



P e n s a m i e n t o s   s i l e n c i a d o s

---

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

# AFRODESCENDENCIAS

## Voces en resistencia

Rosa **Campoalegre Septien**  
[Editora]





# **AFRODESCENDENCIAS**

Afrodescendencias : voces en resistencia / Claudia Miranda ... [et al.] ; editado por Rosa Campoalegre Septien. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires CLACSO, 2018.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-722-339-2

1. Feminismo. 2. África. I. Miranda, Claudia II. Campoalegre Septien, Rosa , ed.  
CDD 305.42

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Pueblos afrodescendientes / Discriminación racial / Racismo / Pensamiento decolonial / Derechos Humanos / Feminismo / Derechos Civiles / Mujeres / Emancipación / América Latina

**Colección Antologías del Pensamiento Social  
Latinoamericano y Caribeño  
Serie Pensamientos Silenciados**

# **AFRODESCENDENCIAS**

**VOCES EN RESISTENCIA**

**EN HOMENAJE AL CENTENARIO  
DE NELSON MANDELA**

**ROSA CAMPOALEGRE SEPTIEN  
(EDITORA)**

**Rosa Campoalegre Septien  
Claudia Miranda  
Jesús Chucho García  
Karina Bidaseca  
Zuleica Romay Guerra  
Esteban Morales  
Pilar Pérez Fuentes Hernández  
Adriana Arroyo Ortega  
Natalia Astrid Ramírez Hernández  
Hirma Ester Sánchez Correa  
Marielle Franco  
Pablo Gentili  
Glenda Joanna Wetherborn  
Alejandro de La Fuente García  
Agustín Laó Montes  
Anny Ocoró Loango  
Angela Yesenia Olaya Requene**



Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud  
CINDE- Universidad de Manizales

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Serie Pensamientos Silenciados

**Director de la Colección:** Pablo Gentili

### **CLACSO - Secretaría Ejecutiva**

**Pablo Gentili** - Secretario Ejecutivo

**Nicolás Arata** - Director de Formación y Producción Editorial

### **Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:**

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

### **Núcleo de diseño y producción web:**

**Marcelo Giardino** - Coordinador de Arte

**Sebastián Higa** - Coordinador de Programación Informática

**Jimena Zazas** - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



**Biblioteca Virtual de CLACSO** [www.biblioteca.clacso.edu.ar](http://www.biblioteca.clacso.edu.ar)

**Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales** [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.**

1° edición, - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO ; Manizales : Universidad de Manizales. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud; Bogotá: CINDE-Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano, 2018.

ISBN 978-987-722-339-2

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

### **CLACSO**

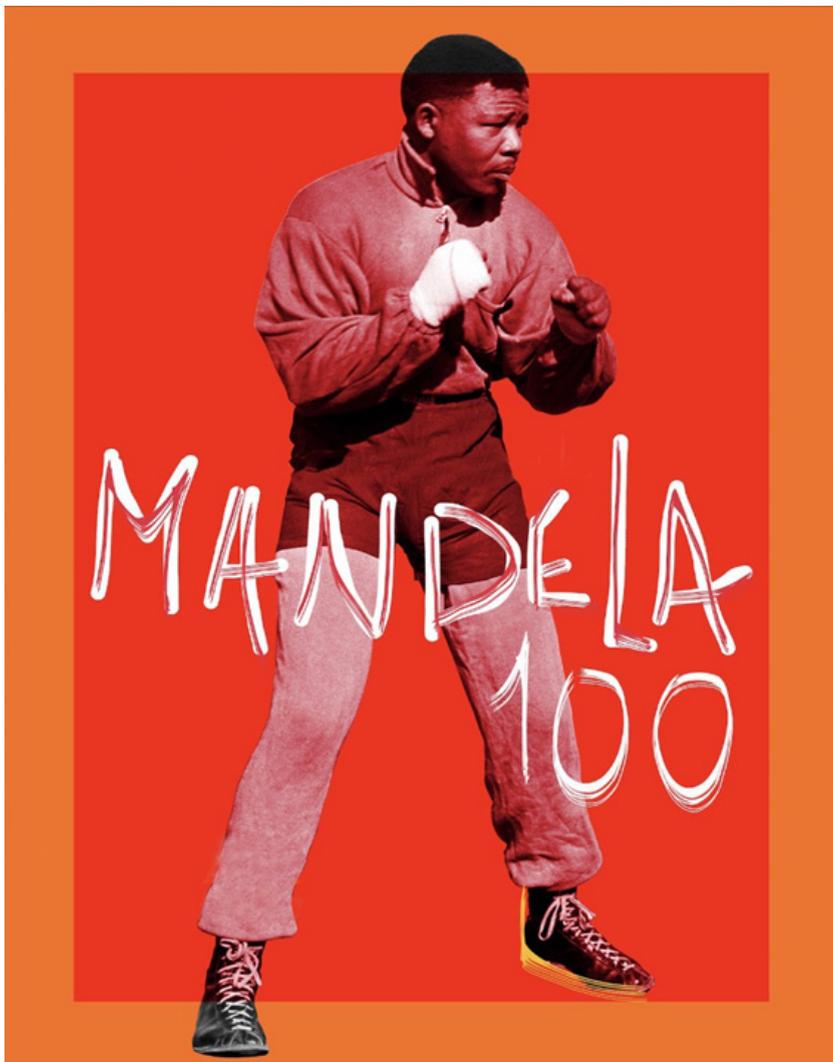
**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

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 libro contó con el apoyo del Institute of International Education y de la Fundación Ford.

Agradecemos a la Casa de África en la figura de su director Alberto Granados y del colectivo de trabajadores/as de esta institución; a los curadores de la exposición del Museo de la Tolerancia de México Ignacio Vázquez (museógrafo y curador) y Matías Florencio (productor general) la gentileza de permitirnos utilizar la imagen para este libro.



*“Después de escalar una gran colina, uno se encuentra solo con que hay muchas más colinas que escalar”*

Nelson Mandela

---

La imagen preside la exposición en homenaje al Centenario de Nelson Mandela (1918-2018) presentada en la Casa de África de La Habana.



# ÍNDICE

<b>Rosa Campoalegre Septien</b> Seguimos Más allá del Decenio		11
--	--	----

## PRIMERA PARTE: NUESTRO VIAJE EN CIMARRONAJE

<b>Rosa Campoalegre Septien</b> Educar en resistencias y contrahegemonías más allá del Decenio		21
---	--	----

<b>Claudia Miranda</b> Politización de la investigación académica y demanda afrodescendiente		37
---	--	----

<b>Jesús Chucho García</b> Afroepistemología y pedagogía cimarrona		59
---	--	----

## SEGUNDA PARTE: AFROEPISTEMOLOGÍA Y PRÁCTICAS IDENTITARIAS

<b>Karina Bidaseca</b> Poética (erótica) de la relación y Ubuntu. Sudáfrica y el Caribe: Nuevas lecturas de la idea de “raza”		75
---	--	----

<b>Zuleica Romay Guerra</b> Lecturas cubanas de Isabelo Zenón Cruz. Avatares de la racialidad en Cuba y Puerto Rico		91
---	--	----

<b>Esteban Morales</b> Partido Independiente de Color: en la trampa de la fraternidad racial		105
---	--	-----

<b>Pilar Pérez Fuentes Hernández</b> Cuerpo a cuerpo: género, raza y nación en Cuba, 1878-1898		129
---	--	-----

<b>Adriana Arroyo Ortega. Natalia Astrid Ramírez Hernández e Hirma Ester Sánchez Correa</b> Retos y continuidades de jóvenes afrocolombianos/as desde sus prácticas identitarias: poéticas de la descolonización		153
--	--	-----

TERCERA PARTE: FEMINISMO NEGRO  
EN CLAVE DESCOLONIAL

<b>Marielle Franco</b> Lo nuevo siempre viene	177
<b>Pablo Gentili</b> Marielle Franco y el futuro de Brasil. Esperanza o barbarie	181
<b>Glenda Joanna Wetherborn</b> ¡Guaegra, afrodescendientes dicen presente!	191
<b>Rosa Campoalegre Septien</b> Mujeres negras: resignificando la experiencia cubana	213

CUARTA PARTE: EL MOVIMIENTO AFRODESCENDIENTE  
EN CONTEXTO: ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS

<b>Alejandro de La Fuente García</b> El activismo y los estudios afrolatinoamericanos	237
<b>Agustín Laó Montes</b> Neoliberalismo racial y políticas afrolatinoamericanas de cara a la crisis global	245
<b>Anny Ocoró Loango</b> Del Kirchnerismo al Macrismo: Afrodescendientes, política y Estado en la Argentina	267
<b>Angela Yesenia Olaya Requene</b> Discursos y representaciones racistas hacia la región pacífico y comunidades afrocolombianas.	289

QUINTA PARTE: MEMORIA EN RESISTENCIAS

<b>Plataforma política de las lideresas de América Latina y el Caribe ante el decenio</b>	311
<b>Perfil de la Articulación Regional Afrodescendiente de las Américas (2018)</b>	323
<b>Sobre la editora</b>	329
<b>Sobre las autoras y autores</b>	331

# SEGUIMOS MÁS ALLÁ DEL DECENIO

Rosa Campoalegre Septien\*

*Los afros estamos cambiando esa historia mal  
contada.*<sup>1</sup>

Hemos vuelto para seguir *Más allá del Decenio* internacional de los pueblos afrodescendientes colocando propuestas contrahegemónicas. Se inicia la segunda Escuela Internacional de Posgrado que asume esa denominación. Esta vez, rinde homenaje al centenario de Nelson Mandela, paradigma mundial de la lucha contra el racismo, centrando la mirada en el movimiento afrolatinoamericano y afrocaribeño.

Con Mandela sostenemos la tesis de que: “después de escalar una gran colina, uno se encuentra solo, con que hay muchas más colinas que escalar”.<sup>2</sup>

---

\* Dra. en Ciencias Sociológicas Afrocubana. Afrofeminista. CIPS. Coordinadora de la Escuela Internacional de Posgrado Más allá del Decenio y del Grupo de Trabajo CLACSO Afrodescendencia y propuestas contrahegemónicas. Dirige la cátedra de estudios sobre afrodescendencia Nelson Mandela. Posee el Premio Academia de Ciencias de Cuba. Es miembro de: Red barrial afrodescendiente, ARAAC, y Red de mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora.

1 Idea planteada por un Joven afrocolombiano participante en la investigación cuyos resultados se exponen en el artículo “Retos y continuidades de jóvenes afrocolombianos desde sus prácticas identitarias: Poéticas de la descolonización”, que aparece en el segundo capítulo de este libro. Como feministas añadiríamos los y las afros.

2 Véase <<https://www.muyhistoria.es/contemporanea/articulo/10-frases-de-nelson-mandela>>.

Llegamos a una nueva colina con la presentación de esta obra que integra la colección *Pensamientos Silenciados*, auspiciada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

La finalidad de este volumen, no se circunscribe a ser un texto con fines didácticos, es también un instrumento de batallas, en particular referidas al reconocimiento, las autorreparaciones y las alianzas.

Es un compartir de saberes que enlazan las academias y el movimiento afrodescendiente, en la pluralidad de voces provenientes de Colombia, Brasil, Argentina, Puerto Rico, Cuba, Estados Unidos y España, con el concurso de diversas y prestigiosas instituciones académicas.<sup>3</sup>

También, complace el decisivo acompañamiento de redes regionales del movimiento afrodescendiente que despliegan un sostenido quehacer político y aportaciones a la construcción del campo de estudios en cuestión. Ellas son la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora y la Articulación Regional Afrodescendiente de las Américas (ARAAC). Se unen a este esfuerzo programas académicos y de transformación como el Programa Sur-Sur de CLACSO coordinado por Karina Bidaseca y el Programa Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina (ESIAL). Hombres y mujeres sin distinciones del color de su piel, en la lucha contra el racismo.

El libro se estructura en cinco partes. Les invito a recorrer estos contenidos que interrelacionan ejes centrales como: nuestro viaje, afroepistemología, feminismo negro, movimiento afrodescendiente en la Región y las huellas de nuestras luchas selladas en la memoria mediante documentos estratégicos generados en y para la acción política. Cada una de estas partes se inicia con la valiosa contribución de artistas de la plástica afrodescendientes de Cuba, Brasil y Colombia: Juan Roberto Diago Durruthy, Ileá Ferraz y José Eibar Castillo.

La primera parte, bajo el título de “Nuestro viaje en clave de cimarronaje” se adentra en los procesos de formación e investigación que desarrollamos desde el Grupo de Trabajo CLACSO Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas, fundamentados en las pedagogías descoloniales y la sabiduría ancestral. Se inicia con el artículo “Educar en resistencias y contrahegemonías: Más allá del Decenio” de mi autoría, que tiene el objetivo de revelar los por qué y las contribuciones de la Primera Escuela Internacional de Posgrado sobre el tema

---

3 CLACSO, CIPS, ALARI Universidad de Harvard, Universidad Estatal de Río de Janeiro, Universidad de Massachusetts, Universidad Nacional Autónoma de México Universidad de San Martín, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, Casa de las Américas, Centro Internacional de Formación y Desarrollo (CINDE), Universidad del país Vasco, Programa Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina (ESIAL).

que tuvo lugar en La Habana del 10 al 14 de octubre de 2017, organizada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de Cuba. Prosigue con el análisis de la *Politización de la investigación académica y demanda afrodescendiente* de la mano de Claudia Miranda que demuestra como tesis fundamental la *recomposición epistémica en red* y sus contribuciones a la investigación militante en la lucha contra el racismo. Como colofón Jesús Chucho García analiza la temática “Afroepistemología y pedagogía cimarrona”, las define, revela sus fuentes y plantea el desafío educacional en materias de políticas públicas.

La segunda parte destinada a la afroepistemología articula enfoques en torno a temas históricos con el análisis de prácticas identitarias en una perspectiva generacional. Comprende los artículos “Poética (erótica) de la relación y Ubuntu. Sudáfrica y el Caribe: nuevas lecturas de la idea de ‘raza’”, en el que Karina Bidaseca recrea la figura de Mandela con un enfoque feminista descolonial. Posteriormente, Zuleica Romay, introduce las “Lecturas cubanas de Isabelo Zenón Cruz. Avatares de la racialidad en Cuba y Puerto Rico”, reafirma cómo “Narciso descubre su trasero” es hija de un cuarto de siglo de rebeldías caribeñas. A continuación, Pilar Pérez Fuentes, en “Cuerpo a cuerpo: género, raza y nación en Cuba, 1878-1898”, demuestra la tesis de que “el cuerpo negro aparece como una frontera que marca los límites de la inclusión”. Mientras, Esteban Morales coloca a debate el tema del Partido independiente de color deconstruyendo lo que define como “la trampa de la fraternidad racial”.

Cierra el capítulo el trabajo de las investigadoras Adriana Arroyo Ortega, Natalia Astrid Ramírez Hernández e Hirma Ester Sánchez Correa, quienes analizan los “Retos y continuidades de jóvenes afrocolombianos desde sus prácticas identitarias: Poéticas de la descolonización”. Uno de estos jóvenes, desde su lugar de enunciación, nos alerta que “los afros estamos cambiando esa historia mal contada”.

En clave de feminismo negro, la tercera parte de este libro rinde homenaje a Marielle Franco, afrofeminista brasileña, concejala y militante de los derechos humanos. Ella misma refleja la interseccionalidad de nuestras luchas y el papel relevante de las mujeres negras ante los retos del Decenio; por supuesto más allá de él, Marielle nos dice que “lo nuevo siempre viene”. Mientras que Pablo Gentili, desde CLACSO, proyecta la figura de Marielle de cara al futuro de Brasil. En el dilema de esperanza o barbarie, nos muestra que ella es “un puente que, finalmente, conectó el activismo y la investigación, [...] Puente de esperanza contra la barbarie instalada en Brasil”.

Completan este capítulo dos artículos que profundizan en el feminismo negro, afianzados en la articulación activismos y academias.

En tal, Glenda Joanna Wetherborn, presenta “¡Guaegra, afrodescendientes dicen presente!”, y quien suscribe dialoga con “Mujeres negras: resignificando la experiencia cubana”.

La cuarta parte nos ubica en el movimiento afrolatinoamericano y afrocaribeño en la diversidad de contextos, de cara a su actualidad y perspectivas. Abre el Capítulo Alejandro de La Fuente, examinando “El activismo y los estudios afrodescendientes”, enfocando interrogantes claves para el entendimiento del desarrollo de este tema y señala: “¿Por qué? ¿Qué cambió en estos veinticinco años? ¿Qué llevó a los estudiosos a investigar temas y problemas que antes eran irrelevantes? ¿Por qué grupos que antes eran invisibles o de escaso interés para la academia ahora no lo son? ¿Cómo explicar el vertiginoso crecimiento experimentado por el campo de estudios afrolatinoamericanos en los últimos años?”

El capítulo hace énfasis en que nos encontramos en una nueva etapa del movimiento afrodescendiente en la Región. Al respecto, Agustín Laó Montes en su artículo “Neoliberalismo racial y políticas afrolatinoamericanas de cara a la crisis global”, nos convence de que “Las reconfiguraciones de racismo son un componente central de las prácticas y políticas de dominación” en un nuevo contexto regional y global. Aporta el análisis comparado de las experiencias de Colombia, Ecuador y Venezuela.

