instar a los Estados

nacionales a la inclusión en sus respectivos censos e instrumentos estadísticos, a la inclusión de la variable étnico racial y de autorreconocimiento de las personas afrodescendientes, con el objetivo de obtener datos específicos sobre la situación de las personas afrodescendientes y así poder elaborar otras herramientas para la implementación de políticas públicas.

La incorporación en la ronda censal regional 2010/11 de la perspectiva étnico racial en los países de la región, permitió incorporar en los censos nacionales preguntas de autoidentificación y autorreconocimiento étnico racial en la mayoría de los países del continente sur, excepto Chile. Este proceso ha sido fuertemente analizado, incluso el caso argentino, por activistas y académicos con diversos matices (Anton y García, 2019).

Podemos concluir que la incidencia de la comunidad internacional a partir de los organismos internacionales y regionales del sistema de las Naciones Unidas, en los últimos 20 años, no ha sido solo declarativa. Con la participación concreta de los organismos transnacionales que funcionan como elemento de presión *–desde arriba–* además de entes de financiamiento, se obtuvo el impulso necesario para el cumplimiento de las demandas de los movimientos sociales *– desde abajo–* que son, en primera instancia, quienes logran las conquistas materiales y simbólicas que hacen a su razón de existencia.

ACCIONES AFIRMATIVAS EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR: EL CASO DE LA UNIVERSIDAD ESTATAL DE RIO DE JANEIRO (UERJ)

El proceso de disputa de narrativas sobre desigualdad racial, en América Latina, se transformó incorporando nuevos ejes y perspectivas con el aumento del acceso e ingreso de jóvenes afrodescendientes al sistema educativo universitario superior. El caso de Brasil es fundamental en este sentido y se constituye en una piedra angular desde el sur, indispensable además para pensar los discursos de racismo / antirracismo en la región y los procesos de implementación de acciones afirmativas en la educación superior.

Desde el movimiento social afrobrasileño fue posible configurar y construir una reflexión crítica y positiva entorno al impacto de las políticas de acción afirmativa en el sistema educativo superior. La promoción al acceso de la formación académica universitaria de jóvenes afro incluyó en Brasil una perspectiva integral de inclusión al sistema ya que fue más allá del primer nivel de acceso e inclusión a los cursos de pregrado. Comenzó con asegurar el ingreso al mismo y emular dicha estrategia a todos los niveles de formación universitaria, incluyendo de posgrados, maestrías y doctorados.

Claudia Miranda, investigadora que ha formado parte de la coordinación del Programa *Políticas da Cor* de la Universidad Estadual de Rio de Janeiro (UERJ), espacio de recepción de los grupos de estudiantes afro que han ingresado por la política de cuotas, afirma:

La universidad ha sido un espacio de referencia para disputar sentidos, otro proyecto de país, de proposiciones que incluyen la conformación de un otro *locus* basado en la interculturalidad vivida en las luchas desde las bases sociales del movimiento afro y que culminan en los espacios de legitimación de saberes y conocimientos fundamentales para la agenda social y políticas de los movimientos sociales y etnoeducativos. (2018, p. 329).

En la visión de la autora, el movimiento afrobrasileño es el gran articulador y responsable por los cambios alcanzados en el sistema educativo superior. En su tesis de doctorado, Elielma Ayres Machado (2004) nos propone analizar y acompañar la implementación de las acciones afirmativas y las medidas de cuotas raciales de la UERJ. Esta universidad pasó a configurarse como una de las universidades más pluridiversas del país desde el comienzo de la década de 2000, perspectiva que se vio reforzada con la implementación de las políticas de acción afirmativa para las personas afros.

Los cambios en el sistema de reserva de vacantes para candidates afrodescendientes/pretos/pardos de las escuelas públicas de Brasil se cumplen en la UERJ a partir de la implementación de la Ley Federal N° 12.711 / 2012, promulgada en agosto de 2012. Dicha ley es conocida como *Ley de Cuotas*.⁶

La misma define la reserva obligatoria de vacantes en todas las universidades e institutos federales de educación, ciencia y tecnología del país para estudiantes de secundaria del sector público. La legislación determinó que:

[...] en los años siguientes, todas las Instituciones federales de educación superior deberían reservar progresivamente el 50% de sus vacantes para estudiantes que asistieron a las escuelas secundarias públicas de educación básica de las cuales el 50% (25% del total) son para estudiantes bajos ingresos (ingreso per cápita igual o inferior a 1,25 salario mínimo), 50% restante para negros, pardos e indígenas, distribuidos proporcionalmente.

En ese sentido vemos fundamental resaltar cómo las acciones colectivas del movimiento social afrobrasileño lograron instalar una agenda que tuvo entre sus principales premisas el reconocimiento de la existencia del racismo, la discriminación racial como una

6. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm.

problemática relacionada con la reparación y la justicia también en el campo educativo.

También la urgencia y necesidad de instalar políticas afirmativas para estimular el autorreconocimiento étnico racial y el acceso diferencial al sistema educativo superior ha generado diversos debates y reacciones muy racistas en un país que tiene más del 54 % de su población afrodescendiente. En el comienzo de la primera década del siglo XXI, sectores de la derecha conservadora brasileña comenzaron a disputar y revelar la preocupación en relación a estas medidas de inclusión de cuotas. Se cuestionó “la prueba de acceso como vía predominante en la selección de candidatos para las vacantes disponibles en los cursos universitarios” (Machado, 2004, p. 190).

En ese sentido, la intelectual y activista afrobrasileña hace un recorrido historiográfico indispensable, desde el comienzo de la experiencia brasileña. Machado sostiene, después de casi diez años, lo importante de entender que:

El Vestibular del 2003 de la UERJ estuvo marcado por la adopción de las leyes de reserva de plazas para alumnos de escuelas públicas y para negros y pardos. Inicialmente, la institución aseguró la aplicación de ambas leyes para no interferir con las reglas que utilizan las universidades de Río de Janeiro para el examen de ingreso. (Machado, 2013, p. 16).

El aumento de estudiantes afrodescendientes en las universidades brasileñas, sumando pardos y pretos según el Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística (IBGE), en la educación superior se cuadruplicó durante el periodo de 1997 a 2011. Si consideramos a la población con la edad entre 18 e 24 años, la proporción de jóvenes negros pasa del 4% en 1997 al 19,8% el 2011.⁷

Este indicador de crecimiento hace posible reflexionar sobre la eficacia y el cambio que provocaron en concreto las políticas de acción afirmativa. En ese sentido garantizar y promover el acceso a la formación académica va más allá de asegurar la admisión a los cursos de pregrado (vestibular). El salto en el porcentaje de ingreso es un duro indicador del incremento también del número de estudiantes de maestría y doctorado. Ello también impactó en las condiciones y capacidades de inserción de los afrodescendientes en el ingreso al mercado laboral. Por ello entendemos que el “cambio de color” en las aulas de las universidades no solo contribuyen a una transformación en el campo educativo sino también en lo social.

7. Estadísticas disponibles en: http://flaco.redelivre.org.br/files/2015/03/Caderno_GEA_N2.pdf.

Los resultados son reveladores, contrariamente a lo que se percibe en los estudios internacionales. En el caso de la UERJ, los titulares de cuotas tienen las mayores tasas de graduación. Cuando se compara este grupo con otros estudiantes, se puede ver que:

[...] el 46,74% de los estudiantes de cuota se graduó frente al 42,15% de los estudiantes fuera de cuota. La brecha a favor de los cuotistas es impactante en dos dimensiones: a medida que avanzan los años disminuye la dificultad relativa. Las tasas de graduación entre los titulares de cuotas crecen a un ritmo mayor a lo largo de los años y en las carreras marcadas como de dificultad media, hubo un aumento del 27,21% al 49,04% entre 2009 y 2011. (Machado, 2013).

Es decir, 22 puntos porcentuales entre los no cuotistas; el aumento fue del 23,49% al 42,07%, representando un aumento de 19 puntos porcentuales. En los cursos de dificultad relativa baja, la diferencia entre los estudiantes con cuota y los estudiantes sin cuota aumentó de aproximadamente cinco puntos porcentuales a ocho. La excepción fue en los cursos de alta dificultad relativa, donde a fines de 2011 los estudiantes fuera de cuota habían completado la universidad en mayor proporción.

En algunas carreras, esta diferencia es más expresiva. En el curso de administración, por ejemplo, el 64,81% de los accionistas se graduaron en 2011, mientras que esta cifra para los no cuotistas fue del 44,87%. Según las estadísticas, el 42,86% de los titulares de cuotas se graduaron frente al 21,85% del resto (UFRJ, 2012). En otras palabras, los poseedores de cuotas obtuvieron un resultado superior de alrededor de 20 puntos porcentuales. Los datos muestran la progresión de los titulares de cuotas y de los no titulares de cuotas desde otro punto de vista.

CONCLUSIONES

En correspondencia con el objetivo general planteado hemos constatado a lo largo de este artículo que a partir de la Declaración de Durban el impacto en la elaboración e implementación de políticas públicas y acciones afirmativas de cuotas para afrodescendientes en la educación superior de Brasil ha sido de alto impacto y transformación social. Las acciones afirmativas en este campo han ampliado notablemente la participación de las personas afrodescendientes en el sistema educativo superior.

A partir del análisis de los datos y documentos reunidos en este artículo reafirmamos el papel fundamental que tienen los movimientos sociales afrodiaspóricos y antirracistas en el monitoreo y seguimiento de las políticas de acciones afirmativas para afrodescendientes. Esto

garantiza la inclusión institucional de las personas afro, así como el cumplimiento nacional en la implementación de los tratados internacionales que promueven los derechos humanos de las personas afrodescendientes.

Cabe destacar que la inclusión de la perspectiva étnico-racial, tanto en los censos nacionales como en los instrumentos estadísticos, ha permitido identificar las brechas de inaccesibilidad e inequidad que afectan particularmente a los pueblos afros en las Américas. Es por ello que, en el campo educativo, laboral y socioeconómico, se concentran estas disparidades que nos obligan a pensar estrategias de acción específicas para contrarrestar dichas desigualdades.

Queda demostrado que ingresar a la educación superior y a la Universidad, en el caso de los estudiantes afrodescendientes y de bajos ingresos, con las cuotas afirmativas, es una ventana de oportunidades de acceso y permanencia en la educación superior. Lamentablemente, el mayor porcentaje de estudiantes afrodescendientes a menudo no pueden costear los cursos de educación superior con sus propios recursos ni financiar un título en alguna institución privada. Esto significa que, sin el sistema de cuotas, posiblemente, estos estudiantes no tendrían acceso a la educación superior, reproduciendo los impactos socioeconómicos negativos en términos de años y niveles de educación, patrón salarial y tipos de ocupación profesional en los jóvenes, lo que afecta directamente a sus familias y preserva y reproduce la desigualdad socioeconómica y socioeducativa.