Prosiguen artículos que emergen de realidades muy diversas Argentina, que constituye un ejemplo clásico de las políticas de blanqueamiento que llevaron a la invisibilización de la población negra y Colombia el país de mayor población afrodescendiente en la Región. En este contexto, Anny Ocoró Loango, transita en la valoración “Del Kirchnerismo al Macrismo: Afrodescendientes, política y Estado en la Argentina”. Ella concluye que, en realidad: “es un decenio enmarcado dentro de los límites que el neoliberalismo impone, es decir afirma derechos culturales, pero retrocede en derechos sociales y económicos”. Ese telón de fondo de las luchas afrodescendientes la situación actual de las poblaciones afrodescendiente en América Latina y el Caribe.

El capítulo culmina con el estudio de los “Discursos y representaciones racistas hacia la Región Pacífico y comunidades afrocolombianas”, presentado por Angela Yesenia Olaya Requene. Este trabajo deconstruye mitos acerca de la negritud, manifiesto en las tensiones de la paz en posconflicto y su impacto en las poblaciones afrodescendientes de la Colombia de hoy.

La quinta parte, pone a disposición de las y los lectores documentos estratégicos, que no atrevimos a consignar en calidad de anexos, pues hace parte esencial del discurso y finalidades de este libro. Ellos son: la Plataforma política de las lideresas de América Latina y el

caribe ante el decenio y el Perfil de la Articulación Regional Afrodescendiente de las Américas (2018).

Son documentos que reconstruyen y orientan la memoria como premisa de las prácticas de emancipación; documentos que, logran ir de hecho *Más allá del Decenio*.

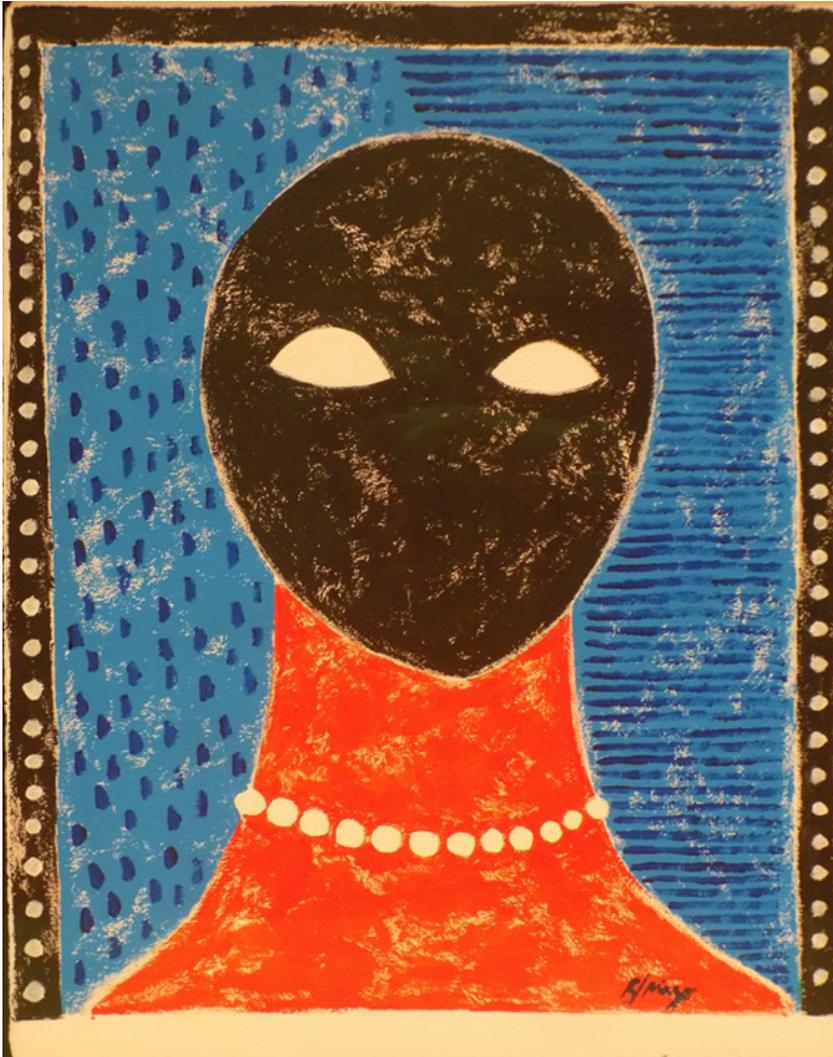
Rosa Campoalegre Septien



## **PRIMERA PARTE**

### **NUESTRO VIAJE EN CIMARRONAJE**





"Autorretrato" (2000). Mixta sobre yute.  
Obra realizada por el multipremiado artista afrocubano  
Juan Roberto Diago Durruthy.



# EDUCAR EN RESISTENCIAS Y CONTRAHEGEMONÍAS MÁS ALLÁ DEL DECENIO

Rosa Campoalegre Septien\*

*Una escuela tan negra como somos.<sup>1</sup>*

## **PRELIMINARES DE UN DEBATE**

Desde la Red de Posgrados del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), el Grupo de trabajo Afrodescendencias y Propuestas Contrahegemónicas y el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, se realizó un proceso inédito: la creación de la Primera Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del Decenio de los pueblos afrodescendientes”.

El objetivo de este artículo es recuperar y narrar en síntesis tal experiencia, a través de la voz de una mujer negra, que asumió el desafío de soñarla y coordinarla desde la mítica Cuba. Una Cuba que a su vez vive un complejo contexto de cambios que impacta la problemática racial en el país. Esta narrativa recorre un camino que marca los antecedentes, particularidades y resultados de la referida escuela, hasta llegar a sus futuros compartidos. Se narra una escuela tan negra como somos. El problema era cómo lograrla, sin ser excluyentes y al unísono trasgrediendo ciertas normas históricamente constituidas.

---

\* Dra. en Sociología. Afrocubana. Profesora e investigadora titular. Afrocubana y afrofeminista. Coordinadora de la Escuela Internacional de Posgrado CLACSO “Más allá del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes”. Coordinadora del Grupo de trabajo CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Premio Academia de Ciencias de Cuba.

1 Palabras de la autora en este texto.

La opción fue reinventarnos en el cimarronaje y en clave de feminismo negro, a *sabiendas de que no basta un decenio*, ante una historia que nace del genocidio de los seres humanos, del colonialismo que etiquetó a seres humanos como “negrxs”<sup>2</sup> y del epistemicidio<sup>3</sup> de su pensamiento.

## DE CARA A LOS DESAFÍOS DEL DECENIO

Los desafíos del Decenio tienden a ser manipulados mediante estrategias de la colonialidad del poder, el saber y el género, que complejizan el panorama latente. Las realidades y perspectivas de América Latina y el Caribe confirman esta tendencia. Al respecto, el Grupo de Trabajo “Afrodescendencias y Propuestas Contrahegemónicas del Consejo Latinoamericano enfatiza que:

Esta perspectiva crítica es esencial para entender el Decenio Internacional, al abrir nuevas interrogantes y retos. El Decenio se orienta al reconocimiento, la justicia y el desarrollo, pero sin rebasar las bases socioeconómicas y los fundamentos ideológicos del sistema de dominación. Actualmente, tras sus diversas manifestaciones y variantes ideopolíticas, la naturalización de las “razas”, sin abandonar prácticas tradicionales de opresión, transita sutilmente de la legitimación de derechos en el discurso político promovido por los centros de poder, mediante la incorporación de nuevas acciones compensatorias de impacto desmovilizador en función de frenar el fortalecimiento de la lucha contra el racismo en los movimientos sociales. (2016: 2)

La invisibilidad del pensamiento negro de todos los tiempos, sigue siendo un asunto a solucionar en la lucha contra el racismo. Ello obstaculiza el auto (re)conocerse y a las fuerzas aliadas. La recuperación de las historias de las negritudes, desde sí mismas, es premisa para convertir sus narrativas “subalternas”<sup>4</sup> y transformarlas en insurgentes, en generativas de descolonización. En ello desempeña un papel de primer orden qué, cómo, quiénes y para qué se educa.

Sobre tales presupuestos, emerge la Primera Escuela Internacional de Posgrado CLACSO “Más allá del Decenio de los pueblos afrodescendientes” (en adelante, Escuela).<sup>5</sup> Bajo el término de la primera no solo se acotaba la intención de continuar esta senda, sino la novedad del proceso en el sentido académico, epistemológico y político.

---

2 La “x” implica diversidad de los seres humanos y será utilizada en este sentido durante el texto.

3 La autora se adscribe a este término en la acepción de Boaventura de Sousa Santos (2009).

4 En realidad, son subalternizadas como mecanismo de dominación.

5 Véase convocatoria de esta Escuela.

En el plano académico por primera vez se coloca el tema en la modalidad de Escuela, con lo cual se crea un espacio especializado de formación en este campo. Paralelamente, se visibiliza y legitima la afroepistemología en calidad de contribución sustancial al pensamiento crítico de todos los tiempos, lo que se concreta en el programa de actividades diseñado y en el amplio debate logrado. En la perspectiva política, representa una propuesta contrahegemónica en aras de la reafirmación de sujetos de lucha en clave racial con enfoque de interseccionalidad.

Resultó relevante el hecho de que esta Escuela se realizará en una Cuba que vive un complejo contexto de cambios, conceptualizado como la “actualización” del modelo económico y social. Cambios que impactan desfavorablemente la problemática racial en el país y en un momento de reconfiguración del racismo (Laó Montes, 2018) con un retorno de estrategias de supremacía blanca a escala global, y en las Américas en particular.

Esta narrativa recorre un camino que marca los antecedentes, particularidades y resultados de la referida Escuela, hasta llegar a sus futuros compartidos. La metodología empleada es predominantemente cualitativa y se asienta en la etnografía crítica,<sup>6</sup> decolonial. Es un enfoque etnoeducativo<sup>7</sup> desde la perspectiva del feminismo negro. El feminismo definido como teoría crítica, campo de acción, más bien de batalla al ser un proyecto político y lugar de enunciación de la autora. El artículo privilegia el empleo de la narrativa generativa de aprensión de las realidades vividas en la Escuela.

### **PENSANDO EN LOS ANTECEDENTES: ¿NO HAY FEMINISMO NEGRO?**

El sistema moderno colonial de género revela los nexos entre género y “raza”, como múltiples opresiones, que reproducen a escala global, un racismo estructural de larga data, capaz de atravesar las políticas públicas fijando las huellas de la esclavitud como procesos de subalternización racializada, naturalizada y sostenida, no solo de determinados grupos, sino de las estructuras sociales.

En este contexto, se profundizan los feminismos latinoamericanos y caribeños, de los que hace parte el feminismo negro en la región, que sin renunciar a su herencia africana y al legado afroamericano, proyecta otras visiones del tema. Valdría cuestionar cómo los procesos educacionales actúan ante este fenómeno.

---

6 Se conoce también como etnografía activista dada su proyección social o investigación militante.

7 Al respecto, la autora se adscribe al criterio de la Red de Etno-educadoras negras, coordinada por la Dra. Claudia Miranda, perteneciente a la Universidad Estatal de Río de Janeiro (UNIRIO).

La Escuela surge del silencio y su ruptura que marca la necesidad de recuperar el pensamiento negro y compartir sus contribuciones con la sociedad. En el año 2015, cuando asistíamos al Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (LASA), durante el debate de un interesante panel se suscitó este hecho: una multipremiada escritora cubana interpelaba, con la autoridad que da el reconocimiento académico, a una de las ponentes, que era una joven negra, también cubana. Su tesis era la tradicional visión del feminismo blanco: No hay feminismo negro en Cuba, pues todas somos cubanas.

El propósito de ir más allá del Decenio (Campoalegre, 2017), definiría el nombre de la Escuela. El Grupo y la complicidad de colegas y de instituciones colaboradoras darían cuerpo al proyecto de la Primera Escuela Internacional de Posgrado CLACSO, Más allá del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes.

La Escuela también, nace de la solidaridad proveniente de Latinoamérica, el Caribe, África, Estados Unidos y España, que agrupó a lxs, estudiantes, docentes, organizadorxs, patrocinadorxs y colaboradorxs de este proyecto. Entre las instituciones, organizaciones y fundaciones colaboradoras se destacan las siguientes:

- Universidad de La Habana, Cuba;
- Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas. Universidad de Harvard. Estados Unidos;
- Universidad Nacional de San Martín, Argentina;
- Universidad de Buenos Aires, Argentina;
- Universidad de Caldas, Colombia;
- Universidad Javeriana, Colombia;
- Universidad de Oviedo, España;
- Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil;
- Centro de Estudios sobre Juventud, Cuba;
- Centro Nacional de Educación Sexual, Cuba;
- Unión de Escritores y artistas de Cuba;
- Facultad de las Artes, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Yaoundé, Camerún;
- Universidad de Massachusetts en Amherst, Estados Unidos;
- Asociación de Estudios Americanos del Principado de Asturias, España;

- Centro Internacional de Formación y Desarrollo, Colombia (CINDES), Programa Sur-Sur, CLACSO;
- Grupo de Trabajo Familia, género y sexualidades, CLACSO;
- Cámara de Comercio de Cuba;
- La Casa del África, Cuba;
- Unión de Juristas de Cuba.

El surgimiento de la Escuela refleja la diversidad de polémicas en torno a lo “negro y lo afrodescendiente”. Al respecto, se asume afrodescendencias en plural, en su diversidad, mediante dos vertientes como:

- Componente socioestructural altamente diferenciado en lo interno, conformado por el impacto de la diáspora africana y su transformación en los distintos países.
- Movimiento social contrahegemónico, que debe insertarse como uno de los actores estratégicos del desarrollo sostenible.

Esta sería una escuela tan negra como somos. Una negritud que traspasa el color de la piel y se adentra en la socialización política. El problema era cómo lograrlo, sin ser excluyentes y al unísono trasgrediendo ciertas normas históricamente constituidas.

### **UNA ESCUELA TAN NEGRA COMO SOMOS**

El desafío es que esta Escuela no se limitara a ser un tema de colores, sino de enfoques, estrategias y prácticas de lucha contra el racismo; pero que al unísono promoviera la presencia negra en una dimensión de género, generacional y territorial. De hecho, tampoco podía dejar de ser tan negra como nosotrxs, esa negritud caló el programa y los agentes principales: docentes y estudiantes.

Confieso que ese desafío en una sociedad como la cubana, suscitó no solo mis miedos y los de otrxs, acerca de lo que es políticamente correcto y pertinente desde el punto de vista social. Sin embargo, lo decisivo es que permitió estructurar diferentes respuestas ante viejos problemas.

Los objetivos de esta Escuela fueron la guía para la resolución del dilema planteado y se plasmaron en su convocatoria (CLACSO, 2017) del modo siguiente:

- Brindar una propuesta de formación de posgrado de alta calidad educativa y pertinencia social en el campo de los estudios

sobre afrodescendencias en perspectivas decoloniales, feministas y comparadas desde el sur.

- Propiciar la articulación entre las academias y el movimiento afrodescendiente, frente a la colonialidad del poder/saber/género.
- Producir colectivamente, sobre la base del intercambio y la reflexión crítica y propositiva, un conocimiento situado en los avances, tensiones y futuros del pensamiento y el movimiento afrodescendiente en los Sures.
- Promover la construcción y evaluación de propuestas contrahegemónicas en materia de políticas públicas que impacten en las relaciones raciales, asumiendo una posición ética y comprometida con la construcción de condiciones de equidad y justicia social.

Es en esencia una Escuela de carácter internacional que brinda formación intensiva de posgrado en perspectivas decoloniales, feministas y comparadas, con un conocimiento situado desde la diversidad de *Sures* y resistencias. Forma parte de la Red de posgrados de CLACSO, y está destinada a activistas y referentes de organizaciones afrodescendientes, estudiantes de programas de maestría y doctorado, así como a profesionales responsables en la formulación e implementación y evaluación de políticas públicas.

De modo, que junto a importantes instituciones académicas emerge la acción política militante manifiesta en las y de coordinación en organizaciones afro descendientes como la Articulación Regional Afrodescendiente (ARAC), la Agrupación Xangó en Argentina, la Red de etnoeducadoras de Brasil, la Red barrial. afrodescendiente de La Habana y organizaciones afros en la República Dominicana y la Red de mujeres negras de América Latina y el Caribe.

El símbolo de esta Escuela es la bella y desafiante imagen de Carlota, mujer negra, esclavizada devenida en comandanta de las sublevaciones de esclavos que hicieron temblar al Ejército colonial español en la provincia de Matanzas en Cuba. Ello afirmaba el peso del feminismo negro en este proyecto, que contó una mayoría de mujeres negras en las funciones de Comité académico, Comité organizador, docentes y estudiantes.

Un elemento esencial lo constituyó la deconstrucción del criterio de cuotas imperantes en los procesos de formación de CLACSO, al incluir definitivamente el elemento racial y de género en correspondencia con el creciente papel de las mujeres negras en el movimiento afrodescendiente. Tales criterios funcionaron en diálogo con el de género,

generacional, geográfico y de procedencia institucional, creando una dinámica diferente de acceso. En consecuencia, el criterio de cuotas empleado intersecta género, color, “raza” y territorios, lo que constituye un proceso que marca pautas en materia de formación.

De esta forma, se convocó a la selección de 40 estudiantes, según las pautas detalladas a continuación:

- 10 estudiantes de maestría y doctorado relacionados con la temática de la escuela.
- 14 referentes o activistas de organizaciones afrodescendientes; de ellos, habrá un cupo de no menos de 7 mujeres que desempeñen tareas de coordinación en organizaciones afrodescendientes.
- 10 responsables de políticas públicas vinculados a la temática de la Escuela.
- 6 jóvenes afros, menores de 35 años, pertenecientes a Centros de CLACSO, con un cupo de no menos de 3 mujeres.