La búsqueda de la democratización del acceso a la Universidad es un recurso recurrente y profundamente debatido por la literatura especializada en diversos campos de conocimiento como la sociología, la economía y la educación y se centra en el objetivo de promover una mayor igualdad de acceso, sin perder, no obstante, la calidad de Instituciones de educación superior.

A partir de la experiencia de la UERJ, se nos hace posible reflexionar sobre cómo las políticas de acción afirmativa pueden promover el acceso a la formación académica que va más allá de asegurar la admisión a los cursos de pregrado. Incrementar, por ejemplo, el número de estudiantes de maestría y doctorado que, al ingresar al mercado laboral, o incluso en las universidades, contribuyen a una transformación social eficaz.

El compromiso institucional presente desde la génesis hasta la actualidad en la UERJ da cuenta de cuánto tiene para aportar a la producción de conocimiento sobre las políticas afirmativas dicha universidad. El análisis del impacto de las acciones afirmativas puede resultar un buen ejemplo de cómo es posible combinar la transformación social con la excelencia en la educación pública y cuánto las

personas afrodescendientes tienen para sumar a este proceso de inclusión educativa y formación académica.

El “cambio del color” de las universidades tuvo con ver con el impacto y rol del movimiento social afrobrasileño e internacional con el plexo de estas reivindicaciones. La lucha por la equidad en la educación superior y sus logros alcanzan y promueven a les pobres y excluides a un nuevo nivel de ciudadanía. Debemos rescatar y reconocer que el movimiento afrodiaspórico fue el protagonista de la lucha por la equidad e inclusión en la educación superior. Por otro lado, en tanto políticas públicas cabe destacar la importancia de los Estados nacionales y provinciales en dar prioridad a los programas y proyectos destinados específicamente a combatir el racismo y la discriminación racial contra los afrodescendientes, teniendo plenamente en cuenta la Declaración y el Programa de Acción de Durban y los compromisos enmarcados en el Decenio Internacional para las Personas Afrodescendientes de la ONU.

La promoción de acciones afirmativas y políticas públicas a su vez son fundamentales para adoptar medidas para crear conciencia sobre el racismo estructural y la necesidad de pensar estrategias multidimensionales e interseccionales que generen mayores niveles de equidad étnico racial. El Programa y Plan de Acción de Durban y el Decenio Internacional para las personas afrodescendientes nos proporciona un marco positivo e inclusivo para la sensibilización, implementación y monitoreo de políticas públicas afirmativas, particularmente en el campo de la educación.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Carlos e Iglesias, Javier (2019). *La consolidación del movimiento afroargentino: de las acciones colectivas al movimiento social*. Tesis de grado. Universidad Nacional de San Martín, San Martín.

Audre, Lorde (2003). Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo (1979/1984/2003). En *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Traducción de María Corniero, revisión de Alba V. Lasheras y Miren Elordui Cadiz. Madrid: Horas y horas, pp. 115-120.

Balbino, Antônio Bernardino (2004). *O caráter democrático das ações afirmativas: considerações sobre os impactos sociais da implementação das políticas de cotas na UERJ e suas possíveis contribuições ao processo de democratização do ensino no Brasil*. Tese de Mestrado em Educação. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

- Banco Mundial (2018). *Afrodescendientes en Latinoamérica: Hacia un marco de inclusión*. Washington: Banco Mundial.
- Campoalegre Septien, Rosa (2017). Más allá del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes. En Rosa Campoalegre y Karina Bidaseca (Eds.). *Más allá del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Campoalegre Septien, Rosa (2021). Las Pandemias racializadas y la reconfiguración del racismo: claves para un debate en América Latina y el Caribe. *Proyecto Anillo*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/ Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) (2020). *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión*. Santiago de Chile: CEPAL/UNFPA. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/46191-afrodescendientes-la-matriz-la-desigualdad-social-america-latina-retos-la>.
- Declaración y Plan de Acción de Durban (2001). Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación, la Xenofobia y las formas conexas de intolerancia. Durban, 2001. Disponible en: https://www.ohchr.org/Documents/Publications/DurbanDecProgAction_sp.pdf
- Machado, Elielma Ayres (2004). *Desigualdades raciais e ensino superior: um estudo sobre a introdução das “Leis de reserva de vagas para egressos de escolas públicas e cotas para negros, pardos e carentes” na Universidade do Estado do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro-IFCS, Rio de Janeiro.
- Machado, Elielma Ayres (2013). *Ação afirmativa, reserva de vagas e cotas na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2002-2012)*. Rio de Janeiro: FLACSO. Disponible en: http://flacso.redelivre.org.br/files/2015/03/ACAO_AFIRMATIVA_RESERVA_DE_VAGAS_uerj.pdf.
- Miranda, Claudia (2018). Das insurgências e deslocamentos intelectuais negros e negras: movimentos sociais, universidade e pensamento social brasileiro, século XX e XXI. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as*, 10 (25), pp. 329-345. Disponible en: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/619>.

Passos Cunha, Silvio Humberto (2012). *Vinte anos promovendo ações afirmativas*. Rio de Janeiro: Instituto Cultural Steve Biko.

Disponível em:

http://flacso.redelivre.org.br/files/2015/03/Caderno_GEA_N2.pdf

Segato, Rita (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*.

Buenos Aires: Prometeo.

Vásquez, Ana González (2019). *Anexo Plan Nacional de Equidad Racial y Afrodescendencia*. Montevideo: Departamento de

Afrodescendencia. Ministério de Desarrollo social de Uruguay.

LA CÁTEDRA DE ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS

Escenarios y actores de una política cultural

**José Antonio Caicedo Ortiz
y Elizabeth Castillo Guzmán**

DE LOS ESTUDIOS DE CULTURA NEGRA A LA CÁTEDRA DE ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS (1977-1998)

En 1977 se realizó en Cali el Primer Congreso de la Cultura Negra en las Américas, una ciudad que para entonces contaba con un amplio número de población negra, producto de su presencia histórica desde los tiempos coloniales, y acrecentada por los procesos migratorios en la segunda mitad del siglo XX. Según reposa en las Memorias del Congreso, una de las proposiciones aprobadas en la reunión plenaria abogaba por la reelaboración del discurso escolar oficial sobre la cultura y la identidad nacional. Juana Josefa Cabrera, participante en el evento por Colombia, presentó los resultados de las mesas de discusión referente a los temas educativos.

Frente a estos problemas en el aspecto legal se deben oponer dos directrices:

a) Establecer que en la vida política de cada país se corren normas específicas en donde se imponga que las cámaras legislativas reglamenten la normativa en relación con el negro en los distintos frentes:

I. Campo educativo, en donde reevaluando la historia se incluya la participación del negro en las distintas etapas de la historia.

II. Llevando esa historia de los negros al campo educativo en los tres niveles: primaria, secundaria y Universidad.

b) Que también, en el campo internacional se eleven a normas a cumplir, las conclusiones del I Congreso de la cultura Negra, para darle aceptación valedera en cada país, toda vez que, al negro, por carencia de medios económicos, políticos, sociales, le es difícil, no solo promover en cada país la creación de leyes necesarias, sino también hacerlas cumplir. (Memorias Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, 1977, p. 1998).

En el discurso de apertura del evento, Manuel Zapata Olivella denunciaba la invisibilidad de la cultura negra del pasado y el presente en los currículos escolares, haciendo un llamado urgente para que en todos los países de América con presencia de población negra se incluyera la enseñanza de los valores estéticos, filosóficos, religiosos, folclóricos e históricos de la herencia negra. Esta propuesta denunciaba públicamente una peculiar forma de racismo y una propuesta para erradicarlo por medio de la introducción de estos conocimientos en la escuela oficial:

La presencia de la cultura negra en América es omnipresente, viva, lucida e innegable. En nuestras escuelas y colegios no se enseña la historia de África; la participación creadora del negro en la vida política, económica, cultural, religiosa y artística se soslaya, minimizándola. He aquí algunos de los aspectos que serán discutidos y analizados en este Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas reunido aquí en Cali, a partir de hoy 24 al 28 del presente mes de agosto. (Olivella, 1973, pp. 25-26).

En esta línea de acción política podemos ubicar los Seminarios Docentes en Cultura Negra realizados entre 1978 y 1983 bajo la orientación del intelectual chocoano Amir Smith Córdoba, los cuales contribuyeron significativamente al proceso de sensibilización de los docentes sobre el conocimiento y valoración de la Cultura Negra. Desde el Centro para la Investigación de la Cultura Negra (CIDCUN) coordinó cuatro de los cinco encuentros. La Universidad Pedagógica Nacional en Bogotá fue el epicentro del Primer Seminario de Personal Docente en Cultura Negra en 1978, espacio donde convergieron figuras como Manuel Zapata Olivella, Lácides Mosquera, Néstor Emilio Mosquera, Jaime Atencio Babilonia, Marco Realphe Borja, Carlos Calderón y la antropóloga Nina De Fridemann (Valderrama, 2018). Los demás seminarios se realizaron en los sucesivos espacios: el segundo encuentro fue en Bogotá, en la Universidad INCCA, en 1979; el tercero, en Barranquilla, hacia 1980; el cuarto, en Valledupar, en 1981; mientras que el quinto se desarrolló en Mompox.

Los Seminarios de Formación Docente en Cultura Negra son un hito histórico dentro del proceso de capacitación de maestros en

Colombia sobre temas de negritud. Aunque la mayoría de los ponentes no eran maestros de oficio, fueron los encargados de divulgar entre el magisterio los conocimientos sobre la historia, la geografía, la literatura y la política internacional y nacional de la Cultura Negra. Lo que nos interesa destacar es que este programa de formación docente cumplió una labor pedagógica fundante en nuestro país, al acercar por primera vez a maestras y maestros a este campo de saber, constreñido hasta entonces a disciplinas académicas como la antropología o la historia, y lo más importante es que hizo parte de la labor pedagógica de “conciencia de la negritud” que llevó a cabo Amir Smith como parte de su militancia (Caicedo, 2013).