Sin embargo, a contrapelo del apoyo brindado. No fue fácil hacer realidad esta escuela, fue preciso vencer obstáculos significativos. La Escuela fue acompañada de las limitaciones de financiamiento y de los mitos y prejuicios raciales que descalificaban la necesidad y pertinencia del proyecto, así como determinados desencuentros entre el movimiento negro y las academias sobre el tema. No faltaron las miradas patriarcales ante el liderazgo femenino, y en particular de una mujer negra.

Para otrxs, se trataba solamente de seguir un algo que estaba de “moda”: lo afrodescendiente. Actualmente tiende a esgrimirse como recurrente este argumento descalificador a las acciones del movimiento y el pensamiento negros. Estos obstáculos confirmaban la necesidad de seguir avanzando hacia la realización de esta Escuela, cuyos resultados deconstruyen tales posiciones demostrando que: “el racismo en las relaciones sociales cotidianas no es, pues, la única manifestación de la colonialidad del poder, pero es sin dudas, la más perceptible y omnipresente. Por eso mismo, no ha dejado de ser el principal campo de conflicto” (Quijano, 2017: 2).

Lo cierto es que hoy no es posible declararse en una posición contrahegemónica, sin legitimar la lucha antirracista. Asimismo, si de generar conocimiento se trata, nada mejor que adentrarse en un campo invisibilizado como el pensamiento negro, para obtener nuevos enfoques y respuestas alternativas.

Paralelamente, la Escuela se realizaba en un momento muy peculiar del campo político afrodescendiente,<sup>8</sup> donde se aprecia que:

El mapa político del tema en la Región es, también, altamente diferenciado. Mientras que determinados países muestran avances con una plataforma de inclusión social, otros exhiben marcados retrocesos, en el contexto del proyecto de recolonización de América Latina y el Caribe, siendo típico el desmontaje de las supuestas políticas de “democracia racial”. La actualidad de Brasil ejemplifica este comportamiento. No puede haber democracia racial, sin transformar radicalmente las relaciones de poder. Lo decisivo es que en todos hay agendas sociales en mora, con asuntos básicos no resueltos en la invisibilizados o distorsionados bajo el prisma del “multi e interculturalismo”. (Campoalegre, 2017: 33)

Así contra todo pronóstico, la primera Escuela Internacional de Posgrado Más allá del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes, tuvo lugar en La Habana del 10 al 13 de octubre de 2017 en el contexto del 50° Aniversario de CLACSO.

La mítica Cuba muestra un escenario atípico del tema racial. Si bien en Cuba, la cuestión “racial”, se distingue de la situación mundial y regional. Estudios regionales comparados<sup>9</sup> acerca de las desigualdades sociales confirman que no se trata de un racismo estructural, pero que no es un asunto erradicado. Las transformaciones del problema después del triunfo de la Revolución (1959), transitan desde su más alta prioridad en las políticas públicas, posterior asunción como problema resuelto hasta su reanimación actual.

La discriminación “racial” abandona el espacio privado, se hace más visible en esferas claves de la sociedad como la laboral y en el acceso a servicios privados. En julio del 2017, se produce la primera denuncia por discriminación racial conocida públicamente en el país, formulada por una joven negra y se inicia un proceso penal sustentado en la violación del derecho a la igualdad. Ello ha reforzado la reinserción del tema en el discurso político y debate público. Ha dejado de ser un tema tabú, aunque aún sin un replanteamiento teórico y práctico de fondo diferente.

De este modo, el contexto cubano deviene en escenario ideal de la Escuela, acrecentado por la proverbial hospitalidad popular y el renovado interés de Cuba en el plano internacional al calor de las transformaciones que desarrolla en su modelo económico y social.

---

8 Agustín Laó Montes distingue entre los conceptos de movimiento social y campo político afrodescendiente, entendido este último como los escenarios y espacios políticos nacionales y transnacionales y translocales de las esferas públicas negras (2017: 139-40).

9 Entre ellos es relevante el estudio *Legacies of race: identities, attitudes and politics in Brazil*, realizado por Stanley R. Bailey.

El programa académico se estructuró a partir de tres ejes. El primero de ellos es dedicado a las Afroepistemologías aporta el encuadre epistémico de la Escuela. Deconstruye e instala el debate acerca de porqué el reto es ir más allá del decenio afrodescendiente.

El segundo está centrado en ennegrecer los feminismos, por lo que se adentra en el feminismo negro, las narrativas y la lucha de los cuerpos racializados ante la colonialidad del poder/saber/género. Establece diálogos desde la interseccionalidad rompiendo opresiones múltiples. Tiene como propósito proporcionar herramientas para descubrir voces, silencios y resistencias desde las afrodescendencias.

El tercer eje analiza las políticas públicas y la cultura con debates y propuestas, coloca a debate los mitos y resistencias de la controversial y estratégica relación entre política pública, cultura y racialización, así como las estrategias de investigación.

Atendiendo a estos ejes fueron analizados los temas de “Mirando a Cuba. ¿Afrodescendencias?, genealogías, epistemologías y futuros, desigualdades sociales y problemática racial”, “Mitos de la democracia racial en América Latina y el Caribe”, “Los feminismos negros, la violencia de género”, “Entre la razón de Caliban y la razón Cimarrona de Exu-Eleggua” y el Carimbo como símbolo de las opresiones”.

A su vez, fue notable la presencia de invitados especiales nacionales e internacionales que a lo largo de sus vidas han estudiado y articulado el tema en sus quehaceres tanto profesionales como políticos, destacando sus valiosos aportes en el orden epistémico como propositivo.

La experiencia aplicó la utilización de técnicas de diferentes metodologías educativas emancipatorias. La estructura organizativa abarcó, en lo fundamental, paneles internacionales especializados y talleres, y en menor medida se emplearon las conferencias. Además, fueron desarrolladas sesiones de trabajo grupal en ambientes de barrios y proyectos denominadas “afrobarriando” y sesiones de sistematización devolución de aprendizajes, evaluación y propuestas que se realizaron cada día al finalizar la sesión vespertina; recibiendo la denominación de cimarronajes grupales.

Afrobarriando define el carácter itinerante de la Escuela, en evocación a la diáspora, lo que permitió interactuar con espacios socioculturales de La Habana, transformándolos en multiespacios de sentidos y convergencias académico, político, educativo y estético. Particular interés revistió el espacio Afrobarriando: Raíces, en el proyecto comunitario: *Callejón de Hamel*, ubicado en la barriada de Cayo Hueso, Centro Habana. Este es un sitio de memoria y resistencias desde la cultura afro proyecta novedosas estrategias de lucha contra el racismo, de la mano de Salvador González —artista plástico cubano—, de

su obra y de un sonado tambor. Allí también fue presentado el libro *Más allá del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes*,<sup>10</sup> texto que constituye la segunda obra de la colección “Pensamientos silenciados”, que auspicia CLACSO.

Culmina las actividades de la Escuela el Primer Taller Internacional Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas. Academias y movimiento afrolatinoamericano y caribeño, en el que participaron en calidad de ponentes miembros del Grupo de trabajo CLACSO, estudiantes de la Escuela Internacional, activistas afrocubanos y referentes de políticas públicas. Resultó relevante la participación de estudiantes de esta Escuela. como ponentes para un 50% del total de ponencias. Se constituyeron 3 comisiones, cada una de ellas coordinadas por una tríada compuesta por miembros del GT, activistas y estudiantes. Estas comisiones fueron las siguientes: Comisión 1: Tocando el tambor epistémico; Comisión 2: Políticas públicas; y Comisión 3: Narrativas cimarronas.

Una actividad muy especial, a modo de cierre del taller, lo constituyó la sesión “Dialogando con el Che”, a cargo del Comandante del Ejército Rebelde Víctor Dreke, de la Asociación de Amistad Cuba África, quien fue el segundo de la guerrilla del Che en el Congo, y Alberto Granados, director del museo Casa de África e hijo del entrañable amigo del guerrillero heroico.

### **ESCUELA PUERTAS ADENTRO. LO MEJOR DE LA ESCUELA: SUS ESTUDIANTES**

A solo un mes de hacer pública la convocatoria de la Escuela, respondieron a ella 118 estudiantes, de los cuales fueron seleccionados 40 tras un riguroso proceso sujeto a la evaluación de un jurado internacional.

No obstante, solo 34 asistieron a la Escuela, provenientes de 15 países, a los/as que se añadieron 10 estudiantes invitados/as, residentes en Cuba.

Las ausencias responden, principalmente, a la falta de financiamiento, aspecto que señala un desafío para futuras ediciones. Esta situación incidió en el hecho de que Perú no tuvo estudiantes en la Escuela, a pesar de tener dos seleccionados (Anexo 1).

Destaca la participación femenina 24 (54,5%), en correspondencia con el incremento del papel de las mujeres en el movimiento afrodescendiente, y en particular de las mujeres negras. Resulta

---

10 Coordinado por las Dras. Rosa Campoalegre y Karina Bidaseca, el libro reúne textos de destacados intelectuales de la Región. Es resultado de la articulación de diversas instituciones como CLACSO, CIPS y las universidades de Harvard, Massachusetts, UNIRIO, NORFOLK, Oviedo, Cartagenas y Toronto.

significativo el peso de países como Colombia y Brasil, mientras que la presencia cubana se explica por su condición de sede.

Al interior del Grupo de estudiantes, pueden diferenciarse diversas categorías tales como: estudiantes de maestrías y doctorados (15), activistas afrodescendientes con énfasis en quienes realizan labores de coordinación y referentes de políticas públicas (19), de las cuales el 60% eran mujeres negras. Ello avala la alta pertinencia social de esta Escuela. Entre los/as estudiantes invitados/as de Cuba, es aún mayor el peso de las mujeres activistas (7).

La calidad de este grupo se puso de manifiesto en los debates, propuestos como parte del programa docente, y especialmente en su organización y actividad en red una vez culminada la Escuela, generado propuestas, visibilizando el pensamiento negro y las luchas del movimiento afrodescendiente. Con el trabajo coordinado de estudiantes y docentes, funciona en Facebook una página destinada a la Escuela afrodescendiente. Asimismo, se conformó un colectivo docente de carácter internacional integrado por 20 profesionales, con el predominio de doctores/as en determinadas disciplinas científicas 16 (80%) de reconocido prestigio en el campo de los estudios afrodescendientes. Ellos/as desarrollan su labor docente e investigativa en instituciones académicas de América Latina y el Caribe, Estados Unidos y España. También, contamos con la valiosa contribución docente de personalidades que son referentes de políticas públicas y en el área de la investigación.

Destaca la versatilidad del equipo, en tanto determinados académicos/as son simultáneamente activistas en la lucha anti-racial.<sup>11</sup> También, acompañó a la Escuela un nutrido grupo de activistas afrodescendientes cubanos en calidad de invitados/as, que contribuyeron al debate.

### **APRENDIZAJES: MÁS QUE CULMINAR, SE REABRE EL DIÁLOGO**

La Escuela surge de la diáspora africana, de la justicia epistémica como rescate de los pensamientos negros invisibilizados y del feminismo negro decolonial. Pero, más que de cada factor por separado, es resultado de la confluencia de estos. Traspasó las fronteras académicas para devenir además en un evento cultural de impacto sociopolítico y del movimiento afrodescendiente.

El principal aprendizaje de esta potente experiencia de Posgrado Internacional es su sentido militante y humano. Es la emoción continua y el imperativo de no detenerse, la necesidad de continuar avanzando. Habrá entonces, una II Escuela en Cuba en julio de este año.

---

11 Dr. Agustín Laó Montes, Dr. Alejandro de La Fuente, Dra. Rosa Campoalegre, Dr. Esteban Morales Dra. Claudia Miranda y Dr. Ismael Sarmientos.

Es que la Escuela no quedó ni quedará en aquellos espacios donde fue desarrollada, sino que emerge en las redes sociales y en diversas acciones que hacen cotidianamente sus estudiantes y docentes, constituidos en red de lucha anti-racial. Con ella emerge mi replanteamiento como etnoeducadora negra en la de/construcción de miedos, mitos, y sueños con el fortalecimiento de las prioridades, para asumirme más aún en calidad de afrocubana y feminista.

Deviene en aprendizaje esencial la mirada más aguda y desafiante, atemperada a estos nuevos tiempos, basada en la alerta de Audre Lorde, acerca de la imposibilidad de destruir la casa del amo, con las herramientas del amo (2003). Hay que construir nuevas herramientas. Lo decisivo es vivenciar activamente de forma reflexiva este cimarronaje articulando academias y movimiento afrodescendiente para romper el silencio y crear nuevos futuros compartidos en una Escuela tan negra como somos, tejiendo desafíos ante el racismo, a manos múltiples y a manos llenas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bailey, S. R. 2009 *Legacies of race: identities, attitudes and politics in Brazil* (Estados Unidos: Stanford University).
- bell hooks 2004 *Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Campoalegre, R. 2017 “Más allá del decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes” en Campoalegre, R.; Bidaseca, K. (coords.) *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (Buenos Aires: CLACSO).
- Campoalegre R.; Chávez Negrín, S. M. *et al.* 2016 *Estudio sobre familias en situación de vulnerabilidad social en los barrios habaneros el Fanguito, la Corea, la Güinera y el Palenque* (La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas).
- Campos, A.; Campoalegre, R.; Valero, S.; Rodríguez, R. 2016 “Temas y problemas recurrentes en el simposio ‘Más allá de Santiago: el movimiento afrodescendiente y los estudios afrolatinoamericanos’” en <<http://radioafrobolivia.com/index.php/noticias/8-los-temas-y-problemas-recurrentes-del-movimiento-afrodescendiente-en-america-latina-y-el-caribe>>.
- Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Grupo de Trabajo Afrodescendencias y propuestas Contrahegemónicas 2016 “Grupos de Trabajo de CLACSO” en <[http://www.clacso.org.ar/clacso\\_grupos\\_de\\_trabajo/sistema\\_gt/convocatoria\\_nuevos\\_gt\\_2016/f\\_ngt\\_cuestionario\\_imprimir2.php?ficha=9015/13](http://www.clacso.org.ar/clacso_grupos_de_trabajo/sistema_gt/convocatoria_nuevos_gt_2016/f_ngt_cuestionario_imprimir2.php?ficha=9015/13)>.

- Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales 2017 “Convocatoria a la primera Escuela internacional de posgrado CLACSO Más allá del Decenio Internacional de los pueblos afrodescendientes” (Buenos Aires: CLACSO).
- Laó-Montes, A. 2017 “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina y el Caribe” en Campoalegre, R.; Bidaseca, K. (coordss) *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (Buenos Aires: CLACSO).
- Lorde, A. 2003 “Una letanía para sobrevivir. Las herramientas del amo nunca desmontarán la casa del amo” en *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. (Madrid: Horas y horas).
- Miranda, C. 2017 “Comunicación personal con la autora sobre la experiencia de la red de etnoeducadoras negras” (La Habana: CIPS) inédito.
- Quijano, A. 2017 “¡Qué tal raza!” en *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (Buenos Aires: CLACSO).
- Santos, B. de S. 2009 *Epistemologías del Sur* (Buenos Aires: CLACSO).



# ANEXO 1

**Tabla N° 1: Distribución de lxs participantes por país de residencia**

<b>N°</b>	<b>País</b>	<b>Total</b>	<b>Femenino</b>	<b>Masculino</b>
1	Colombia	7	6	1
2	Brasil	5	4	1
3	Uruguay	3	1	2
4	México	2	2	0
5	Costa Rica	2	1	1
6	República Dominicana	2	1	1
7	Argentina	3	2	1
8	Chile	2	2	0
9	Cuba	2	2	0
10	Venezuela	1	0	1
11	Ecuador	1	0	1
12	Guatemala	1	1	0
13	El Salvador	1	0	1
14	Nicaragua	1	1	0
15	Estados Unidos	1	1	0
16	Cuba (invitadx)	10	7	3
	<b>TOTAL</b>	<b>44</b>	<b>24</b>	<b>10</b>



# POLITIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN ACADÉMICA Y DEMANDA AFRODESCENDIENTE

Claudia Miranda

La defensa presentada aquí tiene que ver con el rol de la investigación hecha por las manos de intelectuales-activistas de países marcados por la presencia afrodescendiente, o sea: por la diáspora africana. Se pretende colaborar con las propuestas de trabajo presentadas por las/os estudiantes de esta escuela, y el énfasis está en la politización de la investigación sobre afrodescendencia y los temas que caminan juntos. Son ellos: desigualdades raciales, pensamiento decolonial, crítica feminista-negra y agendas contrahegemónicas. Al politizar nuestras propuestas de estudio, en el universo académico, otros caminos se imponen y van a exigir travesías en coautoría, van a promover análisis ancladas en la posición que ocupamos en estos espacios de disputa retórica y epistémica. Las demandas afrodescendientes son, entonces, el gran reto para un proyecto colectivo que genera articulaciones anti-coloniales, que reconoce sujetas/os desautorizadas/os por la racialización, que toma como desafío la problemática de las asimetrías en donde mujeres afrodescendientes, con las marcas<sup>1</sup> de África están en desventaja.

---

1 Prejuicio de marca es un concepto adoptado por el sociólogo brasileño Oracy Nogueira (1917-1996), a partir de estudios sobre conflictos étnico-raciales, condiciones de desigualdades sociales y económicas, que afectan a la población afrodescendiente en Brasil, por consecuencias del largo período de esclavización, impuesto por el colonialismo europeo. Conforme a Nogueira, cuando el prejuicio se ejerce

Entre los incontables procesos que se requieren en la lucha por los derechos y por la participación democrática en Latinoamérica y el Caribe, se destaca la conformación del Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), denominado “Afrodescendencia y propuestas contrahegemónicas”. Las categorías reunidas, en su denominación, sintetizan parte de las inclinaciones de estudiosas/os interesadas/os en una dinámica otra para generar conocimientos en la confrontación de ideas, en la pluridiversidad de experiencias y proposiciones.