En la misma década, figuras como el intelectual de afiliación comunista Sancy Mosquera, fundador del Centro de Estudios Franz Fanon, se pronunció sobre el papel de la escuela en el silenciamiento de la historia negra, siendo además coordinador y promotor de eventos académicos en la materia, como el Ciclo de Foros y Mesas Redondas “Cultura, Educación e Identidad en los 500 años de Las Américas” de 1991, en asociación con el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN) y algunas universidades. Así mismo, pero desde otra orilla ideológica, Juan de Dios Mosquera, fundador del Movimiento Cimarrón de Colombia, ha liderado un proyecto de visibilización de la historia afrocolombiana en el sistema educativo nacional.

Todo este proceso podría ser considerado como un proyecto de confrontación intelectual por la enseñanza de las tradiciones negras y afrocolombianas en el sistema escolar oficial. Sin embargo, consideramos que esta apuesta no se trató solo de un asunto “epistémico” en aras de llenar de contenido los currículos, sino que el llamado por transformar el dispositivo de los saberes escolares era un medio para combatir la despersonalización (Smith Córdoba, 1980) y la inferiorización psicológica (Mosquera, 1987). Su finalidad pedagógica era parte de una propuesta global de cambio social (Mosquera, 1986).

En medio de la movilización de ideas y agendas públicas individuales, grupales y organizativas, finalmente el sueño por una escuela incluyente de la diferencia negra fue la cristalización parcial, tenue y todavía ineficaz de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos de la década de 1990. Por tanto, el llamado de Zapata y otros militantes deben ser entendidos no solo como su antecedente más cercano, sino como un hilo de conexión entre las demandas de los setenta y las conquistas de los noventa (Caicedo, 2011; Castillo y Caicedo, 2019).

En el contexto del multiculturalismo jurídico en Colombia, que para la población afrocolombiana se circunscribe a la Ley 70 de 1993 o Ley de Comunidades Negras, un capítulo fundamental de este proceso fue el reconocimiento de derechos educativos. En consecuencia,

en 1998 se promulgó el decreto 1122 de 1998 para la implementación obligatoria de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos (CEA) en el sistema educativo oficial. Indudablemente, la CEA es una continuación de un reclamo insistente por afectar las políticas del conocimiento en la escuela colombiana. Al ser parte del multiculturalismo jurídico, debe ser entendida como una política de inclusión dentro del renovado concepto filosófico de reconocimiento. En ese sentido, la CEA es uno de los capítulos del proceso organizativo por las demandas históricas que, desde la segunda mitad del siglo XX, empezó a consolidar una conciencia individual y colectiva de líderes, docentes, profesionales e intelectuales.

LA CEA ENTRE LA POLÍTICA PÚBLICA Y LA “POLÍTICA CULTURAL”

El surgimiento de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos es un hecho inédito en el continente para el momento de su aparición y reviste especial importancia en este debate sobre la formación docente colombiana. Se trata de la primera incidencia en materia curricular de corte “intercultural” que promueve un movimiento étnico, en este caso de las organizaciones afrocolombianas. La orientación de la Comisión Pedagógica Nacional, en su interlocución con el Ministerio de Educación Nacional, estableció que la CEA se debía implementar en instituciones educativas del nivel básico y medio, tanto pública como privada. Uno de los aspectos más llamativos de esta política oficial radica en su objetivo de sensibilizar a las comunidades educativas en los valores materiales e inmateriales de la afrocolombianidad sin distinciones de raza, etnia, clase u orientación sexual o religiosa.

En el subsuelo de esta orientación flota la premisa pedagógica de que la CEA es un medio para combatir la invisibilidad y los estereotipos como manifestaciones del racismo en la escuela. Concebido el racismo como una ideología de superioridad racial ejercido en procesos de interacción social, los fundamentos de la CEA indicaban que este flagelo solo se combate sensibilizando no solo a sus víctimas, sino también a quienes lo ejercen desde su condición de mestizos o blancos, según las categorías de uso social que operan en el imaginario de la nación. Por ende, la CEA fue pensada como una estrategia pedagógica “intercultural” y “antirracista”, aunque estos términos no se mencionen en el decreto 1122 de 1998 ni en sus lineamientos curriculares del 2004.

A más de veinte años de vigencia de la reglamentación de la CEA es preciso un balance de sus logros, avances, dificultades y retos. Describiremos su proceso de implementación en dos rutas. Por un lado, como política pública estatal que se orienta por lo establecido en la “política etnoeducativa afrocolombiana” y, por otro lado, como una

“política cultural” de los colectivos y sujetos afrocolombianos, palenqueros y raizales. Esta última noción alude al desarrollo de prácticas y significados que se manifiestan como intervenciones culturales y acciones políticas por parte de los actores más allá de orden institucional dominante (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001). Ante la falta de garantías por parte del Estado para su eficaz implementación, la alternativa ha sido la CEA como “política cultural”, agenciada de la mano de organizaciones y la Comisión Pedagógica Afrocolombiana.

Como política estatal, es indudable que el impacto de la CEA en las comunidades y en las Instituciones Educativas de nivel básico, medio y de educación superior ha sido muy bajo. Lo anterior se constata en el reciente diagnóstico elaborado por el Ministerio del Interior sobre Implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en las Comunidades Negras, Afrocolombianas, Palenqueras y Raizales (NARP), que evidencia la tendencia que ha predominado en el país respecto a la concreción de la política pública educativa para estas poblaciones (Ministerio del Interior, 2020).

AGENCIA POLÍTICA Y PEDAGÓGICA EN EL SIGLO XXI

Aunque la implementación de la CEA es una tarea aún pendiente en el ámbito de los programas de formación docente universitarios, es posible recuperar un camino construido sobre todo por la agencia política de organizaciones, activistas, intelectuales y colectivos de comunidades NRAP, quienes con gran tesón han instalado el debate sobre el racismo y la urgencia de la CEA en la escuela colombiana y en pocas universidades. A continuación, describiremos algunos de los espacios, escenarios, proyectos y eventos que a nuestro modo de entender han contribuido con sus acciones al desarrollo de una “política cultural” en CEA al margen de la institucionalidad y que complejizan los relatos apocalípticos y las visiones absolutistas del fracaso.

ÁFRICA EN LA ESCUELA: LOS DOCENTES TRAS LAS HUELLAS DE LA AFRICANÍA

El espacio que más ha congregado a docentes del país a debatir y reflexionar en torno al papel de la escuela en la difusión de las tradiciones africanas es justamente “África en la Escuela” (AFE). El proyecto fue iniciado desde el 2007 con el fin de responder a la tarea imposterable de dar trámite a la implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y otras estrategias de visibilización de las memorias africanas en el sistema educativo oficial.

El seminario taller de África en la escuela se constituyó, desde su primera versión en agosto de 2007, en un espacio de participación y

reflexión intelectual donde etnoeducadores y etnoeducadoras, docentes, historiadores e historiadoras, intelectuales e investigadores han adelantado esfuerzos en el proceso de reescritura de la historia de África, cada uno de ellos desde sus saberes y prácticas específicas. Ha sido elegido el mes de agosto para la realización de los eventos de África en la Escuela, dado que es tiempo propicio para llamar la atención sobre el tema de la trata transatlántica y las memorias de África: la ONU decretó el 23 de agosto como remembranza de la esclavitud racial y su abolición. Igualmente, en Colombia, el 23 de agosto de 2007 se cumplieron 14 años de la entrada en vigencia de la Ley 70 de 1993, que establece la implementación de los estudios afrocolombianos como mecanismo explícito de la lucha contra el racismo y la discriminación racial (Mena, 2012, p. 17).

AFE ha logrado movilizar debates y acciones pedagógicas concretas en estos catorce años de labor. Año a año, cada uno de los eventos coordinado por la activista e intelectual María Isabel Mena ha impactado de manera muy importante la formación docente en Bogotá, especialmente, dando de cierta manera continuidad histórica a los Seminarios de Formación Docente iniciados por Amir Smith Córdoba a finales de la década de 1970. Aspectos relacionados con la enseñanza de la historia, reflexiones sobre la CEA, la etnoeducación, el arte, la literatura, hasta lo más recientes debates en torno a las infancias afrocolombianas, han caminado por las sendas de este importante espacio de formación docente, con la memoria a cuestas, incubada como voz propia. En los catorce encuentros realizados en este período de tiempo distintas voces, actores y procesos han cobrado protagonismo en los debates de “África en la Escuela”, la emergencia de problemáticas como el racismo en el sistema educativo, la educación inicial, la primera infancia, los textos escolares, la enseñanza de la historia, la formación de docentes, la legislación en la protección de las lenguas raizales y palenqueras. Los proyectos etnoeducativos y de Cátedra de Estudios Afrocolombianos (CEA) han dado la forma a este entorno como un espacio único en Colombia para abordar desde el escenario educativo la pregunta por la memoria, la historia y el devenir de la afrocolombianidad en el sistema escolar. En su versión 2013, AFE se propuso un gran encuentro con la nación brasilera para abarcar el debate sobre el decenio de la afrodescendencia. Sucesivamente el Seminario se ha sostenido en el tiempo, logrando ser, sin lugar a dudas, uno de los espacios más significativos de formación docente en perspectiva afrocolombiana y de CEA. El aporte de AFE al campo se puede resaltar también por la vinculación de estudiantes y jóvenes docentes a este colectivo de pensamiento crítico.

EL INSTITUTO MANUEL ZAPATA OLIVELLA: SEMBRAR INTERCULTURALIDAD EN EL CARIBE COLOMBIANO

A la experiencia que hemos mencionado, debemos sumar la trayectoria del Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella (IMZO), institución educativa comunitaria creada en Cartagena en el año 2002, la cual adelanta importantes acciones de formación docente con comunidades palenqueras y afrocaribeñas. Se trata de un proceso comunitario emergente ante la grave situación de exclusión y racismo que enfrentaban niños y jóvenes palenqueros en contextos escolares de ciudades como Cartagena y Barranquilla.

[...] en las postrimerías de los años 1970, en comunidades barriales de Cartagena y rurales como Palenque y Marialabaja, irrumpen proyectos de alfabetización y educación de adultos que poco a poco adquieren una dimensión importante y se convierten en un referente digno de tener en cuenta en experiencias educativas que propendan a la recuperación y fortalecimiento de la identidad. Con el correr del tiempo, estas experiencias se articulan con dinámicas comunitarias que, preocupadas por la suerte de los pueblos afrodescendientes en el Caribe y en el ámbito nacional en general, incorporan en sus planes de educación líneas temáticas históricas, antropológicas, filosóficas y sociológicas, que configuran procesos sostenidos de formación factibles de ser formalizados. Este discurrir se fortalece con intercambios entre distintas comunidades, principalmente indígenas, que ayudan a delinear la necesidad de una educación acorde con la cultura, cosmovisión, sentir y actuar de los pueblos negros. En ese marco durante los años 80 surge la experiencia etnoeducativa de Palenque y parcialmente en otras comunidades afrodescendientes a nivel nacional. (Hernández, 2009, p. 259).

Su trabajo de más de tres décadas ha convertido al instituto en un escenario político y académico referencial en los debates etnoeducativos. En asociación con universidades como la de Cartagena y de La Guajira, han unido esfuerzos para responder a la demanda de actualización docente en estos campos de conocimiento cultural y étnico. En su amplia trayectoria se cuenta la realización de diplomados, seminarios y cursos en Etnoeducación e interculturalidad, Educación intercultural y Cátedra de Estudios afrocolombianos, especialmente dirigidos a docentes de los diferentes municipios del departamento de Bolívar. Esta experiencia es una de las de mayor relevancia en el caso de la formación docente intercultural adelantada en el caribe colombiano por parte de movimientos étnicos. Así mismo, el IMZO constituye un referente de investigación sobre la etnoeducación palenquera y afrocaribe gracias a la destacada labor de sus integrantes, mayoritariamente docentes en ejercicio, quienes han publicado una vasta obra referida a estos temas .

La labor del Instituto Manuel Zapata Olivella ha sido esencial para posicionar el debate sobre la etnoeducación palenquera, el racismo estructural en el sistema escolar caribeño y la investigación cultural e histórica como ejercicio para la visibilización y dignificación de la memoria africana.

Los aportes al desarrollo local, regional y nacional son indiscutibles ya que todo lo que existe en materia etnoeducativa, con sus consolidados en estos últimos años, es fruto del trabajo del instituto. De hecho, el reconocimiento de Palenque como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad se nutrió de sus valiosos aportes, así como también el posicionamiento de importantes espacios de reflexión como el Foro Regional Etnoeducativo, Foro Permanente Pluralidad Ciudadana, Escuela de Ciudadanía, Participación y Liderazgo. Asimismo, aportó a la construcción de espacios comunitarios de participación, como las mesas de trabajo gavilanes, desde los cuales se incide en la discusión de los planes de desarrollo y las proyecciones territoriales de la región Caribe como entidad territorial con autonomía y gobierno propio. Todas estas iniciativas representan aportes valiosos para el empoderamiento de las colectividades afrodescendientes (Hernández, 2009, p. 259).

LAS REDES DOCENTES

Atendiendo a una vocación organizativa como sector de la educación y la cultura, algunas ciudades como Bogotá vieron nacer colectivos y redes docentes ocupadas de movilizar los procesos de reconocimiento y divulgación de la herencia africana en Colombia. Con este proceso se configuró un nuevo escenario de debate pedagógico en torno a la implementación de la CEA. Destacamos la Red los Hilos de Anansé y la Red Eleggua, experiencias fundantes de este trasegar en el cual se han producido importantes investigaciones sobre el racismo escolar, seminarios de formación docentes, campañas contra el racismo y deliberación de una política pública para la ciudad en esta materia. Sobre la primera experiencia, una de sus fundadoras la describe como:

Una red que trata asuntos de mujeres y hombres que por su condición étnica y cultural han estado en la penumbra de la historia, de la escuela escondida por los investigadores, académicos, maestros, medios de comunicación, instituciones educativas y comunidad en general. Es una red pedagógica y política que busca la construcción de otras lógicas de pensamiento; también pretende recuperar y llevar a la escuela las metodologías ancestrales que utilizaron nuestros mayores para vivir en armonía con la naturaleza. (Quiñonez, 2005, p. 92).

Emanado de los procesos organizativos y amparado en la normativa etnoeducativa y el Decreto 1122 de 1998, este espacio ha pretendido

“irrupir las escuelas bogotanas desde el saber ancestral”, siendo uno de los primeros espacios de formación docente con “agencia propia” en la capital. Su objetivo pedagógico se formuló desde lo que la Red se denomina como los conocimientos ancestrales y los conocimientos académicos en cuenta red de saberes equilibrados en las escuelas sin pretensión de establecer hegemonías de conocimientos, pero tejiendo “hilos de ananse” para “encontrar mediante las narrativas de los mayores la verdadera historia de nuestro aporte a la construcción de la nacionalidad colombiana” (Quiñonez, 2005, p. 95). Desde esta perspectiva, la Red Hilos de Ananse fue una de las primeras experiencias orientadas a implementar la CEA en las instituciones educativas de Bogotá con una propuesta amplia surgida de un colectivo de maestras afrocolombianas cuya experiencia se hizo en la capital del país.

Por su parte, la Red Eleggua, especializada en CEA, surgió en el año 2007 como resultado de un proceso de capacitación en el marco del programa de Formación Permanente para Docentes bajo la orientación del grupo de Estudios Afrocolombianos de la Universidad Nacional. Con 20 docentes, la Red Eleggua se transformó en un espacio autónomo liderado por maestros y maestras cuyo objetivo fue investigar e implementar la CEA en colegios públicos y privados de Bogotá. Una de las características de esta red es que varios de los docentes que la componen son mestizos. Como aparece en su página, la red se define como un espacio promotor de la cátedra y un colectivo de docentes como sujetos pedagógicos y políticos. Luego de cuatro años de funcionamiento como grupo de intercambio académico y pedagógico, deciden constituirse legalmente como Fundación Red Eleggua (2011) y desde allí promover el fortalecimiento de la CEA y de los procesos afroetnoeducativos a nivel nacional.

La Red Eleggua está integrada por maestros y maestras de distintas disciplinas. La Fundación Red Eleggua centra su trabajo en el reconocimiento de los docentes como sujetos pedagógicos y políticos, quienes cumplen un papel fundamental en la construcción de interculturalidad en la escuela y en el aporte a sociedades más justas y equitativas. Es por ello que establecen como imprescindible el trabajo desde la pedagogía, la interdisciplinariedad y el reconocimiento de distintas epistemes y experiencias de distintos actores. Ello, encaminado a aportar en el reconocimiento del aporte de las culturas negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras a la construcción de la nación, a través del fortalecimiento de la cátedra de estudios afrocolombianos, la promoción y reivindicación de derechos humanos, la investigación, fortalecimiento organizativo e incidencia.¹

1. La información sobre la Red Eleggua está disponible on line. Véase: <https://fundacionredeleggua2.wixsite.com/red-eleggua/quienes-somos>.

AFROCOLOMBIANIDAD Y EDUCACIÓN SUPERIOR

El debate sobre la formación docente intercultural en Colombia (formación de maestros indígenas, afrodescendientes, room) durante las dos últimas décadas se concentró esencialmente en lo que Castillo (2009) denomina la Etnoeducación Universitaria (ETNU), un proceso mediante el cual surgieron a finales del siglo pasado las primeras Licenciaturas en Etnoeducación. Los tres primeros programas abrieron sus puertas en 1995 en la Universidad del Cauca, la Universidad Tecnológica de Pereira y la Universidad de la Guajira. Para el caso colombiano es necesario recordar que la denominación de programas de “licenciatura” hace alusión precisa a la formación profesional de maestras y maestros en el sistema de la educación superior. En este proceso de la ETNU se encuentran actualmente siete universidades, que si bien nacieron con el objetivo de atender las necesidades de profesionalización de docentes de comunidades indígenas fundamentalmente, con el paso de los años, la demanda de los pueblos afrocolombianos, de comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales hizo resonancia en estos programas que poco a poco fueron ampliando sus enfoques hacia la perspectiva afrocolombianas.

Esta inclusión de los saberes afrocolombianos (históricos, culturales, literarios, políticos y organizativos) ha ganado terreno en los últimos diez años fundamentalmente. Cada vez es más notable este enfoque en los proyectos de investigación, diplomados, programas de capacitación docente y publicaciones. En al menos en cuatro de las siete experiencias de ETNU encontramos que, actualmente, el estudio de las culturas afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales se ha incorporado en la formación de las y los etnoeducadores.

Tabla 1. La perspectiva afrocolombiana en los planes de estudios de los programas de Etnoeducación Universitaria

Universidad	Nombre del Programa	Cursos en la perspectiva afrocolombiana
Universidad de La Guajira	Licenciatura en Etnoeducación e Interculturalidad	Cátedra de estudios afrocolombianos
Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD	Licenciatura en Etnoeducación	Cátedra de Estudios Afrocolombianos
Universidad del Cauca	Licenciatura en Etnoeducación	Historias de África y América precolonial
Pontificia Universidad Bolivariana	Licenciatura en Etnoeducación con énfasis en ciencias sociales	Etnología de Pueblos Afrocolombianos

Fuente: elaboración propia de los autores

Los procesos de mayor impacto en el ámbito de la educación superior, a nuestro modo de ver, se han dado por la vía de procesos de la apertura de Cátedras Afrocolombianas en las universidades. En la mayoría de los casos se trata de dinámicas promovidas de docentes afros, algunos grupos de investigación y uno que otro profesor o profesora comprometidos con la formación docente en interculturalidad, etnoeducación y pedagogía, entre otras perspectivas. Entre las experiencias más relevantes podemos señalar a la Cátedra Afrocolombiana “Rogerio Velásquez Murillo” (CARVM) de la Universidad del Cauca, producto del concurso de mérito para dos docentes afrocolombianos en las áreas de Pedagogía y Etnoeducación. La iniciativa surgió en el 2014 como una opción curricular para estudiantes de la Universidad y para la comunidad en general.

Desde sus comienzos, la CARVM fue concebida como un espacio de socialización política y una apuesta académica que permitiera, desde la Universidad del Cauca, difundir para la región y para el país el conocimiento de las trayectorias afrocolombiana en sus múltiples aristas. Como espacio de formación pretende que los jóvenes universitarios y la comunidad académica en general conozcan y comprendan la influencia del mundo africano en nuestra historia cultural, social y política y, de este modo, generar espacios de sensibilidad de cara a combatir el racismo, las diferentes formas de discriminación y la xenofobia, al abrir espacios de reflexión y encuentros que contribuyan al fortalecimiento de la democracia, la paz y a posibilitar mejores relaciones de convivencia y tolerancia (Caicedo, 2018, pp. 338-339).