Reflejan una propuesta que toma, como horizonte, las memorias del proceso vivido colectivamente y desde la preparación interna, en donde el objetivo central fue crear un espacio de investigación, formación y autoformación comprometido con la construcción en diálogo y con el desarrollo de nuevos ejes político-epistémicos. Todo hecho para generar alternativas a partir de una preocupación común: el cuadro situacional de las políticas públicas y la investigación social sobre afrodescendencia en la región.

Para impulsar una identidad de red de investigación, que tiene como fundamento la transformación del cuadro de desventajas de las poblaciones, anteriormente mencionadas, hemos tenido en cuenta nuestras impresiones, también locales —cada una/o en su país—, que han surgido en la primera reunión (2016), en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina), bajo la coordinación de Rosa Campoalegre Septien, intelectual y activista afrocubana. Hemos iniciado nuestra jornada como un proyecto para actuar en un conjunto representativo de líneas de intervención —en acuerdo con CLACSO—, en donde la afrodescendencia gana centralidad.

Un grupo formado por investigadoras/es de nueve países, y su mayoría con historia de inserción política y académica, además de orientar acciones en sintonía con ejes centrales como: alcanzar la reducción de las desigualdades e injusticias sociales, fomentar el combate al racismo y a la discriminación y garantizar y promover procesos de movilidad ciudadana.

Sobre el decenio afrodescendiente (2015-2024), Rosa Campoalegre Septien llama la atención al hecho de que “la respuesta inmediata es que el decenio es solo un punto de partida, no de llegada, pues plantea nuevos desafíos [...] Ir más allá del decenio implica desafíos en las políticas públicas para afrontar las estrategias de invisibilidad y distorsión del tema racial” (2017: 36-37).

---

con relación a la apariencia, rasgos físicos, gestos, color de la piel, grado de pigmentación, acento, se dice que es prejuicio de marca. Sobre el tema, consultar el libro *Prejuicio de Marca: las relaciones raciales en Itapetininga* (Nogueira, 1998).

A mi juicio y, por compartir de su visión, es imperativo ubicar el tema multifacético de esta agenda internacional, y eso significa enfrentarnos a distintos puntos claves de la colonialidad del poder. Para salir más allá, tomo el análisis, desarrollado por la autora, con el objetivo de explotar una cuestión central que tiene que ver con un tipo de insurgencia colectiva y afrocentrada en Latinoamérica, Caribe y África:

los avances de la Declaración del Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes, hace aflorar peligros históricos: el principal de ellos es contrarrestar la acción política de los movimientos afrodescendientes. De modo, que abrir nuevos espacios y ampliar el sistema de derechos tutelados, implica estar alertas a no solo a los mecanismos de dominación, sino a las estrategias de resistencia ante ellos. (Septien, 2017: 29)

Las diferentes experiencias que hemos tenido como sujetas/os de la diáspora africana pueden ser definidas como tecnologías fundamentales para orientar otras rutas colectivas y anti-coloniales. Justamente por eso, es imperativo hacer nuevas preguntas sobre los discursos políticos en donde las poblaciones negras son objeto de preocupación. El acúmulo afrodescendiente es un rasgo central porque aprendemos con antiguas interpretaciones hechas acerca de nosotras/os y por eso, la llamada de atención que hago es para impulsar, en red, una crítica que favorezca visibilidad para el pensamiento desarrollado desde la diáspora y desde África.

### **RECOMPOSICIONES EPISTÉMICAS Y EN RED**

Impulsar una propuesta de red de investigadoras/es significa enfrentar desafíos interculturales, enfrentar asimetrías de poder y disputar otros significados para conocimiento científico. Hace falta señalar aspectos de la síntesis de Aníbal Quijano (2000), cuando trabaja la invención de nuevas identidades en la aventura colonial europea.

Quijano es el responsable de la crítica formulada a partir de la “colonialidad del poder” y dibuja un cuadro en el que explota aspectos sobre el proceso iniciado con la constitución de América y del capitalismo colonial-moderno y eurocéntrico como un nuevo patrón de poder mundial. Se inventa, así, una clasificación social basada en la idea de raza, y el autor define dicho recurso como una construcción mental que expresa las diversas intenciones subalternantes de la dominación colonial. Con eso, su orientación exige un análisis de las nuevas identidades —indios, negros y mestizos— inauguradas bajo un discurso exigido por jerarquías inventadas: “en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, dichas identidades fueron asociadas, a las jerarquías [...]

correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía” (Quijano, 2000: 202).

Con su cuadro teórico, entramos en un proceso de reinscripción histórica y eso no se hace solo. Como colectivo, que asume propuestas contrahegemónicas, generamos disputas conceptuales y uno de los efectos positivos de esa conformación de trabajo, con las/os estudiantes —que pasan a componer las propuestas en red—, es poder examinar nuevos rasgos con lentes de diferentes espesores y, por ello, establecer conexiones incluyendo interlocutoras/es especialistas de áreas que están en un mismo paraguas —lo que favorece análisis plurales sobre estrategias de intervención político-social—.

Otros resultados emergen en consecuencia de encuentros pluri-dimensionales, y los puentes establecidos exigen presencia efectiva de grupos de estudiantes y activistas ubicadas/os en los países de la región. Mientras tanto, la dictadura colonial-patriarcal aparece como un eje en relieve justamente por ser uno de los aspectos centrales de la agenda impulsada por el proyecto de politización de la investigación científica.

### **CRÍTICA DECOLONIAL Y FEMINISTA**

En los seminarios dedicados al temario del que tratamos aquí, el esfuerzo en reconocer idiosincrasias de la colonialidad del poder ha favorecido otras inmersiones y todo eso toma como inspiración el proyecto anticolonialista de Frantz Omar Fanon (1925-1961). Como resultado de una conformación otra, es posible ubicar su legado en las formulaciones presentadas por intelectuales negras/os involucradas/os con la formación de grupos de expertas/os. Fanon presenta un refinamiento teórico-metodológico reconocido, hoy día, en las diferentes partes del globo y ha dejado propuestas específicas que han figurado como una convocatoria para sujetas/os afectadas/os por el proceso colonial europeo, para activistas que siguen peleando por cambios radicales, en dirección a sus tesis. Es urgente traer en ese movimiento por la politización de nuestros estudios, cuestiones sobre el lugar de enunciación intelectual que ocupamos además de enfrentarnos como racializadas/os que salen más allá —cuando van rumbo a la universidad— en búsqueda de alternativas de inserción.

Una opción, entonces, es recuperar algunos rasgos específicos de la producción reconocida, aquí, como insurgente, decolonial, feminista, con énfasis en un conjunto de subtemas de un mosaico que incluye revisión de la historia oficial, narrativas anti-coloniales y anti-patriarcales, concepciones de liberación, estrategias de insurgencia, crítica al racismo institucional y violencia epistémica. Son trabajos que llaman atención por la posición de sus autoras/es y reescrituras disonantes, estudios que expresan un contra discurso frente a los obstáculos

generados por los procesos de enajenación. Al mismo tiempo, son trabajos que presentan un conjunto de cuestiones poco explotado como objeto de investigación académica y se puede creer que esas formas de producción decolonial ya figuran con mayor tensionamiento en el campo de las Ciencias Sociales. Es necesario preguntar sobre esa teorización en las instituciones universitarias y tener en cuenta las condiciones de avances.

En el caso de Brasil, ubico un movimiento creciente y afirmativo que tiene como dinámica colectiva la formación a nivel de posgrado —al mismo tiempo en que se reinventan prácticas propias del racismo institucional—. Las herencias coloniales se fijaron y sirven de complemento a las formas más contemporáneas de sumisión, producen efectos devastadores para sociedades racializadas, además de imponer violencia simbólica, reeditada en las representaciones construidas de los otros inventados como tales. Por todo eso, las culturas no europeas son subvaloradas y la revolución pretendida es para impulsar nuevas rutas epistémicas.

Existencia subordinada e identidad castrada son problemáticas asumidas por Achille Mbembe (2018) en su visión sobre las diferencias en el mundo contemporáneo y la experiencia negra, y la investigación sobre el racismo señala algunos puntos con fuerte significación para el análisis subsiguiente que involucra pertenencia, reconocimiento de sí mismos y negación de la humanidad del otro. Con esa provocación de Mbembe, ubico, en la Universidad de Cabo Verde, en el año 2013, la tesis que defiende Iva Cabral: Los “hombres honrados blancos” de la isla de Santiago (fines del siglo XV, inicio del XVII) donde la historiadora realiza un importante mapeo de los grupos considerados de élite en la tierra y, enseguida, problematiza los vestigios de ese modo de garantizar supremacías y modelos de castas por medio de la adquisición de títulos de nobleza.

La investigación histórica realizada por la autora, carga con el peso de sus vínculos como experta africana y ese compromiso se desdobra en un esfuerzo puesto en relieve cuando nuestros objetivos son entender la politización de la investigación académica. La historiadora es integrante del grupo de trabajo del primer volumen de la Historia general de Cabo Verde, en la década de 1980 y, al leer los resultados de sus estudios, aprehendemos idiosincrasias de la ocupación del archipiélago: “había, en la isla de Santiago, negros libres y blancos pobres o recuperados [...] pero eran un pequeño segmento, pues no existía espacio social para estos europeos, considerando que los trabajos existentes eran casi en su totalidad realizados por esclavos” (Cabral, 2013: 15). Los datos sugieren reinscripciones históricas sobre el país, ya que los libros no incluyen todas estas características de la conformación social.

Trabaja con énfasis en puntos reveladores sobre el inicio de la isla, en donde todos los habitantes eran forasteros y la mayoría de la población compuesta por personas esclavizadas y, consecuentemente, excluidas de las ventajas económicas y de las ocupaciones de la administración, eran representadas como instrumentos de trabajo. La minoría blanca gozaba de ventajas como, por ejemplo, comerciar con la costa africana. Notoriamente, las inclinaciones de Cabral tienen que ver con un tipo de compromiso con una investigación histórica anclada a su condición de intelectual heredera de una conciencia política desafiada por tales insuficiencias en la historia oficial de Cabo Verde. En su tesis, queda evidente la preocupación por esas incongruencias sobre la poca referencia existente a la llamada “segunda élite” caboverdiana, un extracto que nació, creció y está compuesto por las/os hijas/os de las/os esclavizadas/os.

Se trata de un rasgo colonial importante por negar la forma de existencia de segmentos subalternados en aquella experiencia insurgente y performática frente a una estructura jerárquica.

La crítica de la “colonialidad del poder” propone adentrarse en la experiencia de conocimientos desautorizados por la empresa colonial y en el análisis de los efectos nocivos del proceso de subalternización epistémica de culturas denominadas “no europeas”. Estoy de acuerdo con Rita Laura Segato (2013) cuando señala que la interpretación del autor representa un quiebre en las Ciencias Sociales y promueve inspiración para la construcción de lenguajes críticos, además de influenciar metas políticas y orientar diversos frentes de lucha. Son ricos los trazos de la composición realizada por Quijano y, por eso, destacaría el siguiente fragmento sobre la cuestión más amplia mencionada por Sueli Carneiro (2003) con respecto a la doble infravaloración, que es reflejo del rebajamiento que el racismo imprime en la historia de mujeres convertidas en “cuerpos”, en negras, en esclavas, en subhumanas:

Desde el siglo XVIII, en la América hispánica, muchos de los mestizos de españoles y mujeres indias, ya un estrato social extendido e importante en la sociedad colonial, comenzaron a participar en los mismos oficios y actividades que ejercían los ibéricos que no eran nobles. En menor medida, y sobre todo en actividades de servicio o que requerían de talentos o habilidades especiales (música, por ejemplo), también los más “blancos” entre los mestizos de mujeres negras e ibéricos (españoles o portugueses) participaron, pero tardaron en legitimar sus nuevos roles, ya que sus madres eran esclavas. La distribución racista del trabajo dentro del capitalismo colonial moderno se mantuvo a lo largo de todo el período colonial (Quijano, 2000: 205).

Cuando tratamos el tema de las poblaciones racializadas, es conveniente indicar algunos rasgos reveladores de las jerarquías inventadas en los procesos de dominación. La diferencia entre los mestizajes — españoles con indias, de un lado, y españoles con africanas, del otro— revela distinciones en las representaciones construidas sobre mujeres africanas y en los resultados del vínculo del segundo grupo descrito. Aníbal Quijano añadió que “en el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante —los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)— fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global”.

En el siglo XXI vale aun lo que plantea Sueli Carneiro: “el racismo también enaltece a los géneros por medio de privilegios que advienen de la explotación y exclusión de los géneros subalternos. Establece, para los géneros hegemónicos, estándares que serían inalcanzables en una competición igualitaria” (2003: 119). Con el ejemplo de Quijano, tiene sentido que consideremos el tema de las asimetrías de poder entre las mujeres racializadas, y por lo tanto, que indiquemos algunos hallazgos de las tecnologías adoptadas para la transgresión hecha a lo largo de la historia reciente de las/os negras/os, donde la superación de esas marcas sigue como gran utopía movilizadora.

En la aventura colonial, los cuerpos anatómicos definidos como “mujeres” son violentados de modo específico. Cuerpos racializados y que guardan la marca de la ascendencia africana son desautorizados de manera específica, conforme la descripción hecha por Quijano líneas arriba. Las africanas, así como sus hijas, recibieron la infravaloración explicada por Sueli Carneiro (2003), y su linaje, si así lo podemos considerar, no disfruta del mismo estatus de los otros grupos, siendo ese un efecto importante del dispositivo de la blancura<sup>2</sup> adoptado como posibilidad de distinción social. En otros términos, las/os mestizas/os con las marcas físicas de África, son rebajadas/os y tienen desventajas cuando comparadas/os a los otros grupos de mestizas/os que no están “marcados”.

Las poblaciones que salen de África han sufrido procesos de deshumanización absoluto. Las/os negras/os, pertenecientes a colectivos y asociaciones que luchan por la disminución de las desigualdades raciales, viven en más de un mundo, reinventan su pertenencia y recrean sus vínculos ancestrales. Más allá de las consecuencias psíquicas que

---

2 En *La Hibris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (Castro-Gómez, 2010) el concepto aparece en un cuadro interpretativo que favorece un orgullo en las estrategias de cambio social y de estatus para clases de personas no blancas, en la historia de conformación de la sociedad colombiana.

han enfrentado, quisiera apuntar alternativas de resistencia y politización como sociedad insurgente. Algunos trabajos han sido importantes por explotar matices de procesos afrodescendientes y, en el Brasil de la década de 1980, Rita Laura Segato desarrolló un estudio sobre cómo:

en los cultos Xangô de la tradición Nagô, uno de los motivos recurrentes en las representaciones y en la organización social de sus miembros es el esfuerzo sistemático por liberar las categorías de parentesco, de personalidad, de género y sexualidad de las determinaciones biológicas y biogénicas que se encuentran impregnados en la ideología dominante de la sociedad brasileña, así como remover la institución del matrimonio de la posición principal que ocupa en la estructura social, de acuerdo con esa ideología. (1984: 11)

En líneas más generales, las/os afrodescendientes son hijas/os de africanas/os desterradas/os que cargan sus expresiones culturales estén donde estén. Reinventan modos de autorrepresentarse, y en ese trabajo de Segato, llamó la atención el hecho de que “con su relativización de lo biológico y su peculiar tratamiento de la identidad de género, los miembros del Xangô postulan la independencia de la esfera de la sexualidad, dejando traslucir la premisa implícita en la fluidez y libertad del deseo humano” (1984: 51). En la etnografía, se entiende como “el santo de uno es independiente, no solo de su sexo anatómico, sino también de la forma preferencial en que expresa su sexualidad”. No existe una preferencia generalizada por santos “femeninos” o “masculinos”, ya que cada santo presenta virtudes y defectos, y exhiben un tipo de talento específico que les permite ejercer un estilo propio de liderazgo.

Los resultados del trabajo identifican problemas que han surgido con la salida de estos subgrupos de sus regiones de origen. Por otra parte, indican sus alternativas para la recomposición de la identidad a partir de una comunidad religiosa ubicada en Recife (Brasil) y señalan algunas estrategias de pertenencia, desplazamiento e insurgencia epistémica. Podemos entender que son pistas que nos dirigen a revisar modos de recomposición de la vida en contextos de extrema subalternización de los grupos convertidos en los diferentes, en los otros coloniales, como es el caso. Los papeles que ocupan, como agentes de su propia historia, se desfiguraron en la aventura colonial europea, y el aniquilamiento de sus herencias es uno de los más importantes crímenes contra la humanidad. Seguimos desafiadas/os porque vivimos en tiempos de desplazamientos colectivos que generan nuevas preguntas sobre cómo participamos, sobre cuál es el sentido de lo que planteamos a partir de nuestras epistemologías.

Eduardo Devés-Valdés se preocupa por un posicionamiento autónomo del llamado sur global y ha estudiado conexiones históricas de

investigadores del mundo latinoamericano y del mundo africano, en búsqueda de semejanzas entre esos contextos, con énfasis en la consolidación de redes de intercambio. Desarrolla la siguiente propuesta objetiva:

operación, conocimiento mutuo entre ambas regiones, y especialmente entre sus intelectualidades y universidades; operación creación de redes intelectuales entre África y Latinoamérica; operación ventilación de las bibliografías excesivamente volcadas a obras del centro, para ofrecer un mayor espacio a las obras de las periferias; operación educación en la trayectoria del pensamiento propio, para recibir, inspirarse, discutir con esta trayectoria, siendo capaces de capitalizar lo que allí existe; operación creación de institucionalidades académicas que nos permitan conocernos, reconocernos, encontrarnos, aprovecharnos de mejor manera; operación para la elaboración de una agenda intelectual del sur que formule temas, tareas, desafíos, objetivos y proyectos. (2014: 7)

Bajo esas inspiraciones, importa revisar los caminos que investigadoras/es negras/os, de distintos lugares, han seguido en el siglo XXI y cómo potencializan su participación en movimientos de cooperación internacional. La pregunta es sobre cómo sostienen una ética donde el tema se mezcla con la autorrepresentación, con la politización de los procesos vividos como diaspóricos.

En Chile, Elena Oliva afirma que en el siglo XX los estudios afro en América Latina “han experimentado un crecimiento visible, retomando y expandiendo un campo de estudios con nuevas investigaciones y perspectivas teóricas que han tenido en común enfocarse en el sujeto afrodescendiente y su rol en las sociedades latinoamericanas”. Destaco la siguiente argumentación:

A nivel local, nacional y latinoamericano, numerosos son los trabajos que evidencian este interés —como monografías, artículos científicos, tesis, publicaciones colectivas, entre otros—, a los que se suman diversos congresos temáticos que han creado redes —no siempre formales— de difusión y trabajo colectivo, colaborando en el fortalecimiento de este campo, así como en su renovación. (2017: 48)

Supongo que estamos frente a una arena de disputas epistémicas en donde las poblaciones racializadas encuentran infinitos desafíos. Tenemos distintas alternativas de organización colectiva, incluso cuando reconocemos que ya no se puede seguir como objeto de investigación académica. La ruta común es en red y aprovechando el acúmulo y generando alternativas de negociación con otros mundos. El campo académico, por todo eso, se presenta como una arena de recomposición privilegiada.

## **TRANSGRESIÓN Y POLITIZACIÓN COMO DEMANDA AFRODESCENDIENTE**

La descolonización de las instituciones universitarias, donde desarrollamos nuestros estudios, es hecha, también, cuando en conjunto, enfrentamos —negras/os y no negras/os, mujeres y hombres—, la resistencia generada con la llegada de cuerpos racializados justamente por la posibilidad de cambio en el statu quo. Las/os afrodescendientes son convocadas/os a plantear otros temas y otros espacios de aprendizajes. En nuestros equipajes llevamos preguntas y objetos que hacen puente con África y con las africanidades que heredamos, son consecuencias inevitables y nadie puede esperar bienestar o ambientes sin tensiones cuando politizamos nuestra participación como intelectuales afrocentradas/os. De esta manera, la contribución que presentan los estudios aquí reunidos tiene que ver con una mirada pluriversal que admite disonancias epistemológicas.

En la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito), la tesis de Betty Ruth Lozano Lerma (2016) “Tejiendo con retazos de memorias, insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas: aportes a un feminismo negro decolonial”, fue desarrollada como un ejercicio de un ideal, compartido por otras tantas intelectuales-activistas. Los resultados del trabajo incluyeron el siguiente punto:

Lo que he tratado de mostrar en estas páginas tejidas con retazos de memorias cimarronas es que las mujeres negras afrocolombianas han sido desde su llegada forzada a América, sujetos productores de prácticas-conocimientos: locales, ancestrales, colectivos y, desde luego, políticos. Son prácticas generadas desde los espacios en los cuales las mujeres negras despliegan su agencia para la vida, y desde las diversas experiencias coloniales, por lo que se han construido en cimarronismo con las ideas e intereses dominantes. Son saberes “para” y no saberes “sobre”, que le devolvieron a la población negra su condición de seres humanos plenos. (Lerma, 2016: 233)

Los modos de saber, hacer y pensar, de lideresas negras, son modos afro-diaspóricos de re-existencia. Para Lerma, la palabra escrita (o cantada) emerge como hilos epistémicos de una comunidad que resiste, siendo esa situación uno de los resultados de la violencia colonial-patriarcal. La preocupación, expuesta por la referida autora, es con la teorización sobre la experiencia de esta población y el aporte a la solución de los graves problemas que vive, en la región del Pacífico de Colombia (Lerma, 2016: 4).

Al comenzar un análisis sobre politización del trabajo investigativo es relevante observar lo que plantean teóricas/os como Betty Ruth Lozano Lerma, por el compromiso con la descolonización del

poder académico, por disputar narrativas e insurgir con una temática clave que impulsa otras demandas afrodescendientes. Es una narrativa sobre mujeres que “han sido constructoras de mundos a través de diversas prácticas culturales (oralidad y poesía) y sociales (familia, comadrazgo, partería) con sentidos pedagógicos y espirituales que se constituyen hoy en día en alternativas al desarrollo hegemónico depredador” (Lerma, 2016: 4). Se trata de plantear rasgos centrales de las rutas desafiantes en travesías marginadas.

Al politizar la performance investigativa, se insertan otras construcciones que son multidimensionales y que se conforman en coautoría generando subsidios en las estrategias engendradas localmente por aquellos segmentos que viven en cofradía, que conforman redes de expertas/os. En su discusión sobre las conexiones entre intelectuales de América Latina y del continente africano, Devés-Valdéz tensa el papel de la investigación que se une a la tarea de las redes de investigadores. En su visión:

que estos temas deben gozar de mayores discusiones por parte de las intelectualidades de Latinoamérica y de estas con las del Pacífico, del África, de Asia, pero también con las regiones periféricas de Europa y con las “minorías” del centro [...] que empapar nuestra intelectualidad con la realidad africana, asiática y mundial es una manera de cortar el cordón afectivo-umbilical con Europa. Que la “expresión pública”, como voz de la población, además de la voz del Estado-nación o de los organismos intergubernamentales, nos permite hacernos oír de una región a otra. (2014: 8)

Conviene defender, aquí, las estrategias factibles de ser accionadas, para conocer la producción de intelectuales con expresiva participación, como es el caso de Iva Cabral, que ha colaborado para la revisión de la historia caboverdiana cuando problematiza la historia del país en los currículos universitarios y cuando defiende otras narrativas en pro de las memorias contrahegemónicas negadas por sus élites administrativas. En otras palabras, la descolonización del poder académico exige una performance investigativa capaz de impulsar otros discursos y promover tensiones. El campo de las Ciencias Sociales disfruta de los resultados de la investigación histórica, y el trabajo de Cabral cumple un papel indispensable en esta agenda además de generar “pensamiento propio capaz de capitalizar lo que allí existe” (Devés-Valdéz, 2014). El pensamiento propio, entonces, dinamiza procesos de politización investigativa.

En este sentido, en Brasil llaman atención los resultados de la lucha por acciones afirmativas y los foros sobre políticas de reparación para negras/os, justamente, por la posición del país en la diáspora africana en Latinoamérica, en términos de los porcentajes de la población

negra. La tesis de Joselina da Silva, *Unión de los Hombres de Color: una red del movimiento negro después del Estado Nuevo* (2005) incluye los años de 1940 y 1950 y problematiza las formas de resistencia y de denuncia de una asociación creada en el sur del país, región conformada por migración europea y extremadamente colonial. El trabajo indica como el recurso de la prensa negra ha sido adoptado y como alcanzó a multiplicarse y llegar a más de 10 Estados del país. Aprovecha algunos factores de la coyuntura social, aunque el período estuviera marcado por una atmósfera antidemocrática: “Las reacciones inmediatas de la sociedad conservadora, con sus frecuentes demostraciones de racismo, agilizaron el discurso y la actuación de las organizaciones negras” (2003: 218).

Es importante apuntar las rutas de resistencia también intelectual en Brasil, y Silva hace parte del grupo de intelectuales afrobrasileñas/os que son ejemplo como investigadoras/es, al mismo tiempo en que han estado en la conformación de las bases para alcanzar politización de las agendas antirracistas, agendas comunitarias y, al mismo tiempo, asume el rol de desarrollar estudios a nivel de posgrado para disputar narrativas históricas sobre el movimiento social negro y sus idiosincrasias. Con estos compromisos, la experta avanza con énfasis en la dinámica organizacional interna y problematiza la condición de activistas negras y sus modos de transgresión intra grupal en el movimiento negro. O sea: trata de localizar los caminos hechos por ellas y cómo su agencia ha estado clandestinizada, aunque tengan fundamental participación.

En su trabajo más reciente, sobre profesoras-investigadoras, a nivel universitario, sugiere “la constitución de un instrumental teórico sobre el tema, de forma de orientar políticas públicas e institucionales deseosas de reordenar las desigualdades de género y raza, allí encontradas” (Silva, 2010: 30). Como conclusión, incluye algunas recomendaciones que tomen en cuenta que la diferencia entre el número de doctores (mujeres y hombres) y el número de mujeres negras actuantes en las cátedras académicas será superada solo con urgentes intervenciones públicas en los programas de posgrado y en los concursos públicos. Se refiere a la necesidad de inclusión de políticas de cuotas raciales agregadas a las de género (2010: 31). Entiendo sus preocupaciones como centrales en el conjunto de temas que están bajo el paraguas de la afrodescendencia. El compromiso con la politización incluye enfrentarnos a las demandas inter seccionales ya trabajada por otras pensadoras-activistas. El compromiso es, sobre todo, con la politización de las investigaciones que hacemos en las universidades, en los Programas de Posgrado.

Participar de foros como el Seminario Internacional Descolonización y Perspectiva Negra (UnB, 2016), junto con Oyèronké Oyèwùmí,

reforzó las inclinaciones ya hechas por mí, con las inmersiones anteriores en donde planteo la necesidad de excavar, de incluir autoras no tan visibilizadas entre nosotras.

En sentido más estricto y, al tratar la problemática de los discursos occidentales en el mundo —así como sus efectos en la Cultura Yoruba (Nigeria)—, Oyèwùmí pone al descubierto, a través de una arqueología de los discursos, algunos de los efectos de la colonización entendidos como de largo plazo. Su obra *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (2017), es un estudio sobre un trazo fundamental de la colonización, y esa invención es tratada, por la autora, como un fundamento epistemológico occidental y colonial. Así, conceptualizando el género, los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana, observa:

La idea de la modernidad evoca el desarrollo del capitalismo y la industrialización, así como el establecimiento de los Estados-nación y el crecimiento de las disparidades regionales en el sistema mundial. El período ha sido testigo de una serie de transformaciones sociales y culturales. Significativamente, las categorías de género y raciales surgieron durante esta época como dos ejes fundamentales a lo largo de los cuales las personas eran explotadas, y las sociedades, estratificadas. (Oyèwùmí, 2010: 25)

Complementa que uno de los efectos de este eurocentrismo es la “racialización del conocimiento: Europa está representada como la fuente del conocimiento, y los europeos, como conocedores” (Oyèwùmí, 2010: 25).

En la cultura de la modernidad, se consagra el privilegio del género masculino como una parte esencial del espíritu europeo. Su crítica se relaciona con su esfuerzo para comprender realidades africanas en ese juego de jerarquización donde se garantizan supremacías coloniales. Oyèwùmí cuestiona el género, así como sus conceptos basados en las experiencias culturales y epistemológicas africanas, y el objetivo consiste en localizar “formas en las que la investigación africana pueda estar mejor nutrida por las preocupaciones e interpretaciones locales y, al mismo tiempo, por experiencias africanas que se deben tener en cuenta en la construcción general de la teoría, a pesar del racismo estructural del sistema global” (2010: 25).

En una interpretación multifacética, describe los efectos nocivos cuando se mantiene una división del trabajo basada en el género, en la familia nuclear donde la mujer es la madre. Esa configuración genera distintos desarrollos y trayectorias psicológicas para los hijos y, al final, producen seres y sociedades basadas en el género. En esa incursión, menciona el género como una transferencia conceptual

disonante con la cultura yoruba de la cual hace parte, en Nigeria. Denuncia esa transferencia y cuestiona, con primacía, ese modo de penetración en todo el mundo, y tal crítica cuenta con la adhesión de feministas reconocidas por su actuación. Para la autora nigeriana, “la crítica más importante de las articulaciones feministas es la realizada por una gran cantidad de académicas afroamericanas que insisten que en los Estados Unidos no se puede considerar el género por fuera de la raza y la clase” (Oyèwùmí, 2010: 27).

Con Angela Davis (2018) y Patricia Hill Collins (2016) es posible comprender cuestiones acerca del tiempo de producción, del tiempo de charla, del modo de fortalecimiento de acciones colectivas versus las performances de intelectuales involucradas con las agendas de lucha por la disminución de las desigualdades y por justicia social. El uso de la violencia estatal, la política de encarcelación de la población negra, la libertad femenina y la lucha contra la pena de muerte, son apenas algunos de los subtemas presentes en las preocupaciones de Davis, a lo largo de su vida en la contracorriente, por lo que es una influyente pensadora feminista en los Estados Unidos, pero con proyección en todo el mundo.

Al concordar con Cornel West (2018: 120), es necesario destacar la influencia que tiene en las organizaciones internacionales localizadas en distintos contextos. Su historial de activismo impulsó movimientos de mujeres conectadas con las denuncias de violación de derechos sociales. Davis menciona redes de solidaridad al analizar los modos transnacionales de luchas y, en ese camino, reconoce su libertad como fruto de un fenómeno que sumó activistas y promovió experiencias de movilización. Por su proyección internacional, es posible conocer las motivaciones de activistas e investigadoras relacionadas con la autora y que refieren tecnologías de insurgencia diaspórica y anti-patriarcal. La proposición de marchas de mujeres negras, por ejemplo, ha reunido a un sinnúmero de colectivos de activistas en Latinoamérica, y el llamamiento que congregan esos foros se relaciona con orientaciones previas hechas con la adhesión de liderazgos y lideresas por agendas transnacionales.

Politización y justicia epistémica tienen que caminar juntas y significa, en la contemporaneidad, incluir los diferentes subtemas explotados en los estudios aquí reunidos, significa reconocer la centralidad de esa producción y como parte del “mosaico conceptual político-académico afrodescendiente”. Esa adhesión genera otras insurgencias, pero, al mismo tiempo, nos compromete con la visibilización de lo ya existente y que sigue clandestinizado. Las formas de promover procesos insurgentes serán localizadas en la medida en que transformemos la “referencia” colonial-patriarcal y blanca de conocimiento. Se

plantea, con las/os intelectuales aquí mencionadas/os, la insurgencia de una praxis con vocación de recolocar epistemologías aún al margen. Ese modus operandi ofrece algunas concepciones multidimensionales para estudios sobre redes de investigación. Lo que fue establecido en las instituciones legitimadas socialmente, ha sido afrontado con la presencia “otra” de cuerpos no blancos que cargan discursos disonantes y proyectos en contramano del orden vigente. Tomo esta agenda como una invitación de insurgencia colectiva anclada en una ruta común con Angela Davis (2018), siendo abolicionistas del siglo XXI y basada en su visión de libertad como lucha constante.

En *Aprendiendo de la outsider interior: la significación sociológica del pensamiento feminista negro* (2016), Patricia Hill Collins problematiza la experiencia creativa de mujeres marginadas y su estatus de outsider interior. Imprime un cuadro analítico acerca del lugar que ocupamos en las disputas epistemológicas, y en su reflexión indica aspectos comunes como punto de partida.

En su papel como figuras centrales en la socialización de la próxima generación de adultos negros, las manos fuertes son igualmente amenazantes, pues ellas contradicen las visiones patriarcales de las relaciones de poder de la familia. “Ridiculizar las manos negras fuertes al rotularlas de matriarcas [...] refleja un esfuerzo análogo de controlar otro aspecto del comportamiento de las mujeres negras que es especialmente amenazador al *statu quo*” (Collins, 2016: 104).

Se puede mencionar la capacidad de movilización mundial alcanzada, cuando situamos las innumerables tramas que culminaron en el fortalecimiento de familias enteras en contextos de extrema violencia física, simbólica y psíquica. Notoriamente, recobrar esos hallazgos de Collins revigorizan las construcciones que nos orientan en nuestra participación en redes de investigación en la contemporaneidad.

El estatus de ser el otro implica ser el otro con relación a algo o ser diferente de la norma presupuesta de comportamiento masculino blanco. En ese modelo, hombres blancos poderosos se definen como sujetos, los verdaderos actores, y clasifican a las personas de color y a las mujeres en términos de su posición con relación a ese eje blanco masculino. Como fue negada a las mujeres negras la autoridad de desafiar esas definiciones, ese modelo consiste en imágenes que definen a las mujeres negras como el otro negativo, la antítesis virtual de la imagen positiva de los hombres blancos (Collins, 2016: 105).

Bajo esa visión, se percibe cómo las dimensiones con las cuales nos enfrentamos están relacionadas con una agenda teórico-política de recomposición de argumentos trabajados en la perspectiva descolonizadora en el campo de las Ciencias Sociales y, por lo tanto, en la formación de nuevas generaciones de expertas/os.

Se amplía este objetivo cuando privilegiamos trabajar en las fronteras epistémicas y, consecuentemente, tiene más sentido romper con los límites impuestos por una razón eurocéntrica y patriarcal, romper con los límites inventados para interrumpir potencialidades interpretativas. ¿Cómo es posible agregar otros significados para nuestras disputas epistémicas, esta vez con intelectuales-activistas de las fronteras, de los márgenes, pensadoras/es disonantes? Por acompañar procesos de constitución de otros entornos comunitarios de aprendizaje e instituir la coautoría privilegiando ese diseño, gana centralidad el ir y venir, en búsqueda de conformaciones contrahegemónicas y pluriversales.