De esta manera, la CARVM surgió como una propuesta intercultural para erradicar el racismo a través de la sensibilización a la comunidad universitaria estudiantil sobre el pasado y presente de la diáspora afrocolombiana. Durante siete años la Cátedra Rogerio Velásquez ha desarrollado dos procesos esencialmente: en primer lugar, eventos anuales conmemorativos del mes de la afrocolombianidad; en segundo lugar, varios cursos de CEA en el marco del componente de Formación Socio Humanística (FISH) que se ofertan semestralmente a estudiantes de todas las facultades. Un aspecto fundamental en el desarrollo de esta propuesta es la formación docente, pues desde sus inicios se concibió que la CARVM debiera favorecer espacios para la sensibilización y oferta pedagógica a los docentes de la región. Parte de este proceso han sido diversos diplomados, proyectos de investigación, articulación con otros espacios nacionales e internacionales y la orientación en la construcción de la Red de Docentes Etnoeducadores del departamento del Cauca, escenarios articulados a la CARVM y el Centro de Memorias Étnicas, cuyo saldo pedagógico es la credibilidad de los docentes de la región sobre el trabajo realizado.

Las iniciativas de implementación de las Cátedra Afrocolombianos en la educación superior se han ido ampliando a otras universidades. En la Universidad de Antioquia el Colectivo Ampliado de Estudios Afrodiaspóricos (CADEAFRO) lideró la iniciativa de la Cátedra de Estudios Afro “Manuel Zapata Olivella”, que de acuerdo a lo reportado en redes, se inauguró en el año 2017 con un homenaje justamente a Zapata, “como una alternativa institucional para dinamizar las epistemes de la africanidad y de la diáspora, sino como una opción para el redimensionamiento y/o complejización de las ciencias y disciplinas que se imparten en la universidad marcadas por el unísono del saber y la colonialidad”.²

La Universidad Católica Luis Amigo, con sede en Medellín, inauguró la Cátedra “Nelson Mandela” en el 2019. Por su parte, la Universidad de la Guajira anunció en su página oficial la inauguración en 2017 de la Cátedra de Estudios Afro “Luis Antonio Robles”, cuyo objetivo “aspira institucionalizarse en la Alma Mater y pretende visibilizar en términos históricos, culturales y socioantropológicos los aportes del pueblo afro en la construcción de la sociedad colombiana”.³

Las características generales de estas iniciativas es que rinden tributo a pensadores, líderes y figuras representativas de la afrocolombianidad y la diáspora africana dentro de los espacios universitarios. Casi siempre son iniciativas de grupos de docentes, colectivos y, en algunos casos, investigadores que apoyan estos procesos y que han contado con la disposición de las vicerrectorías de cultura, bienestar o extensión comunitaria. Cabe mencionar que no todos tienen los mismos propósitos ni las mismas formas de funcionamiento, incluso algunas no se han sostenido en el tiempo o han madurado hacia otros objetivos. Lo interesante es que se trata de una nueva tendencia a visibilizar distintos aspectos de los conocimientos afrodescendientes en las universidades convencionales.

GRANDES LECCIONES POR APRENDER

El universo construido hasta hoy día en torno a la Cátedra de Estudios Afrocolombianos desborda los propósitos con que inicialmente se plantearon las demandas y reclamaciones de líderes, activistas y colectivos de la causa afrocolombiana. Sin lugar a dudas podemos decir que la CEA representa al menos tres planos de cosas, diferentes

2. Información disponible en: <https://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web/inicio/institucional/permanenciauniversitaria/iniciativas/catedras-udea-diversa/catedra-manuel-zapata-olivella>.

3. Información disponible en: <https://www.uniguajira.edu.co/portal-denoticia/item/873-uniguajira-presentara-la-catedra-de-estudios-afros-luis-antonio-robles>.

y articuladas entre sí, que implican agencias particulares. Por una parte, la CEA es originalmente una política cultural producida desde la agencia de intelectuales, pensadores y líderes del siglo XX, para quienes la escuela constituye un medio fundamental para reconocer la existencia histórica y los aportes de los pueblos afrodescendientes a la nación. En segundo lugar, la CEA derivó en un ámbito de movilización pedagógica y política especialmente por cuenta de docentes y educadoras afro, quienes vieron en este enfoque la posibilidad para llevar al campo de la enseñanza los saberes sobre la diáspora africana. En tercer lugar, la CEA es parte de las políticas educativas del multiculturalismo de la época y en ese sentido debe ser entendida también como política pública, a pesar de que aún no logre su total implementación en el sistema educativo nacional.

Estas dimensiones están en constante tensión, siendo la política pública el lado más débil de la triada. Con escasos recursos para su implementación y una educación atrapada en los cánones neoliberales de los estándares, la CEA no logra el estatus necesario para ser considerada un “aprendizaje necesario” para el siglo XXI. Ha sido gracias a la agencia política y pedagógica de los diferentes actores de movimientos y organizaciones afrocolombianos como este proyecto ha logrado el lugar visible que tiene en nuestro país.

En las dos últimas décadas se han adelantado en diferentes modalidades y bajo alianzas interinstitucionales mixtas una amplia oferta de programas de formación docente encaminada al abordaje de estos asuntos sobre interculturalidad, la CEA y la Etnoeducación. Estos procesos conocidos como diplomados o programas de formación continuada han contado en muchos casos con el apoyo de entidades gubernamentales, universidades, ONGs y organizaciones étnicas. Igualmente, en algunos procesos se han sumado colectivos docentes y sindicatos de maestros como en el caso de ADIDA. Lo relevante de este proceso es señalar que esta movilización pedagógica es la que ha promovido la sensibilización e información a una amplia gama del magisterio respecto de temas específicos sobre diversidad cultural y educación. Estos ejercicios han contado con un apoyo especial por parte de organismos de cooperación internacional, los cuales, en la tarea de apoyo a las entidades territoriales del sector educativo, promueven especialmente la estrategia de formación y capacitación docente como condición para el fortalecimiento de acciones de etnoeducación y/o implementación de la CEA.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Sonia, Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo. (2001). *Política cultural & cultura política. Una nueva mirada de los movimientos sociales*. Bogotá: Taurus.
- Caicedo, Jose Antonio (2011). La Cátedra de Estudios Afrocolombianos como proceso diásporico en la escuela. *Pedagogía y Saberes* (34), pp. 9-21.
- Caicedo, Jose Antonio (2013). Amir Smith Córdoba: pensamiento y militancia de un intelectualafrocéntrico. En Rafael Rosero (Comp.). *Estudios de suelo. Interculturalidad y sujetos en resistencia*. Popayán: SentiPensar, pp. 209-229
- Caicedo, Jose Antonio (2018). Cátedra Afrocolombiana “Rogerio Velásquez Murillo”: una experiencia de interculturalidad en la educación superior convencional. En Daniel Mato (Coord.). *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina: Políticas y experiencias de inclusión y colaboración intercultural*. Buenos Aires: Universidad Tres de Febrero, pp. 209-229.
- Castillo, Elizabeth (2009). La Etnoeducación Universitaria en Colombia. *Decisio* (24), pp. 38-44.
- Castillo, Elizabeth y Rojas, Axel (2005). *Educación a los Otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Castillo, Elizabeth, García, Jorge y Caicedo, Jose Antonio (2014). La etnoeducación afrocolombiana. Aportes para una memoria del camino recorrido. En Elizabeth Castillo Guzmán (Comp.). *Hacia una agenda etnoeducadora para el sur occidente colombiano. Congreso Pedagógico Afrocolombiano en Tumaco*. Bogotá: Save the Children, pp. 15-31.
- Castillo, Elizabeth y Caicedo, Jose Antonio (2019). La inclusión de los estudios afrocolombianos en la escuela colombiana. La lucha por una educación no racista. *Revista del Cisen Tramas/Maepova* (7), pp. 139-149.
- Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) (2016). *Análisis de las percepciones sobre la diversidad y el auto-reconocimiento étnico en instituciones educativas oficiales de Cali. Informe de Investigación*. Cali: Universidad ICESI.
- Centro de Estudios Frantz Fanon. (1986). El negro y el carácter de las relaciones inter-étnicas en Colombia. En Alexander Cifuentes (Comp.). *Seminario Internacional sobre: La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá:

Instituto Colombiano de Cultura/Instituto Colombiano de Antropología, pp. 189-197.

Córdoba, Amir Smith (1980). *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: MAP Publicaciones Díaz, Edisson.

Díaz, Edisson (2015). Reflexiones pedagógicas sobre la formación de docentes en los estudios escolares afrocolombianos. *Revista Colombiana de Educación* (6), pp. 183-202.

Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (1998). El congreso de la cultura negra. Nueva era para la identidad de América. *Primer congreso de la cultura negra de las Américas. Discurso de apertura*. Cali: Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas-Unesco, pp. 535-551.

Hernández, Rubén (2009). Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella: una educación intercultural para reafirmar las diferencias. En Daniel Mato (Coord.). *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior*. Unesco, pp. 255-262.

Hernández, Rubén (2014). Identidad cultural palenquera, movimiento social afrocolombiano y democracia. *Reflexión Política* (31), pp. 94-113.

Mena, María Isabel. (2009). Si no hay racismo no hay Cátedra de Estudios Afrocolombiano. En María Isabel Mena (Coord.). Bogotá: *Proyecto Dignificación de los y las afrodescendientes y de su cultura en Colombia*, pp. 75-80.

Mena, María Isabel (2012). *Memorias Eventos Proyecto Dignificación de los Afrocolombianos y su Cultura a través de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos*. Documentos para el debate. Bogotá: Convenio Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo-Secretaría de Educación Distrital, Unión Americana de Educación Superior UNAES.

Mena, María Isabel y Meneses, Yeisón (2020). A modo de presentación. Reciban nuestros ancestrales saludos. En María Isabel Mena y Yeison Meneses (Comps.) *África en la escuela: del camino recorrido a los retos para una escuela sin racismo ni discriminación racial*. Niñeces de Gorée, pp. 12-19.

Mosquera Juna de Dios (1987). El Renacer Cimarrón. *Solidaridad. Aportes Cristianos para la Liberación* (88), pp. 15-18.

Ministerio del Interior (2020). *Diagnóstico Implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, experiencias y perspectivas*

- en el respeto de la diversidad étnica y cultural de la nación periodo 1993-2019*. Bogotá: Ministerio del Interior.
- Quiñones, Fanny (2005). Tras los hilos de Ananse. *Revista nodos y nudos* (19), pp. 92-96.
- Sotelo, Ana Cristina (2014). Una mirada a la cátedra de estudios afrocolombianos a partir de las reflexiones de los líderes de la Red Elegguá en la ciudad de Bogotá. *Campos En Ciencias Sociales* (2), pp. 225-256. Disponible en: <https://doi.org/10.15332/s2339-3688.2014.0002.03>
- Universidad del Cauca (2013). *Informe Final Proyecto Etnoformación. Formación de Etnoeducadores en el Suroccidente Colombiano. Mejoramiento de la Calidad y Pertinencia Educativa para poblaciones diversas en los departamentos de Cauca, Huila, Nariño, Tolima y Valle*. En convenio con el Ministerio de Educación. Mimeo.
- Valderrama, Carlos (2018). *The negritude movements in Colombia*. Disertación de tesis de doctorado. University of Massachusetts, Amherst.
- Valderrama, Carlos (2021). La trayectoria intelectual de Manuel Zapata Olivella en los procesos organizativos afrocolombianos. En Elena Oliva y Antonio Caicedo Jose (Eds.). *Meridional* (16), pp. 114-138.
- Wabgou, Maguemati. (2016). Manuel Zapata Olivella y el movimiento social afro: Aportes y límites. En William Mina (Ed.). *Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita*. Bogotá: desde abajo, pp. 535-551.

SECCIÓN V.
ACTUALIDADES:
DOCUMENTOS QUE CONVOCAN

ELIMINACIÓN DEL RACISMO, LA DISCRIMINACIÓN RACIAL, LA XENOFOBIA Y LAS FORMAS CONEXAS DE INTOLERANCIA

Aplicación y seguimiento generales de la Declaración y el Programa de Acción de Durban

**ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS
SEPTUAGÉSIMO QUINTO PERÍODO DE SESIONES
TEMA 70 B) DEL PROGRAMA**

**PROYECTO DE RESOLUCIÓN REVISADO PRESENTADO
POR EL PRESIDENTE DE LA ASAMBLEA GENERAL.
CREACIÓN DEL FORO PERMANENTE DE AFRODESCENDIENTES***

La Asamblea General,

Guiada por los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas y la buena fe en el cumplimiento de las obligaciones contraídas por los Estados de conformidad con la Carta,

Recordando su resolución 52/111, de 12 de diciembre de 1997, en la que decidió convocar la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, y sus resoluciones 56/266, de 27 de marzo de 2002, 57/195, de

* Para que la Asamblea General pueda adoptar una decisión con respecto al presente proyecto de resolución, será necesario que esta decida que se examine el tema 70 b) del programa directamente en una sesión plenaria.

18 de diciembre de 2002, 58/160, de 22 de diciembre de 2003, 59/177, de 20 de diciembre de 2004, y 60/144, de 16 de diciembre de 2005, que orientaron el seguimiento general de la Conferencia Mundial y la aplicación efectiva de la Declaración y el Programa de Acción de Durban,¹

Recordando también su resolución 68/237, de 23 de diciembre de 2013, en la que proclamó el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, que comenzará el 1 de enero de 2015 y terminará el 31 de diciembre de 2024, con el tema “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo”, y que se inaugurará de forma oficial inmediatamente después del debate general del sexagésimo noveno período de sesiones de la Asamblea General, y con ese fin poniendo de relieve la oportunidad de lograr sinergias importantes en la lucha contra todos los flagelos del racismo a través de la celebración efectiva del Decenio, contribuyendo así a la aplicación de la Declaración y el Programa de Acción de Durban,

Recordando además su resolución 69/16, de 18 de noviembre de 2014, en que aprobó el programa de actividades del Decenio Internacional de los Afrodescendientes, decidió establecer un foro que serviría de mecanismo de consulta para las personas afrodescendientes y otros interesados pertinentes y decidió también que había que considerar la posibilidad de elaborar un proyecto de declaración de las Naciones Unidas sobre la promoción y el pleno respeto de los derechos humanos de los afrodescendientes;

Observando las contribuciones que los interesados, las personas, los grupos y las organizaciones pertinentes presentaron a la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en marzo de 2015 en las que expusieron su visión del nuevo foro para afrodescendientes, observando también los debates constructivos celebrados el 10 de mayo de 2019 en Ginebra acerca de las modalidades del Foro Permanente sobre los Afrodescendientes, y tomando nota del informe de la Presidencia elaborado a raíz del día de consulta sobre el Foro Permanente de Afrodescendientes,²

Tomando nota con aprecio de la afirmación de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos de que el Foro Permanente se sumaría a otros mecanismos similares del Consejo de Derechos Humanos que han demostrado ser mecanismos dinámicos que aprovechan los conocimientos especializados del sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas, bajo la égida del Consejo de Derechos Humanos y con el apoyo de la Oficina del Alto Comisionado,

1. Véanse A/CONF.189/12 y A/CONF.189/12/Corr.1, cap. I.

2. A/PFPAD/2019/1.

Reconociendo con preocupación que, pese a los esfuerzos por combatir el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, los casos y las distintas formas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia siguen siendo frecuentes, reconociendo que los actos de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia deben condenarse dondequiera y cuandoquiera que se produzcan, y reconociendo que los afrodescendientes han sido durante siglos víctimas del racismo, la discriminación racial y la esclavización, y de la denegación de muchos de sus derechos, y afirmando que deben ser tratados con equidad y respeto de su dignidad, y que no deben sufrir discriminación de ningún tipo,

Reiterando que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y tienen la capacidad de contribuir de manera constructiva al desarrollo y bienestar de la sociedad y que todas las doctrinas de superioridad racial son científicamente falsas, moralmente condenables, socialmente injustas y peligrosas y deben rechazarse, al igual que las teorías con que se pretende determinar la existencia de razas humanas separadas,

Observando que en 2021 se celebra el vigésimo aniversario de la aprobación de la Declaración y el Programa de Acción de Durban y recordando que el examen de mitad de período del Decenio Internacional de los Afrodescendientes y su programa de actividades debía realizarse en 2020,

Comprometiéndose a finalizar las modalidades, el formato y los aspectos sustantivos y de procedimiento del Foro Permanente antes del examen de mitad de período del Decenio Internacional de los Afrodescendientes como medio para promover los objetivos del Decenio Internacional en colaboración con los Gobiernos, las personas afrodescendientes y las partes interesadas pertinentes,

Teniendo en cuenta que la lucha mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, así como contra todas sus abominables formas y manifestaciones contemporáneas, es una cuestión prioritaria para la comunidad internacional,

Comprometida a respetar la dignidad humana y la igualdad de las víctimas de la esclavitud, la trata de esclavos y el colonialismo, en particular de los afrodescendientes en la diáspora africana,

1. *Decide* establecer el Foro Permanente de Afrodescendientes como mecanismo consultivo para las personas afrodescendientes y otras partes interesadas pertinentes, como plataforma destinada a mejorar la calidad de vida y los medios de subsistencia de los afrodescendientes

y como órgano asesor del Consejo de Derechos Humanos, de conformidad con el párrafo 29 i) del programa de actividades del Decenio Internacional de los Afrodescendientes y en estrecha coordinación con los mecanismos existentes, con el mandato de:³

- a) Contribuir a la plena inclusión política, económica y social de los afrodescendientes en las sociedades en las que viven, en pie de igualdad con los demás ciudadanos y sin discriminación de ningún tipo, y contribuir a garantizar el disfrute en condiciones de igualdad de todos los derechos humanos;
- b) Proporcionar, en coordinación con los mecanismos existentes, asesoramiento especializado y recomendaciones al Consejo de Derechos Humanos, a las Comisiones Principales de la Asamblea General y a los órganos, programas, fondos y organismos de las Naciones Unidas, para combatir los flagelos del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia y todas sus formas y manifestaciones contemporáneas a las que se ven confrontadas las personas afrodescendientes y que les impiden lograr la realización y el disfrute plenos y efectivos de todos sus derechos humanos y libertades fundamentales;
- c) Estudiar la posibilidad de elaborar una declaración de las Naciones Unidas sobre la promoción, la protección y el pleno respeto de los derechos humanos de los afrodescendientes;
- d) Determinar cuáles son las mejores prácticas, los retos, las oportunidades y las iniciativas, y analizarlos, para abordar, según proceda, las cuestiones relacionadas con los afrodescendientes que se señalan en las disposiciones de la Declaración y el Programa de Acción de Durban;
- e) Supervisar y examinar los progresos realizados en la implementación efectiva del programa de actividades del Decenio Internacional de los Afrodescendientes y, para ello, reunir la información necesaria de los Gobiernos, los órganos y organismos de las Naciones Unidas, las organizaciones intergubernamentales, las organizaciones no gubernamentales y otras fuentes pertinentes;
- f) Solicitar que el sistema de las Naciones Unidas prepare y difunda información sobre cuestiones relacionadas con los afrodescendientes y promover un mayor conocimiento y respeto

3. Resolución 69/16, anexo.

de la diversidad de la herencia y la cultura de los afrodescendientes y de su contribución al desarrollo de las sociedades;

- g) Sensibilizar y promover la integración y coordinación de las actividades de los organismos, fondos y programas relacionados con los afrodescendientes dentro del sistema de las Naciones Unidas;
- h) Prestar apoyo a la coordinación de programas dirigidos al desarrollo socioeconómico de las comunidades y las personas afrodescendientes, y abordar la urgente necesidad, a nivel mundial, de establecer canales adecuados para obtener datos desglosados por ingresos, género, sexo, edad, raza, etnia, estatus migratorio, discapacidad, ubicación geográfica y otras características pertinentes en los contextos nacionales, a fin de contribuir a una mejor ejecución de políticas públicas relacionadas con los afrodescendientes;
- i) Ofrecer asesoramiento y recomendaciones sobre cuestiones relativas a la protección, la promoción y el respeto de todos los derechos humanos de los afrodescendientes, y emprender cualquier tarea concreta que le solicite el Consejo de Derechos Humanos o la Asamblea General;

2. *Decide también* que el Foro Permanente estará integrado por 10 miembros: 5 miembros designados por los Gobiernos, sobre la base de una distribución geográfica equitativa, y elegidos por la Asamblea General, y 5 miembros que serán nombrados por la Presidencia del Consejo de Derechos Humanos, tras celebrar consultas con la Mesa y los grupos regionales a través de sus coordinadores, sobre la base de amplias consultas con las organizaciones de afrodescendientes; que en la composición del Foro se tendrá en cuenta la diversidad y la distribución geográfica de los afrodescendientes en el mundo y se garantizará la paridad de género, así como el respeto de los principios de transparencia, representatividad e igualdad de oportunidades para todos los afrodescendientes, y que todos los miembros ejercerán sus funciones a título personal como expertos independientes en cuestiones relacionadas con las personas afrodescendientes por un período de tres años, con la posibilidad de ser reelegidos o nombrados nuevamente por un período adicional;