La preocupación creciente por las estrategias de no aceptación de cuerpos sofocados por la supremacía ideológica vigente, y que operan en el ámbito de las instituciones sociales, gana centralidad. Instituir cofradías puede hacer parte de los objetos de investigación, y, con eso, podemos ubicar algunos dispositivos para la *performance* otra en el mundo académico. Al mismo tiempo, hace falta indicar posibilidades contrahegemónicas en ese camino hecho en parejas. De este lugar de investigadora, entiendo el espacio de la universidad como una arena disonante y por eso, muy inspiradora para la politización aquí defendida. O sea: las universidades exigen disonancia, exigen nuevas epistemologías y nuevas entradas. He tratado de indicar algunos puntos clave que han emergido de los estudios arriba presentados y así hago un ejercicio de excavar para localizar filosofías más al sur y mis intereses se amplían a cada paso en esa dirección. El corpus afrodescendiente promueve ritmos propios y exige mayor atención de nosotras/os, sujetas/os de África y de su diáspora.

### **CONFLUENCIAS EN RED**

En Cuetzalan del Progreso (Puebla, 2004), el Foro de Educación, Ciudadanía e Interculturalidad indicaba un importante cambio conceptual incluyendo la perspectiva de la interculturalidad, entendida por medio de diálogos permanentes sobre nuestra diversidad de experiencias. Entre redes, en la región de la cual formamos parte, se aprende sobre tecnologías de negociación. Para María Inácia D'Ávila Neto, "somos híbridos que intentan comunicarse entre sí; somos al mismo tiempo los extranjeros y los nativos, pese a las innumerables comunidades que se constituyen en redes y a través de ellas. Podemos ser comunidades cuando abrimos las puertas y puentes que nos son familiares" (2003: 3).

Somos parte de historias de cuerpos insurgentes en los espacios generadores de subalternización que causan desajustes y desplazamientos teórico-epistémicos, con lo cual afectan el *ethos* establecido.

Conforme a su entendimiento, “el concepto de comunidad gana una importante dimensión y su discusión no se restringe a un universo cerrado, a una unidad que engendra iguales ligados por la solidaridad” (D’Ávila Neto, 2003: 1). Negar ese momento de otras dimensiones de hilos de identidad en la lucha diaspórica no es coherente cuando se acepta el desafío de investigar como pares.

El reconocimiento del dilema colonial-patriarcal y racial, en la diáspora africana, nos convoca a problematizar rasgos de sus formas de violencia y los lugares fijos reservados a los estratos en desventaja. Exige de nosotras/os, la problematización de movimientos por desplazamiento y otras conexiones son promovidas.

La perspectiva de cooperación mutua ha dado pie a la organización de las diferentes provocaciones realizadas en red, son provocaciones idealizadas y concebidas a partir de sugerencias de diferentes participantes involucradas/os. El *ethos* establecido se recompone, positivamente, cuando reinterpenetramos abordajes monoculturales y de inspiración colonial-patriarcal. Las causas asumidas dentro de nuestras instituciones están alineadas con las interrogantes sobre cómo “la memoria colectiva es siempre un proyecto inclusivo. En su construcción, caben diferentes narrativas e interpretaciones, familiaridades y extrañamientos, congruencias y distensiones, agonismos y antagonismos” (Costa & Silva, 2015: 289).

Con la interpretación de Costa & Silva se aprende cómo “los afectos aglutinadores y las memorias colectivas de una comunidad se organizan en torno a lo existente en común en la heterogeneidad”. Una experiencia común y de subalternidad, como analiza Achille Mbembe (2018), exige un esfuerzo de comprensión que envuelve a las/os sujetas/os de esa memoria. Nos indica aspectos de una visión eurocéntrica vigente que no incluye las tecnologías de resistencia africana y diaspórica. Mbembe considera que Europa entró en declive por dejar de figurar como la sobreprotectora de los otros mundos. Y en un movimiento, más al margen, se reconoce otros modos de traducción de saberes desautorizados provenientes de las sociedades violentadas como es el caso de las que están ubicadas en África y en su diáspora. Como diáspora, ya enfrentamos algunos obstáculos y desafíos imponderables que incluyen las representaciones denunciadas por Aníbal Quijano (2000).

Podemos suponer que las demandas presentadas por colectivos que están involucrados con la disminución de las injusticias, como es el caso del grupo Afrodescendencia y propuestas contrahegemónicas, son demandas de todos/as, incluyendo el debate sobre la dominación masculina en el campo de la producción intelectual-académica. Avanzamos, propositivamente, en la medida en que privilegiamos una

política de acciones afirmativas, cuando asumimos cuotas para las poblaciones femeninas.

En la afrodescendencia tenemos que privilegiar la experiencia contemporánea de cuerpos de mujeres negras, además de tensionar el *statu quo* euro-dominante. Las habitaciones del fondo de las casas —a veces cubículos llenos de escombros—, la cocina y las áreas de servicio de las y mansiones de las clases medias y altas son, por ejemplo, ambientes por donde la mayoría de los cuerpos de mujeres negras circularon para limpiar la basura. Son eventos traumáticos experimentados en un formato de inserción subalternizadora en un tipo específico de ocupación laboral. Como mujeres con las marcas de África, no estamos, en gran número, en ningún otro lugar de nuestras respectivas sociedades y, en las esferas de investigación, la presencia femenina y negra aún causa extrañeza y, por tanto, aún somos una “novedad intragrupo”, sometidas fuera de lugar en el sentido dado por Edward Said (2004).

Las vinculaciones multidimensionales, además de las performances asumidas, colectivamente, son estratégicas para movernos agendas pedagógicas en la pluriversidad, atentas/os a los problemas generados por la colonialidad del poder. En otros términos, una comprensión pluriversal de conocimiento puede ser concebida como resultado de las jornadas hechas como un ejercicio realizado a contramano. Se vislumbran conceptos como aquellos que admiten que “los aprendizajes decoloniales provocan preguntas sobre otras civilizaciones ignoradas por la cosificación de las/os africanas/os capturadas/os” (Miranda, *et al.*, 2016: 28). En esa defensa, hace falta apuntar a rutas en donde grupos de pensadoras/es de la diáspora y pensadoras/es africanas/os se encuentran, además de mapear nuevas estrategias de composición, en cofradía para reediciones de la agenda social y política.

## **ALGUNAS CONCLUSIONES**

Recomposición epistémica en red apareció, aquí, como un eje central y comencé planteando que la politización de la investigación sobre afrodescendencia y los temas que caminan juntos, tiene que ver con opciones decoloniales. O sea, en las diferentes propuestas que promueven aprendizajes disonantes, están reflejados ideales que han resultado de un esfuerzo otro de producción de conocimientos. Con actitudes cimarronas hemos alcanzado a promover arenas más al sur y en redes de colaboración y, a mi juicio, es así que se elige arenas de confrontación que pueden impulsar otros ejes temáticos en el campo de las Ciencias Sociales.

Al fondo, la propuesta es de aproximarnos a una categoría de análisis e intentar criticar los diálogos que hemos establecido en términos de las opciones hechas como expertas/os. Estar más al sur puede

significar una recomposición que favorezca un número mayor de mujeres en la bibliografía elegida, puede significar, aún, salir más allá y conocer filosofías que no hacen parte del canon occidental.

Las experiencias como la de nuestra Escuela, son frutos de apuestas de intelectuales que comparten epistemologías disonantes y, por lo tanto, resulta, también, como procesos de politización de la investigación que hacemos en los espacios en donde estamos ubicadas/os. Llamar la atención para los objetos elegidos, además de hacer circular el trabajo en la sociedad de origen, son puntos clave en el proceso de politización de la producción alcanzada.

Los obstáculos generados con las posiciones asimétricas de poder imponen cambios urgentes en contramano a las desventajas coloniales. El acceso al diploma, las oportunidades de formación en nivel de posgrado para las/os afrodescendientes son procesos que deben hacer parte de las temáticas de investigación académica y promover foros permanentes donde haya espacio para evaluación de las convocatorias y de las condiciones comunitarias de avance.

En nuestros desafíos, está el hecho de que somos una red pluridiversa y que ya promueve relecturas de su propio papel frente a los temas presentados en la formación inicial y que añade, ahora, a otras redes —de las/os jóvenes investigadoras/es— ampliando sus potencialidades. Es justamente, en ese conjunto de temáticas traído por ellas/os, que aparece el problema de las diferencias intragrupales. Cabría destacar la multidimensionalidad de los problemas vividos, cotidianamente, que afectan, sobremanera, la salud de las/os negras/os y, que impacta su desplazamiento en búsqueda de vínculos para que se desdoble en oportunidades de participación ecuánime.

Una praxis otra, en la investigación en red, demandará que asumamos los puntos ciegos de la producción multifacética y, en búsqueda de la disminución de esas asimetrías, se debe insistir en nuevas vinculaciones con el pensamiento producido por pensadoras/es, intelectuales-activistas. Como estrategia para romper con el cuadro de desventajas que heredamos, es importante ampliar las condiciones de inserción analizando las relaciones jerárquicas que afectan la producción teórica. Bajo tal orientación, podremos considerar iniciativas que fuercen a que esa cuestión compita entre nosotras/os sin temores de las tensiones. La dinámica organizacional de innumerables procesos de lucha de los movimientos sociales negros resultó de las estrategias de transgresión, de sus tecnologías de negociación que acumulan en sus jornadas. En la perspectiva de trabajo en red, no podremos planear nuestras tareas sin tratar los límites y salidas para la promoción de procesos más justos, al mismo tiempo que es importante tener en cuenta las observaciones de Patricia Hill Collins, sobre aprovechar la

visión creativa que tenemos, considerar sus impresiones que salen del ir y venir tan específico, por los atropellos enfrentados con la violencia colonial-patriarcal cotidiana.

El conocimiento legitimado como de referencia es, aún, un cuerpo ocupado por una minoría de negras/os. Al proponer esas críticas, las intersecciones que son sugeridas pueden incluir otras performatividades de red de investigación. Generamos vínculos en contramano cuando ubicamos las formas de invención de la diferencia y cuando provocamos otras interpretaciones de nuestra conformación en red.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Cabral, I. 2015 *La primera élite colonial atlántica: de los “hombres honrados blancos a la nobleza de la tierra” (finales del siglo XV - inicio del siglo XVII)* (Playa: Silabeo).
- Campoalegre Septien, R. 2017 “Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes” en Campoalegre Septien, R.; Bidaseca, K. *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (Buenos Aires: CLACSO), pp. 173-184
- Carneiro, S. 2003 “Mujeres en movimiento” en *Estudios avanzados* (São Paulo) N° 17(49).
- Castro-Gómez, S. 2010 *La Hibris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar).
- Cavas, C. de S. T.; D’Ávila Neto, M. I. 2017 “La diáspora negra: cómo las mujeres recrearon a través de la religión la África ‘imaginada’ en el Brasil de todos los santos”, Ponencia presentada en el *Seminario Internacional Haciendo Género 10 - Desafíos Actuales de los Feminismos*, de 16 al 20 de septiembre.
- Collins, P. H. 2016 “Aprendiendo de la outsider interior: la significación sociológica del pensamiento feminista negro” en *Sociedad y Estado* (Brasilia) N° 31(1), enero-abril.
- D’Ávila Neto, M. I. 2003 “La puerta, el puente y la red: reflexiones para pensar (el concepto de red) y el (concepto de comunidad)” en D’Ávila Neto, M. I.; Pedro, R. M. L. R. *Tejiendo el desarrollo. Saberes, género, ecología social*. (Rio de Janeiro: Mauad).
- Davis, A. 2018 *La libertad es una lucha constante* (São Paulo: Boitempo).
- Davis, A. 2016 *Mujeres, raza y clase* (São Paulo: Boitempo).
- Delory-Momberger, C. 2012 “Abordajes metodológicos en la investigación biográfica” en *Revista Brasileña de Educación* (Río de Janeiro) N° 17(51), septiembre-diciembre.

- Devés-Valdéz, E. 2014 “Por un proyecto político libre de los miedos y a favor de la libertad” en *IHU online* (San Leopoldo) N° 459.
- Devés-Valdéz, E. 2008 *El pensamiento Africano Sul-Saariano: conexiones y paralelos con el pensamiento latinoamericano y el Asiático (un esquema)* (Río de Janeiro: Editora Universitaria Candido Mendes; CLACSO).
- Devés-Valdéz, E. 2007 *Redes Intelectuales en América Latina: hacia la constitución de una comunidad intelectual* (Santiago de Chile: Instituto de estudios avanzados).
- Lerma, B. R. L. 2016 “Tejiendo con retazos de memorias, insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial”, Tesis de doctorado (Quito).
- Lima, S. da C. S.; Castro, C. R. 2015 “Afecto, memoria, lucha, participación y sentidos de comunidad” en *Pesquisas y Práticas Psicosociales* (São João del-Rei) N° 10(2), julio-diciembre.
- Mbembe, A. 2018 *Crítica de la razón negra* (São Paulo: N-1).
- Mbembe, A. 2010. El desarrollo nos ha traído la fragmentación del tiempo, la anulación de la historia. En *Africaneando*. (Barcelona) N.º 1, primer trimestre.
- Miranda, C. 2006 “Narrativas subalternas y políticas de blancura: el desplazamiento de afrodescendientes como proceso subversivo y las estrategias de negociación académica”, Tesis de doctorado (Río de Janeiro).
- Miranda, C.; Riascos, F.; Quinõnes, M.; Silva, R. C. da 2016 “Redes interculturales y perspectivas dialógicas en Afroamérica: la intersección Brasil-Colombia” en “*FAEEBA - Educación y Contemporaneidad*” (Salvador) N° 25(45), enero-abril.
- Nogueira, O. 1998 *Prejuicio de marca: las relaciones raciales en Itapetininga* (São Paulo: Editora de la Universidad de São Paulo).
- Oliva, E. 2017 “Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina” en *Tabula Rasa* (Bogotá) N° 27, julio-diciembre.
- Oyèwùmí, O. 2017 *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (Bogotá: En la Frontera).
- Oyèwùmí, O. 2010 “Conceptualizando el género: los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana” en *Africaneando*. (Barcelona) N° 4, 4º trimestre. En <[www.africaneando.org](http://www.africaneando.org)>.

- Quijano, A. 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Said, E. 2004 *Fuera del lugar. Memorias* (São Paulo: Companhia de las Letras).
- Segato, R. L. 2013 *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (Buenos Aires: Prometeo).
- Segato, R. L. 1986 “Inventando la naturaleza: familia, sexo y género en el Xangô de Recife” en *Anuario Antropológico* (Salvador) N° 85.
- Silva, J. da 2010 “Doctoras profesoras negras: qué dicen los indicadores oficiales” en *Perspectiva* (Florianópolis) N° 28(1), enero-junio.
- Silva, J. da 2005 “Unión de los Hombres de Color: una red del movimiento negro después del Estado Nuevo”, Tesis de doctorado (Río de Janeiro: UERJ).
- Silva, J. da 2003 “Unión de los hombres de Color: aspectos de los movimientos negros de los años 40 y 50” en *Estudios afroasiáticos* (Río de Janeiro) N° 25(2).
- West, C. 2018 “Prefacio” en Davis, A. *La libertad es una lucha constante* (São Paulo: Boitempo).

# AFROEPISTEMOLOGÍA Y PEDAGOGÍA CIMARRONA

Jesús Chucho García\*

*La búsqueda de nuestros propios paradigmas en  
el marco del Decenio Internacional de los pueblos  
Afrodescendientes.<sup>1</sup>*

## NEGACIÓN EUROPEA DE LA FILOSOFÍA Y CONOCIMIENTOS AFROSUBSAHARIANO

Cuando surge el eurocentrismo como eje hegemónico político-ideológico de dominación, lo hace sobre la base del desprecio hacia los “otros” pueblos del mundo, con fines totalmente económicos. Y detrás de eso, la descalificación con argumentos religiosos, intelectuales y biológicos. Instituciones como la Iglesia Católica, a sangre y fuego, imponen a ese “otro mundo” el dios “católico”, y por su parte, las comunidades científicas de la época verían a los otros —seres africanos— como los eslabones perdidos entre los monos o gorilas y los “humanos”. Ambos, lo religioso y lo científico, se harían cómplice para el surgimiento de una perspectiva del conocimiento eurocéntrico que conduciría a una filosofía del desprecio.

Esa filosofía del desprecio se convirtió en “eurocentrismo” y de ahí pasó al “universalismo”. Surge así lo “clásico” eurocéntrico como resultado del geo-euro-narcisismo. En fin, el mundo comenzó girar alrededor de la hegemonía eurocéntrica occidental.

---

\* Nació en San José de Barlovento, en 1954. Es educador, activista, documentalista, escritor y diplomático venezolano. Es un investigador sobre África y su diáspora en las Américas. Fundación Afroamérica y de la Diáspora Africana.

1 Palabras del autor en este artículo.

Es en el siglo XVIII con los intelectuales más avanzados del eurogeo-narcicismo occidental que hicieron su aparición los ensayos filosóficos para justificar el pensamiento único, universal y vertical e imponer su conocimiento y filosofía eurocéntrica como verdad absoluta que sigue perdurando hasta nuestros días.

El tiempo de la revolución industrial es el tiempo de la consolidación del capitalismo, surgimiento de las grandes potencias europeas, donde se creará un escenario de discusión que incluirá la existencia o no de Dios, el cuestionamiento al feudalismo y sus diferentes modalidades y el concepto del poder de los reinados prolongado en la transferencia de poder a sus descendientes.