3. *Decide además* que el Foro Permanente estará abierto a la participación de los Estados, los mecanismos, órganos y organismos especializados, fondos y programas de las Naciones Unidas, las organizaciones intergubernamentales, las organizaciones y mecanismos regionales

en la esfera de los derechos humanos, las instituciones nacionales de derechos humanos y otros órganos nacionales pertinentes, los académicos y los expertos en cuestiones relacionadas con los afrodescendientes, así como las organizaciones no gubernamentales reconocidas por el Consejo Económico y Social como entidades de carácter consultivo; el Foro Permanente también estará abierto a la participación de otras organizaciones no gubernamentales, incluidas las organizaciones populares y comunitarias, cuyos objetivos y propósitos sean conformes con el espíritu, los propósitos y los principios de la Carta de las Naciones Unidas;

4. *Decide* que el Foro Permanente presente un informe anual al Consejo de Derechos Humanos y a la Asamblea General sobre sus actividades, que incluya asesoramiento y recomendaciones sobre futuros temas a fin de que los examinen, y que participe en el diálogo interactivo; el informe se distribuirá a todos los Estados Miembros y a los órganos, fondos, programas y organismos pertinentes de las Naciones Unidas a fin de, entre otras cosas, promover el diálogo en el sistema de las Naciones Unidas sobre las cuestiones que afectan a los afrodescendientes;

5. *Decide también* que el Foro Permanente de Afrodescendientes designe para cada período de sesiones, sobre la base de la rotación regional y en consulta con los grupos y organizaciones regionales de afrodescendientes, un Presidente y un Vicepresidente del Foro Permanente de Afrodescendientes seleccionados entre sus miembros; el Foro Permanente nombrará a un Relator de entre sus miembros y esta persona podrá seguir desempeñando esta función en periodos de sesiones sucesivos, sin rotación; las personas que ocupen la Presidencia, la Vicepresidencia y la Relatoría, actuando a título personal, se encargarán de preparar un resumen de los debates del Foro, que se pondrá a disposición de todos los participantes;

6. *Decide además* que el Foro Permanente se reúna anualmente en la Oficina de las Naciones Unidas en Ginebra y la Sede de las Naciones Unidas, alternativamente, o en cualquier otro lugar que decida el Foro Permanente de conformidad con la reglamentación financiera vigente de las Naciones Unidas, durante cuatro días laborables, que se dedicarán a debates temáticos, y decide que el Foro Permanente se organice, en la medida de lo posible, inmediatamente después de un período de sesiones del Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes o del Grupo de Trabajo Intergubernamental sobre la Aplicación Efectiva de la Declaración y el Programa de Acción de Durban;

7. *Decide* que el Foro Permanente contribuirá a los esfuerzos de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y los promoverá para mejorar la cooperación entre los mecanismos de las Naciones Unidas, el examen periódico universal, el foro político de alto nivel del Consejo Económico y Social sobre el desarrollo sostenible, los órganos creados en virtud de tratados, los procedimientos especiales y los organismos especializados, los fondos y los programas con respecto a las actividades relacionadas con la promoción y la protección y el pleno respeto de todos los derechos humanos de los afrodescendientes, incluso en los planos nacional y regional, velando por que las actividades sean complementarias y no hay duplicación;

8. *Solicita* que la labor del Foro Permanente se lleve a cabo en coordinación con los mecanismos de las Naciones Unidas relacionados con el mandato del Foro Permanente;

9. *Solicita* al Secretario General y a la Alta Comisionada que refuercen el apoyo sustantivo al Foro y que proporcionen al Foro Permanente, con cargo al presupuesto ordinario y a las contribuciones voluntarias, todos los recursos, incluidos los servicios e instalaciones, necesarios para cumplir su mandato mediante la organización del Foro Permanente y de sus períodos de sesiones y la participación de los interesados pertinentes de cada región en sus reuniones, garantizando la participación más amplia, equitativa desde el punto de vista geográfico y diversa, incluida, en particular, la participación plena y en condiciones de igualdad de las mujeres;

10. *Decide* que el Foro Permanente celebre su primer período de sesiones al año siguiente de la aprobación de la presente resolución y que, después de cuatro períodos de sesiones anuales, la Asamblea General lleve a cabo una evaluación de las modalidades, sobre la base de una evaluación que realizará el Consejo de Derechos Humanos a la luz de la experiencia adquirida.

DECLARATORIA DE PLAYA BLANCA

Primer Encuentro de Mujeres Afrolatinoamericanas-Feminismo Negro. En el marco del Decenio para los afrodescendientes

**Red de Mujeres Afrolatinoamericanas,
Afrocaribeñas y de la Diáspora**

Nosotras, mujeres garífunas, creoles, afromestizas, afrocaribeñas, negras, palenqueras, raizales y pretas; todas, mujeres de ascendencia africana que para efectos de este documento nos nombramos y reconocemos mujeres afrodescendientes, representantes de Bolivia, Brasil, Costa Rica, Colombia, Estados Unidos, Guatemala, Honduras, México, Panamá y Uruguay; reunidas con la protección de nuestras ancestras y ancestros, el 25 de julio de 2021 en Playa Blanca, en el municipio de Lívingston, Departamento de Izabal, Nororiente de Guatemala, por motivo del Primer Encuentro de Mujeres Afrolatinoamericanas-Feminismo Negro.

En el marco del Decenio Internacional para los Afrodescendientes: Reconocimiento, Justicia y Desarrollo 2015-2024 y a 20 años de la III Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación, la Xenofobia y todas las formas Conexas de Intolerancia (Durban, 2001), conmemoramos y reivindicamos el 25 de Julio como Día Nacional de la Mujer Garífuna y Día Internacional de las Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, conscientes de que es la reafirmación de nuestro accionar cotidiano como mujeres negras resilientes.

Considerando que:

1. La conmemoración del 25 de julio surgió en el marco del “Primer Encuentro de la Mujer Negra de América Latina y el Caribe”, realizado en 1992 en República Dominicana como una forma de articular los esfuerzos en el continente para erradicar el racismo, la discriminación racial, el sexismo, la exclusión, los prejuicios y estereotipos, así como para visibilizar las barreras estructurales y la situación de marginalidad en que vivimos las mujeres afrodescendientes;
2. A 20 años de la Conferencia de Durban y a siete años de la proclamación del Decenio Internacional para los Afrodescendientes, las más de doscientos millones de personas afrodescendientes en América Latina, de las cuales al menos cien millones somos niñas, jóvenes y mujeres afrodescendientes, continuamos invisibilizadas y subrepresentadas en la política pública, en las estadísticas, en los programas nacionales de desarrollo y en las acciones afirmativas; lo cual consideramos el peor crimen que pueden ejercer los Estados;
3. La población afrodescendiente de América Latina y el Caribe, a lo largo del Decenio Internacional para los Afrodescendientes no ha tenido avances sustantivos, fundamentalmente por la falta de compromiso de los Estados en garantizar las condiciones necesarias para su implementación eficaz;
4. Según estudios recientes, la pandemia por COVID-19 demostró que las mujeres afrodescendientes tienen los más bajos indicadores socioeconómicos. Asimismo, se exacerbó las múltiples desigualdades, dejando en evidencia el rezago en materia de protección social y acceso a recursos y servicios esenciales: empleo, salud, educación, escolaridad y tecnología;
5. Asumimos y reafirmamos los ejes temáticos y demandas de la Plataforma Política de Lideresas Afrodescendientes ante el Decenio Internacional para los Afrodescendientes, promovido por la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora-RMAAD (Managua, 2015).

Valorando que:

1. Durante este Encuentro, contamos con la presencia de la Dirección General de Desarrollo Cultural y Fortalecimiento de las Culturas, del Ministerio de Cultura y Deporte de

Guatemala, la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo (CODISRA), de autoridades Municipales de Livingston; además, la representación de la Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres (ONU Mujeres), de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) en Guatemala, de la coordinación general de la RMAAD y de la Organización Negra Centroamericana (ONECA).

2. La necesidad de realizar el **PRIMER ENCUENTRO MUNDIAL DE MUJERES AFRODESCENDIENTES**, con el objetivo de evaluar los impactos del Decenio Internacional para los Afrodescendientes en la vida y derechos humanos de las mujeres afrodescendientes, a partir de nuestras miradas. Para ello, se acuerda crear una Comisión preliminar conformada por signatarias de esta Declaratoria.

Declaramos que:

1. La afrodescendencia, la negritud y las identidades no se refieren únicamente al color de la piel o rasgos físicos. Involucran elementos ancestrales, culturales y territoriales, que marcan nuestras cosmovisiones, espiritualidad, formas de concebir y habitar el mundo, así como nuestra comprensión de la vida y la muerte.
2. Todavía persisten estereotipos, prejuicios y perfiles raciales a nivel interpersonal e institucional, que afectan negativamente a las mujeres afrodescendientes. Los cuales se traducen en constantes agresiones y violaciones a sus derechos humanos y en barreras para su desarrollo integral.
3. Las mujeres afrodescendientes somos sujetas de derechos y no debemos ser limitadas a lo exótico, lo folklórico o a objetos sexuales. Como personas integrales que somos, con intelecto, talentos y capacidades, aportamos diariamente al desarrollo de nuestros países;
4. Nuestros bailes, ritmos, costumbres y tradiciones son más que folklore, porque integran nuestra memoria histórica y patrimonio cultural inmaterial e intelectual. Siendo elementos de transformación social y política de nuestros pueblos y comunidades.

Por tanto, *Demandamos*

A los Estados y gobiernos:

1. Reconocer de manera formal y oficial la diversidad de pueblos y comunidades afrodescendientes en cada país;
2. Garantizar espacios y cuotas de representación política, participación pública y escaños especializados para las mujeres afrodescendientes en los diferentes niveles, a través de acciones contundentes que fortalezcan nuestros liderazgos, autonomías e identidades;
3. Cumplir con los compromisos enmarcados en el Decenio Internacional para los Afrodescendientes 2015-2024, destinando presupuestos y recursos de todo tipo para la implementación de su Programa de Actividades en favor de las mujeres afrodescendientes;
4. Garantizar la incorporación de las prioridades y agendas de las mujeres afrodescendientes en los planes nacionales de desarrollo, políticas públicas, presupuestos y programas nacionales, para el desarrollo integral y vida digna, más allá de las fechas conmemorativas;
5. Implementar plenamente la Plataforma Política de RMAAD, para garantizar los derechos humanos, la dignidad e integridad de todas las mujeres afrodescendientes;
6. Cumplir con los estándares internacionales en materia de derechos humanos de las mujeres, derechos de los pueblos afrodescendientes, erradicación del racismo, la discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia y opresión que afectan a las mujeres afrodescendientes;
7. Garantizar los servicios de salud pertinentes para la debida atención y protección de las mujeres afrodescendientes -quienes han sido afectadas en proporciones diferenciadas por la pandemia de la COVID-19-, así como el registro de datos desagregados y atención integral desde una dimensión étnico-racial y ancestral;
8. Incluir la perspectiva étnico-racial, de género y el enfoque interseccional en todos los instrumentos oficiales, informes estadísticos e investigaciones científicas de centros públicos y privados, para visibilizar las realidades sociales, culturales, políticas, económicas y ambientales de las mujeres afrodescendientes;

9. Incluir y visibilizar plenamente a las mujeres afrodescendientes en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, con énfasis en el cumplimiento de los Objetivos: 5. “Igualdad de Género” y 10. “Reducción de las Desigualdades”: ¡QUE NINGUNA MUJER AFRODESCENDIENTE SE QUEDE ATRÁS!