De ese siglo surgirían los modelos de gobierno verticales hoy imperantes y sus modelos económicos con fines de explotación intensiva no solo a los seres humanos sino también al sensible ecosistema planetario. Revisar la bibliografía de ese siglo es sumamente importante ya que es desde ahí que se va a construir un pensamiento que dominara las distintas corrientes filosóficas europeas y su proyección alrededor de los países que conquistaron y colonizaron en África subsahariana y la mal llamada América “Latina” y el Caribe despojándolas de las diversas formas de pensar y conocer el mundo.

En su extraordinario libro Laurente Estéve (2002), hace unas críticas a estos pensadores de vanguardia de siglo XVIII. Estéve nos dice que Montesquieu en su libro “El espíritu de las leyes”, entre otras cosas afirmaban que: “la mayoría de los pueblos de la Costa de África son salvajes o barbaros. No tienen industrias, no tienen un punto para el arte, tienen metales preciosos en abundancia que obtienen de las manos de la naturaleza. (Laurent, 2002: 162)

Esa visión sobre los “otros” de los hombres que influenciaron el pensamiento de los héroes independentistas de las Américas, que hablo de las “luces”, no logró alumbrar el modo de pensar de los africanos simplificándolo al oscurantismo como “salvajes”.

Esta idea permaneció en Europa hasta finales del siglo XVIII, apoyada por Jean Jaques Rousseau, quien creía en el mejoramiento de las razas humanas mediante el clima y la educación, creyendo que los salvajes y los orangutanes podían aprender hablar y eran capaces de llegar a la inteligencia y a la ciencia solo con que se les concediera. (Harris, 1982: 70-71)

Los grandes filósofos como Kant (1782), Hegel, Hume y Voltaire se sumarían a la construcción de la filosofía del desprecio. Immanuel Kant refiere en sus clásicos teóricos lo siguiente:

En los países tórridos el hombre madura antes en todos los aspectos, pero no alcanza la perfección de las zonas templadas. El género humano en su

expresión más perfecta se manifiesta en la raza blanca. Los indios y amarillos poseen un exiguo talento. Los negros tienen un nivel aún más bajo, y el más bajo de todos es el de una parte de la población americana». Los habitantes de las zonas templadas son más hermosos físicamente, más trabajadores, más alegres, más moderados en sus pasiones y más inteligentes que ninguna otra raza humana en el mundo. (Kant, 1982: 78-79)

Esta expresión de Kant sobre el culto a la belleza occidental es la justificación lo que he denominado “euro/geonarcicismo”. En su afán de descalificar la estética y la vinculación con algún conocimiento científico de los africanos y su diáspora, Kant arremete, apoyándose en otro filósofo racista, el alemán David Hume (1711-1776), quien sostenía que el conocimiento procedía de una alta sensibilidad, y según él los africanos no tenían sensibilidad suficiente para lograr algún tipo de conocimientos:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande arte en el arte, en la ciencia o en cualquier otra calidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. (Kant, 1982)

No contento con denigrar del desarrollo afroepistemológico que ya existía en África subsahariana, ignoraron que por ejemplo ya en lo que hoy es Mali existían universidades como Sankore, gran centro de formación afro epistémico situada en Toumbuctu o se comentaba del viaje de Abubarakí II hacia las tierras de lo que hoy se llama América.

Antes del surgimiento del eurocentrismo histórico ya existían historiadores como Ibn Khaldun (1332-1406) que sistematizó no solo la historia del medio oriente, sino que traza puentes con África:

Su monumental historia de los bereberes es el estudio socio-histórico más completo que nunca se ha escrito sobre el Magreb, en unos de los volúmenes de esta historia dedica páginas célebres al imperio Mali. Le debemos la lista de los soberanos de los siglos XIII y XIV hasta el año 1390. Los prolegómenos constituyen las bases de la sociología y resaltan los principios de una historia científica y objetiva, fundada en la crítica de las fuentes. (Niane, 1985: 25)

Los verdugos eurocéntricos también matan con el silencio, silenciando los grandes aportes históricos que no están en sus círculos y ese es un mal que permanece en una fuerte tendencia académica eurocéntrica y

reproducida con los asimilados académicos de las Américas, Europa y África.

Otros dos investigadores árabes del siglo XIV “Ibn Battuta y a Al-UMari en lo esencial, muestran cuantas fecundas observaciones desmienten las ideas estereotipadas de la cultura libresca” (Devise, 1985: 689).

Siguiendo con la filosofía del desprecio, plasmada en el señor Hume leamos como arremete contra el concepto espiritual afrosubsahariano:

Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas; parece tan grande en las facultades espirituales como el color. La religión de los fetiches, entre ellos extendida, es acaso una especie de culto idolátrico que cae en lo insignificante todo lo hondo que parece posible en la naturaleza humana. Una pluma de ave, un cuerno de vaca, una concha o cualquier otra cosa vulgar, una vez consagrada con algunas palabras, se convierte en objeto de reverencia y de invocación en los juramentos. (Kant, 1982)

Una vez más se expresa en esta cita la ignorancia con fines de dominación de los europeos sobre la espiritualidad africana. No se trataba de fetiches, como despectivamente los comerciantes negreros europeos le colocaron a los orishas, vudú o nkisis. No se trataba de cultos idolátricos sino de la relación tridimensional del mundo de los vivos, los muertos y de los que vendrán a futuro. La espiritualidad era y es parte del poder del conocimiento en la tradición africana. Lo que para África eran ya grandes conocimientos sedimentados a comienzos del siglo X, para estos científicos sociales del XVIII, no era conocimiento, ni espiritualidad.

Mucho antes que la declaración ciudadana de la revolución francesa en el siglo XVIII, en el antiguo imperio Mandinga en el año 1236 se redactó la carta Kurukan Fuga, primera carta sobre derechos y respeto al ser humano. En esa carta también se plasma el respeto a la naturaleza como parte de la espiritualidad. Los europeos de las “luces” nunca entendieron que la base de la sustentación de la espiritualidad africana tiene que ver con la naturaleza, el cosmos, así como lo relación muerte física y continuidad de la vida en dimensión espiritual. Eso estos filósofos eurocéntricos no lo podían entender. No entendieron jamás lo que en su conjunto llamamos hoy esta denominando afroepistemología.

Por su parte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) expresó: “lo que entendemos como África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas, que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal” (Hegel, 1976: 9).

En ese sentido, el investigador ruso Dmitri A Olderogge, ante este juicio de Hegel, sostiene que esa concepción influyó mucho en lingüistas e historiadores, pues esa división de pueblos históricos y no históricos ubicaba a los primeros como motores de la historia “mientras que la pasividad de los segundos les habría mantenido al margen del desarrollo espiritual de la humanidad. Según Hegel no hay ninguna evolución histórica real en el África propiamente dicha (Olderogge, 1979: 24).

Los tres aspectos esenciales de la afroepistemología: conocimiento, espiritualidad y derechos humanos, que ya existían en África subsahariana, fueron despreciados por los occidentales para imponer la filosofía de la exclusión, el racismo y la violencia, y el desconocimiento del conocimiento de los otros.

Como nos lo expresa el sabio de Burkina Fasso Joseph Ki-Zerbo (1922-2006):

La historia de África, como de toda la humanidad, es, en efecto, la historia de una concienciación. La historia de África hay que reescribirla porque hasta ahora ha sido frecuentemente enmascarada, camuflada, desfigurada y mutilada. Por “la fuerza de las cosas”, es decir por la ignorancia y el interés. Este continente que traumatizaron siglos de opresión ha visto como generaciones de viajeros, negreros, exploradores, misioneros, procónsules y estudiosos de toda laya petrificaban en su imagen el rictus de la miseria, la barbarie, la irresponsabilidad y el caos. (Ki-Zerbo 1979: 7)

Este rosario de desprecio a lo largo de los siglos se fue imponiendo, e incluso logro permear a muchos intelectuales africanos y afrodescendientes asimilados que han despreciado su propia historia, de ahí la necesidad de reconstruir la memoria y reescribir la historia como plantea Ki-Zerbo.

La mayoría de los cronistas europeos al contacto con Africasub-sahariana fueron describiendo con su arsenal conceptual lo que para ellos era diabólico, bestial y que no se correspondía con su modelo “civilizatorio”. Al igual que los cronistas de “indias” o América, describían, dentro de sus respectivas ignorancias lo desconocido como fantástico, anormal y monstruoso expresado en sus dibujos colocando la cabeza en la barriga de hombres y mujeres originarios de “aquellas tierras”. Pero otro aspecto a destacar es que esa filosofía del desprecio eurocéntrico desesperadamente racializó, con fines económicos, la relación entre los seres humanos como lo expresa el exdirector general de la Unesco, el senegalés Amadou Mbo:

Hay, además, otro fenómeno que ha perjudicado considerablemente el estudio objetivo del pasado africano. Me refiero a la aparición, con la trata de

negros y la colonización, de clichés raciales generadores de desprecio y de incompreensión y tan profundamente arraigados que corrompieron incluso los conceptos mismos de la historiografía. A partir del momento en que se recurrió a las naciones de “blancos” y de “negros” para designar genéricamente a los amos y a los pueblos sojuzgados, los africanos tuvieron que luchar contra una doble servidumbre económica y psicológica. Reconocible por la pigmentación de la piel, destinado al trabajo en las minas y en las plantaciones, convertido en una mercancía como cualquier otra, el africano llega a encarnar, en la conciencia de sus opresores, una esencia racial. Imaginaria e ilusoriamente inferior, de negro. (Mbo, 1979: 5)

El largo proceso de estructuración psicológica de la inferioridad del ser africano y sus descendientes con objetivo de explotación económica por parte de Europa marco definitivamente la historia de los pueblos de África y su diáspora en las Américas y el espacio Caribe. La religión dominante católica, tanto en África como en las Américas, contribuyó enormemente a la introyección psicológica de la inferioridad de un Dios blanco, superior, ante las y los dioses afrosaharianos convertidos en demonios.

Los occidentales estaban seguros de que la espiritualidad constituía una forma de resistencia de ahí que la religión dominante se convirtió en un instrumento coercitivo para borrar la cosmovisión africana, ya que esta era un peligro para romper esos estereotipos de subestimación.

Eliminar las lenguas de las y los africanos para imponer la del colonizador, pues la lengua es un factor de unidad y de lucha permanente, fue un instrumento de degradación cultural utilizado ferozmente por occidente para lograr su objetivo de dominación psicolingüística.

En África impusieron las lenguas coloniales: inglés, francés, español, alemán, portugués, siendo hoy las dominantes el portugués, francés e inglés en las mayorías de los países afrosaharianos. Intentaron que las diferentes etnias sintieran vergüenza etnolingüística para así asimilarlos mejor, colonizarlos y recolonizarlos.

En la diáspora, el colonialismo no aceptaba la comunicación etnolingüística, de ahí que mezclaban hombres y mujeres de un origen étnico con otro de manera que solo pudieran comunicarse con la lengua del amo. En la diáspora los aspectos esenciales de las lenguas de origen africano solo quedaron reducida en los espacios religiosos, sobre todo las lenguas yoruba, kikongo, efik-efok y fon.

El nombre de la persona, como es conocido en africanosahariana, representa una historia, un símbolo, una tradición. Eso los colonialistas lo tenían muy claro como factor de dominación de ahí que tanto en África como en la diáspora intentaron borrar el nombre de origen étnico. En el Kongo Dia Ntotela (hoy Angola, República

Democrática del Congo y Congo Brazzaville), los reyes o Ntotelas al asimilarse al catolicismo asumieron nombres católicos como Joao I, que su nombre original era Nzinga Nkuwu.

En la diáspora, pocos nombres se conservaron de origen africano. Sin embargo, muchos etnónimos se preservaron sobre todo en las comunidades afrocolombianas, afroecuatorianas, afrobrasileras, tales como Arara, Matamba, Luango, Mina, Lucumi, entre otros. El nombre de los lugares (topónimos) de origen africano también se conservaron para preservarse en la memoria, tales como Birongo, Mandinga, Yanga, entre otros pueblos y lugares de las Américas.

La espiritualidad africana es la base de la su filosofía, es lo que le da comprensión y percepción del mundo, de ahí que la trata negra y la esclavitud intentaron tanto en los territorios africanos como en la diáspora combatir los símbolos, los oráculos y la cosmovisión, cosa que no lograron. Como dicen la filosofía Yoruba *“Bí Olórun oba mi idá mi ni mò nse”*, es decir “Yo soy como mi Dios me ha creado”.

### **APROXIMACIÓN A LA AFROEPISTEMOLOGÍA**

La afroepistemología es el conocimiento y percepción que las y los africanos y sus descendientes tenemos de nuestros propios mundos, nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar, ser, compartir. Esa visión es la base de la construcción social del conocimiento sin que sea mediado por otros. Nuestro mundo es nuestro mundo, el cual podemos compartir con los demás en igualdad de condiciones. Así hemos construido nuestra filosofía de la afro-dignidad, opuesta a la filosofía del desprecio elaborada por la visión eurocéntrica.

La filosofía africana y afrodescendiente, en un momento puesta en cuestionamiento por algunos estudiosos académicos africanos “asimilados” al patrón filosófico europeo, no emerge ni surge como contra respuesta al eurocentrismo. Existe y punto. Como decía el nigeriano, premio Nobel de la Paz, Wole Soyinka, “el tigre no dice su tigritud... salta”.

Los enciclopedistas e intelectuales del Siglo de las luces sin ni siquiera pensar que pudiera existir una filosofía africana, o al menos una cosmovisión africana diferente a la de los europeos, invisibilizaron, negaron, ignoraron dentro de su propia ignorancia las corrientes filosóficas e históricas africanas como resultado, en primer lugar de sus propios desarrollos producto de las civilizaciones existentes en ese continente y en segundo lugar por el contacto con el Islam en un flujo y reflujo, intercambios, adaptación y readaptación, tomando como ejemplo la relación dialógica entre el antiguo imperio Mali estructurado por el líder Bambara (mandinga) Sundjata Keita a final del siglo

XIII y la visita Kanku Musa, sobrino de Keita, a La Meca y su estancia en El Cairo en 1336. Posteriormente, “el sucesor de Sundjata, quien era su hijo Mansa Uli, hizo peregrinaje a la Meca en los tiempos del sultán mameluco Baybars. El concepto islámico del imperio (Mali) tomó forma bajo el poder Mansa Musa y de su hermano Mansa Sulayman (1341-1360), quienes favorecieron la construcción de mezquitas y el desarrollo del saber islámico” (Herbek, 1992: 99).

Esta conexión entre África del norte y África subsahariana, a través del islam, vino a fortalecer la afroepistemología, mucho antes de la llegada de occidente.

Mali se había convertido para esa época en una referencia importante para el mundo con la creación de la Universidad de Sankore y llegó a ser la referencia más importante de África subsahariana para la difusión del islam.

### **CONCEPTUALIZANDO LA AFROFILOSOFÍA**

Cuando occidente marcó por mucho tiempo el monopolio del conocimiento, definiendo arbitrariamente que es y no es ciencia, o que es y no es filosofía, intentaba por supuesto castrar la diversidad del pensamiento. Sin embargo, como dicen algunos autores africanos la africanidad de nuestra filosofía reside, como dijo Hountondji, ante todo en la pertenencia geográfica de esos que la producen y en la puesta en relación intelectual. Así como consecuencia, hablar de filosofía africana es designar a los autores de esta filosofía y los destinatarios y afirmar que son todos nativos de África o herederos culturales africanos de una naturaleza y de una descendencia africanas (Kinyongo, 1983: 414).

Si creemos las afirmaciones de A. J. Smet de que el problema de la existencia de una filosofía africana ha sido planteado por primera vez por P. Tempels en 1944, sus predecesores no habían utilizado el término filosofía solo en el seno de psicología y de la sensatez (Kinyongo, 1983).

Que el reverendo Tempels se haya planteado en pleno contexto de desprecio filosófico de parte de Europa la existencia de otra forma de pensar, sobre todo en África, indudablemente fue una herejía.

Pero filosofía sin conocimiento histórica poco tiene fundamento. Es por ello el binomio filosofía y conocimiento histórico van tomado de la mano, una justifica la otra.

De ahí esta extraordinaria reflexión de Amadou Mbo, cuando, Unesco, inicia el proceso de escribir la historia general de África.

Durante mucho tiempo, mitos y prejuicios de toda clase han ocultado al mundo la historia real de África. Las sociedades africanas eran tenidas

por sociedades que no podían tener historia. Pese a los importantes trabajos realizados, desde los primeros decenios de este siglo (siglo XX), por pioneros como Leo Frobenius, Maurice Delafosse, Arturo Labriola, buen número de especialistas NO africanos vinculados a ciertos postulados sostenían que esas sociedades no podían ser objeto de estudio científico, principalmente por falta de fuentes y de documentos escritos. (Mbo, 1985: 13)

Estos especialistas No africanos tuvieron una aproximación a Africa-subsaariana partiendo de las obras de los cronistas, cuadernos de bitácora de los capitanes de los barcos negreros, informe de los administradores coloniales, colonizadores sacerdotes católicos y viajeros. Por otro lado, si algunos de ellos estuvieron físicamente en “esos apartados rincones” del planeta o como dijera el novelista Joseph Conrad “en el corazón de las tinieblas”, la percepción que tuvieron fue la percepción prejuiciada. Muy pocos, como por ejemplo el etnógrafo francés Marcel Grileau, tomaron en cuenta la “palabra de los ancianos” o de los conocedores de las culturas africanas, caso de los Dogon en Malí, así como las espiritualidades segmentadas en una historia que daba y da sentido de pueblo.