A los Organismos y Cooperación internacional:

10. Efectivizar acciones afirmativas contundentes para la contratación de mujeres afrodescendientes dentro de sus programas y equipos institucionales;
11. Asignar recursos y fondos específicos para el desarrollo de los pueblos y comunidades afrodescendientes;
12. Aprobar un segundo Decenio Internacional para las y los Afrodescendientes con perspectiva de género, ya que diez años no son suficientes para erradicar los efectos y manifestaciones de más de 500 años de invisibilización, exclusión, discriminación y racismo estructural; y
13. Garantizar apoyo técnico y financiero para la realización del Primer Encuentro Mundial de Mujeres Afrodescendientes.

Dada en Playa Blanca, Lívingston, Guatemala, a los veinticinco días del mes de Julio de 2021.

¡QUE NINGUNA MUJER AFRODESCENDIENTE
SE QUEDE ATRÁS!

DE LAS AUTORAS Y AUTORES

DE LA COORDINADORA

ROSA CAMPOALEGRE SEPTIEN

Socióloga. Posdoctora en Ciencias sociales, niñez y juventud. Doctora en Ciencias Sociológicas, profesora e investigadora titular. Afrocubana. Afrofeminista. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS). Coordinadora de la Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes”, el GT-CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas” y la cátedra “Nelson Mandela”. Profesora de la Especialización de Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños (CLACSO). Rectora de la Universidad de la Diáspora Africana (UDA). Ministra de igualdad de género del Estado de la Diáspora Africana.

ANNY OCORÓ LOANGO

Doctora en Ciencias Sociales y máster en Ciencias Sociales con Orientación en Educación (FLACSO, Argentina). Se desempeña como docente de grado y posgrado en la Universidad Nacional de Tres de Febrero y en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Preside la Asociación de Investigadores/as Afrolatinoamericanos/as y del Caribe (AINALC). Profesora de la Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes”

y de la Especialización de Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños (CLACSO). Profesora de la Universidad de la Diáspora Africana (UDA). Afro/colombiana/argentina.

ARLEISON ARCOS RIVAS

Hijo del Pacífico colombiano. Doctor en Educación y Candidato a Doctor en Ciencias Humanas y Sociales. Magister en Ciencia Política y en Dirección y Gestión Pública, Especialista en Políticas Públicas y en Gobierno y Desarrollo Local.

CARLOS ÁLVAREZ NAZARENO

Sociólogo. UNIAFRO. Instituto de Altos Estudios Sociales. Profesor de de la Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes” (CLACSO/CIPS). Profesor de la Universidad de la Diáspora Africana (UDA). Cursa la especialización de CLACSO sobre políticas públicas para la igualdad. Director de la Dirección Nacional de Equidad Étnico Racial, Migrantes y Refugiados. Afro/uruguayo/argentino. Activista e integrante de afroxango y de la Comisión 8 de Noviembre.

CLAUDIA MIRANDA

Profesora asociada en el Departamento de Didáctica, del Programa de Posgrado en Educación (UNIRIO), de la Escuela Internacional CLACSO “Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes” y de la Especialización y Curso Internacional de Estudios Afroamericanos y del Caribe. Postdoctora en Estudios Interdisciplinarios de Comunidades y Ecología Social (UFRJ). Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO Afrodescendencia y propuestas contrahegemónicas. Vicerrectora de la Universidad de la Diáspora Africana (UDA).

ELIZABETH CASTILLO GUZMÁN

Profesora titular del Departamento de Estudios Interculturales y del Programa de Etnoeducación de la Universidad del Cauca. Psicóloga de la Universidad Nacional de Colombia y Magistra en Psicología Social de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Doctorante en el Programa Historia de la Educación de la UNED España. Investigadora y coordinadora del Centro de Memorias Étnicas. Colombiana.

HELENA COSMA DA GRAÇA FONSECA VELOSO

Centro Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones de la Universidad Católica de Angola. Es psicóloga clínica, docente e investigadora. Es licenciada en psicología y magíster y doctora en Teoría

Psicoanalítica, todos títulos de la Universidad Federal de Río de Janeiro, y Formación en Salud Mental de la Escola Nacional de Saúde Pública. Ha estado trabajando con investigaciones sobre segmentos sociales históricamente silenciados, a saber, negros, mujeres y personas con trastornos mentales. Pertenece a la Universidad Católica de Angola, donde ocupa el cargo de Directora del Centro Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones. Reside en Angola y es natural de São Tomé e Príncipe.

JACKELINE ROMIO

Doctora y magíster en Demografía por la Universidad Estadual de Campinas. Profesora de la especialización sobre estudios afrolatinoamericanos y caribeños (CLACSO). Profesora de la Universidad de la Diáspora Africana (UDA). Miembro de la Asociación Latinoamericana de población. Coordinadora de la Red de vulnerabilidad social de la Asociación Latinoamericana de población (ALAP). Miembro del GT Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas. Afrofeminista, Afrobrasileña.

JOSE ANTONIO CAICEDO

Profesor asociado de la Universidad del Cauca. Sociólogo de la Universidad del Valle y Magister en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Investigador del Centro de Memorias Étnicas, docente y coordinador de la Cátedra Afrocolombiana Rogerio Velásquez Murillo. Miembro del GT-CLACSO Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas. Asesor de proyectos etnoeducativos. Afrocolombiano.

KARINA ANDREA BIDASECA

Feminista descolonial. Obtuvo su posdoctorado en Ciencias sociales, niñez y juventud (CINDE/Universidad Manizales, PUC-SP, COLEF, CLACSO) en 2016. Doctora de la Universidad de Buenos Aires. Coordina el Programa Sur-Sur en CLACSO y forma parte del equipo docente de la Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes”(CLACSO/CIPS), la especialización en Epistemologías del Sur y en Estudios afrolatinoamericanos y caribeños. Miembro del GT CLACSO Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas. Es investigadora del CONICET (IDAES/UNSAM). Profesora de la Universidad de la Diáspora Africana (UDA).

LAÍS ABRAMO

Socióloga, Master y Doctora en Sociología por la Universidad de São Paulo (USP), Brasil. Es especialista en temas de género, trabajo, desigualdades y políticas sociales en América Latina. Fue Directora de la OIT en Brasil (2005-2015), Directora de la División de Desarrollo Social de la CEPAL (2015-2019) y Coordinadora de la Comisión de Movimientos Laborales de CLACSO. Consultora de CEPAL. Profesora de la Universidad de la Diáspora Africana (UDA).

LENYN JOHANA CÓRDOBA PALACIOS

Afrofeminista, Comunicadora de la Universidad de Antioquia; Magíster en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Especialista en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Estudiante de la Universidad de la Diáspora Africana (UDA). Voluntaria de la Red Nacional Por los Derechos Sexuales y Reproductivos e Integrante del Movimiento Social de Mujeres Afrodescendientes de Medellín.

MARIA CLARA ARAÚJO DOS PASSOS

Mestranda em Educação, na linha de Sociologia da Educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo (USP) e cursando a Especialización y Curso Internacional en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños pela CLACSO/FLACSO. Afrobrasileña. Afrofeminista.

SINAY MEDOUZE

Mujer, negra, inmigrante, venezolana. Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Egresada del Seminario virtual CLACSO “Feminismos negros: perspectivas críticas desde América Latina y el Caribe”. En la actualidad reside en Uruguay, ejerce como consultora de comunicación con enfoque interseccional para emprendedores/as, proyectos e instituciones.

YEISON ARCADIO MENESES COPETE

Maestro. Magister en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana sede Medellín y Doctor en Estudios Ibéricos y Latinoamericanos en la Universidad de Perpignan Via Domitia (Francia). Investigador de la Asociación Colombiana de Investigadoras-es Afros, ACIAFRO; Investigador del Grupo de Investigación GIAGU-Bantú de la Universidad de Antioquia; Colectivo Ampliado de Estudios Afrodiaspóricos (CADEAFRO) y miembro del Grupo de Investigación y Estudio sobre

Latinoamérica, GRELAT, de la Universidad Félix Houphouët-Boigny, Costa de Marfil. Afrocolombiano.

YOANNIA PULGARÓN GARZÓN

Magister y Licenciada en Sociología por la Universidad de La Habana, Cuba. Es investigadora del Centro de Estudios sobre la Juventud. Es Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas. Miembro de la Cátedra de estudios sobre afrodescendencias Nelson Mandela. Consejo Editorial de la Revista ESTUDIO. Cursa el doctorado en Sociología. Afrofeminista. Afrocubana.

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Es inmenso el riesgo de prologar un libro analítico y polifónico como este, tejido de voces afrodescendientes. No cabe duda que la obra es pertinente y llamada a ser referencia en materia académica y de política pública. Y, en este contexto, emergen intensos debates ante las nuevas realidades.

En compañía de esta nueva obra, volvemos al diálogo sobre temas candentes que informan el desarrollo académico y las prácticas políticas en este campo. El propósito es continuar la senda de cimarronaje des/re/aprendiendo, construyendo colectivamente espacios de reflexión y transformación.

Este texto culmina la trilogía Afrodescendencias, desarrollada por nuestro Grupo de Trabajo (GT) “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas” en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). En consecuencia, le anteceden Afrodescendencias: voces en resistencia (2018) y Afrodescendencias y contrahegemonías. Desafiando al Decenio (2019). Los tres libros, tomados en su conjunto, marcan la insurgente ruta de continuidad en la producción académica enfocada a la lucha antirracista. La articulación entre activismo y academias constituye el eje estructurador de esta trilogía.

Al unísono representa un parteaguas en una coyuntura de crisis global ante nuevas realidades y desafíos. Surge, a 20 años de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, en tiempos en que recobra vigencia la alerta histórica:

Del Prólogo de Rosa Campoalegre Septien.

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