Volviendo a Amathar Mbo, nos recuerda:

Aunque La Ilíada y la Odisea podían ser consideradas con razón fuentes esenciales de la antigua Grecia, se negaba, en cambio, todo valor a la tradición oral africana, esa memoria de los pueblos que proporciona la trama de tantos acontecimientos que han marcado su vida. Al escribir la historia de una parte de África, se limitaban a fuentes exteriores de este continente, para dar una visión No de lo que podía ser la marcha de los pueblos africanos, sino de lo que se creía debía ser. Con frecuencia, al ser tomada como punto de referencia la edad media europea, los sistemas de producción y las relaciones sociales, así como las instituciones políticas, no eran entendidos más que por referencia al pasado de Europa. (Mbo, 1985)

Hoy estamos ante otra realidad. Se trata de un largo proceso de desmitificación de la contribución epistémica de África subsaariana a la humanidad. Ya los trabajos de intelectuales como Cheikh Anta Diop dejaron muy claro esos aportes. Posteriormente, los sucesivos encuentros organizados por Unesco desde 1966 entre África y América, han dejado una huella importante para reconstruirla. Esos enfoques eurocéntricos hoy son cuestionados tanto desde el surgimiento de las nuevas prácticas académicas como desde las prácticas espirituales de los portadores afrosubsaharianos y en la diáspora.

## **EL RETO PARA LAS POLÍTICAS PÚBLICAS EN EDUCACIÓN**

Es la pedagogía, entendiendo estas como las prácticas cotidianas de transmisión del sustrato del conocimiento de las civilizaciones, unas

de las herramientas fundamentales para retomar nuestra afroepistemología. Occidente intentó imponernos, y aún continúan haciéndolo, dos tipos de pedagogía. La primera fue la pedagogía de la sumisión, donde la iglesia jugó un papel fundamental a través de las prácticas religiosas forzadas. Esa pedagogía se expresó en un rosario de recomendaciones para limpiar el alma de pecado a nuestros ancestros y ancestas, borrar las prácticas espirituales, cambiando los nombres, eliminando las lenguas hasta arrodillarnos ante la cruz y ante Dios en la tierra representado por el poder eclesiástico católico/apostólico y romano y antiguamente el amo y hoy el poder del capitalismo salvaje. La evangelización fue la obra maestra de la pedagogía de la sumisión, luego paso a ser en palabras de Pablo Freire, la pedagogía del oprimido (1970). Es decir, la introyección de la opresión como desesperanza. La otra pedagogía, fue la de la reproducción, entendiéndola como el proceso de asimilación del conocimiento despreciativo del otro hacia nosotros, reproducido en el sistema educativo formal con un currículum bien estructurado y castrante sobre nuestros conocimientos ancestrales.

Conservar los códigos culturales originarios de África, después de haber pasado por largos procesos traumáticos de esclavitud, racismo y discriminación, es simplemente un acto de heroísmo, es un acto de resiliencia, es decir, haber tenido un alto coeficiente de lucha contra la adversidad. Pero para conservar esos códigos culturales expresados en los toques de las diferentes células rítmicas de los tambores, en los códigos de la ética (los valores humanos), la culinaria, los estilos del peinado, entre otros, se necesitaba de una técnica, una metódica para transmitir todos esos códigos. Eso es lo que llamamos pedagogía cimarrona, y decimos cimarronas por haber atravesado los tiempos y sus obstáculos que los sectores dominantes colocaron en el camino.

Esas prácticas pedagógicas, reconocidas o no por la academia y el sistema educativo formal, han logrado vencer la denigración y la subestimación. Transmitir, conservar y redimensionar la pedagogía cimarrona fue, es y seguirá siendo una permanente lucha contra la adversidad. Las prácticas pedagógicas del cimarronaje están en lucha abierta, y permanente contra las prácticas de la pedagogía de la reproducción. Ambas coexisten en el sistema educativo formal y no formal, es una contradicción totalmente antagónica que está en nosotros y nosotras mismas.

Las prácticas pedagógicas de la reproducción son todas aquellas actitudes verticales del facilitador o docente en el sistema educativa en la transmisión del conocimiento eurocéntrico. Ellos expresan la centralidad del poder y del saber. Son prácticas, castrantes y totalmente despreciativas hacia la diversidad, la diferencia y el rechazo a las posibles complementariedades entre el saber legitimado académicamente y el saber producido social y culturalmente.

Las pedagogías del cimarronaje con la finalidad de fomentar nuestros conocimientos tanto en África como en la diáspora son el reto que tenemos las y los docentes afrodescendientes en alianza con los que han conservado, recreado e innovado las culturas originarias de África en toda su diversidad. Es pedagogía del cimarronaje las formas desde las perspectivas musicales expresada en el desarrollo de más de cientos sesenta ritmos de los tambores Batas en la regla de Ocha, así como sus diferentes danzas. Las prácticas de las pedagogías cimarrones en patrones alimenticios de origen afrosahariano, así como en el campo de la estética y las contribuciones éticas para la construcción de sociedades más justas y humanas. Afroepistemología y Pedagogía del cimarronaje es una propuesta que debe invitarnos para romper los moldes de reduccionismo folklórico o fetichista a que hemos sido sometidos por las ciencias occidentales negadora de toda diversidad. Es la búsqueda de nuestros propios paradigmas en el marco del Decenio de los pueblos Afrodescendientes que suman al incesante proceso de reconstrucción y reconstrucción de nuestra historia llena de dolor y esperanza.

Es urgente implementar en los sistemas educativos de América Latina y el Caribe los aportes de África y sus descendientes a nuestras sociedades en dos aspectos fundamentales: Primero modificar las leyes que rigen nuestros sistemas educativos, por ejemplo en la República Bolivariana de Venezuela después de un proceso de lucha con docentes y tradicionalistas afrodescendientes, logramos que en la una nueva Ley de Educación (2009), se reconociera nuestra africana. Segundo, revisar los currículos e incorporar en los mismos los aspectos históricos, culturales, tecnológicos, espirituales entre otros de los africanos y sus descendientes. La elaboración de textos específicos sobre la historia de los africanos y sus descendientes, como en los tiempos del presidente del expresidente Lula se hizo en Brasil para la obligatoriedad de la enseñanza de África y la traducción de los ocho volúmenes de la historia General de África al portugués. En la reunión de la creación de la CELAC en Caracas en el 2011 en el acuerdo N° 17 se reconoció “la participación de los pueblos indígenas y afrodescendientes en las luchas independentistas y reconociendo sus aportes morales, políticos, económicos, espirituales y culturales en la conformación de nuestras identidades y en la construcción de nuestras naciones y procesos democráticos” (CELAC, 2011).

Este reconocimiento conjuntamente con el reconocimiento que deben hacer nuestros gobiernos al Decenio de los Pueblos Afrodescendientes, nos sirve como anclaje para apoyarnos como académicos y activista para presionar en las políticas públicas educativas de nuestros países.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- CELAC 2011 *Declaración de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y del Caribe* (Caracas: CELAC).
- Devisse, J. 1985 “África en las relaciones intercontinentales” en *Historia General de África* (Madrid: Unesco).
- Freire, P. 1970 *Pedagogía del Oprimido* (Montevideo: Tierra Nueva)
- Hegel, G. F. W. 1976 *Filosofía de la Historia* (Buenos Aires: Claridad).
- Herbek, I. 1992 “La expansión del islam en África hacia el sur del Sahara” en *Historia General de África*. (Madrid: Unesco).
- Hernández, A. et. al. s/f *Las ideas Racista y búsqueda de la identidad Mexicana*. (Zaragoza: Facultad de Estudios Superiores, UNAM).
- Kant, I. 1982 *Lo bello y lo sublime* (Madrid: Espasa-Calpe) séptima edición.
- Kinyongo, J. 1982 *La philosophie africaine et son histoire en Les etudes philosophiques* (París: Presses Universitaires de France).
- Ki-Zerbo, J. 1979 *Un continente en busca de su pasado* (París: El correo de la Unesco) agosto-septiembre.
- Laurent, E. 2002 *Montesquieu, Rousseau, Diderot: du genre humaine au bois d'ébène* (París: Unesco).
- Mbo, A. 1979 *La historia general de África* (París: El Correo de la Unesco).
- Niane, D. T. 1985 *Historia General de África* (Madrid; París: Tecnos; Unesco).
- Olderogge, D. A. 1979 *Los homínidos africanos contra una teoría errónea* (París: Correo de la Unesco) agosto-septiembre.

**TERCERA PARTE**

**AFROEPISTEMOLOGÍAS Y PRÁCTICAS  
IDENTITARIAS**





"Blues Lundus" (2010). Autora: Ilea Ferraz.  
Destacada artista multimedia, afrobrasileña.



# POÉTICA (ERÓTICA) DE LA RELACIÓN Y UBUNTU. SUDÁFRICA Y EL CARIBE: NUEVAS LECTURAS DE LA IDEA DE “RAZA”

Karina Bidaseca\*

*Un día seré el primer Presidente negro en  
Sudáfrica.*

Nelson Mandela (1952).

## INTRODUCCIÓN

Después de tres siglos y medio de colonialismo y apartheid, el 10 de mayo de 1994, cientos de miles de personas concurren a Pretoria al acto de asunción del primer presidente negro de Sudáfrica elegido democráticamente. Nelson Rolihlahla Mandela.

En su discurso Mandela dijo: “De la experiencia de una desmesurada catástrofe humana que ha durado demasiado tiempo debe nacer una sociedad de la que toda la Humanidad se sienta orgullosa”. (Discurso).

El “fin” del sistema racista por excelencia, a inicios de la década de 1990 —al ser legalizado el Congreso Nacional Africano, liberado Rolihlahla Mandela Nelson Dalibhunga Madiba, y convocar a elecciones democráticas—, significó que víctimas y perpetradores se encontraran frente a frente con el fantasma de un pasado tortuoso, expiatorio y con el futuro de la nación sudafricana. El texto que erige ese momento menciona:

---

\* Pensadora feminista. Doctora y Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnologías en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín. Profesora de Sociología en Universidad Nacional de San Martín y Universidad de Buenos Aires.

La aprobación de la presente Constitución establece unos sólidos cimientos para que el pueblo sudafricano supere las divisiones y los antagonismos del pasado, cuyas consecuencias fueron violaciones graves de los derechos humanos, la transgresión de los principios humanitarios en conflictos violentos y un legado de odio, miedo, culpa y venganza. Ahora es posible abordar todas esas cuestiones sobre la base de la comprensión en lugar de la venganza, las reparaciones en lugar de las represalias, el ubuntu (la filosofía humanista africana) en lugar de la victimización. Para promover la reconciliación y la reconstrucción, se concederá la amnistía a los responsables de las acciones, omisiones y delitos cometidos para la consecución de objetivos políticos durante los conflictos del pasado. En virtud de tal propósito como órgano de la presente Constitución, el Parlamento sancionará una ley que fijará una fecha límite posterior al 8 de octubre de 1990 y anterior al 6 de diciembre de 1993 y aportar mecanismos, criterios y procedimientos, incluido el establecimiento de tribunales, en caso de ser necesario, por medio de los cuales dicha amnistía se hará efectiva luego de la aprobación de la mencionada ley". (Constitución de Sudáfrica)

En "Crítica de la razón negra", libro del historiador postcolonial camerunés, Achille Mbembe, se esboza una tesis interesante respecto de si la raza, tal como funcionaba en el orden colonial, sus invariables y formas nuevas, siguen operando en este tiempo como principio de orden político. Según el autor, la raza ha sido aplicada de modo "más radicalizado en Sudáfrica en el largo período del siglo XVIII al siglo XX, cuyo punto cúlmine es el *apartheid*" (2016: 108).

No obstante, ese ordenamiento estructurador del mundo operó desde que la idea de raza, como explica Aníbal Quijano, nace con "América":

Durante la Conquista, los ibéricos, portugueses y castellanos, usan el término "negro", un "color", como consta en las Crónicas de ese período. Sin embargo, en ese tiempo los ibéricos aún no se identifican a sí mismos como "blancos". Este "color" no se construye sino un siglo después, entre los britano-americanos durante el XVII, con la expansión de la esclavitud de los africanos en América del Norte y en las Antillas británicas. Y obviamente, allí "*white*" ("blanco") es una construcción de identidad de los dominadores, contrapuesta a "*black*" ("negro" o "*nigger*"), identidad de los dominados, cuando la clasificación "racial" está ya claramente consolidada y "naturalizada" para todos los colonizadores y, quizás, incluso entre una parte de los colonizados. (2011)

En este trabajo voy a enfocarme en la idea de "raza" en cuatro momentos de la historia del "devenir negro" como lo conceptualiza Mbembe (2016) ampliando su concepción para una justicia epistémica al que llamé (Bidaseca, 2018) *devenir mujer negra*: 1) la plantación y la trata transatlántica a través de los poetas de la negritud —Césaire y Frantz

Fanon, y de la “poética de la Relación” en Édouard Glissant—; 2) Revolución de Haití y la emancipación del “negro” (Fanon); 3) Sejourney Truth y Carlota: las luchas de las mujeres por el abolicionismo desde una poética erótica (Audre Lorde); 4) el apartheid sudafricano —la conformación de Estados racistas con lógicas de “autoctonización” de colonos como los afrikáners, y el *ubuntu como una poética de la Relación*.

En el devenir histórico y político, desde los sistemas de la plantación al apartheid a los campos de refugiados hoy, se hallan vinculados a la violencia colonial que describe Fanon a partir de la alineación psíquica y sensorial, que es central para pensar lo que llamo “apartheidización del mundo” (Bidaseca, 2018). Me interesa en particular reflexionar acerca de cómo las filosofías no occidentales resignifican la humanidad, bajo los conceptos de “huella” y de “poética de la relación” desarrollados en el Caribe por el pensador Édouard Glissant como el de *ubuntu* sudafricano. Tomaré estos hitos en la historia de lo que el autor llama devenir negro del mundo y complementar este concepto con la propuesta de devenir mujer-negra-del mundo.

## OCCIDENTE Y LA RAZA

La plantación fue el primer sistema de acumulación de gran escala en la fase mercantilista del capital. La trata de africanos esclavizados inauguró el dispositivo por el cual la humanidad se deshumanizaba. La raza y el racismo explican la función homicida del Estado, por sobre la clase, según Mbembe. Sin embargo, se distancia de Foucault en la medida que no cree que el desarrollo del biopoder y el racismo de Estado (la función de muerte del biopoder) tengan su origen en mecanismos de formaciones socio-políticas de la Europa Occidental. El antecedente más remoto se localiza para él en el sistema de plantación en América y, más cercano, el sistema colonial establecido en Asia y África (siglo XIX y XX): “En él se ve la primera síntesis entre la masacre y la burocracia, esta encarnación de la racionalidad occidental” (Mbembe, 2013: 40).

Mbembe menciona tres momentos importantes en esta historia. El primer momento es el de la trata transatlántica, que va del siglo XV al siglo XIX. Es el momento donde el africano fue transformado en mercancía, y puesto a la disposición del uso y abuso del europeo (2013). El segundo momento es el de la reapropiación de la escritura por parte de los negros, y se ubica en el siglo XVIII, donde los africanos de la diáspora y del continente reafirman sus aspiraciones a la dignidad de los seres humanos y a la libertad. Este momento tiene como hitos la independencia de Haití, la lucha por la abolición de la esclavitud, las independencias de los países africanos, la lucha por los derechos cívicos en los Estados Unidos, y finalmente, el tercer

momento es la abolición del régimen del apartheid en Sudáfrica. Sin embargo, omite la irrupción femenina en estos discursos y de este modo se refuerza la política de silenciamiento.

### **DEVENIR CARIBE. RAZA, NEGRITUD Y HUELLA**

En el camino de la independencia, el mapa antillano de la posguerra mostraba estados independientes y colonias o posesiones, y un movimiento intelectual y político que debe pensar la descolonización de las Antillas en el marco de la departamentalización colonialista impuesta; la segmentación de la población, la violencia, el desprecio por las poblaciones africanas y sus descendientes implicaba confrontar un mundo profundamente racista.

Fanon desarrolla la idea de la negritud en la gran obra que recoge “la experiencia vivida del negro”, en su libro *Piel negra, máscaras blancas* (traducido también como *¡Escucha blanco!*) de 1951, en la que Fanon señala el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial, en el instante fugaz pero imperioso de una marca en la subjetividad que es el encuentro violento con la mirada del blanco. En el relato de la propia experiencia vivida por Fanon en su libro:

Y después un día, hubimos de afrontar la mirada blanca...

¡Mira un Negro! Era verdad. Yo me divertía.

¡Mira un negro! El círculo se estrechaba poco a poco. Yo me divertía abiertamente. Mamá, mira el negro, ¡tengo miedo! ¡Miedo! ¡Miedo! Quise divertirme hasta hartarme, pero esto ya no sería posible. Ya no sabía porque ya por entonces sabía que existían leyendas, historias, la historia...

Paseaba sobre mí una mirada objetiva hasta que descubrí mi negrura, mis caracteres étnicos. Me rompieron los tímpanos: la antropofagia, el atraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros, y sobre todo, sobre todo: ¡Al rico plátano! ¿Qué otra cosa podía ser esto para mí sino una rotura, un desgarramiento, una hemorragia que coagulaba sangre negra por todo mi cuerpo?

Ya lo habrán notado: esto era solo la primera fase, la primera “estación”, pero ya el negro se ve desalojado de su propio equilibrio. Ya, sin embargo, se ha requerido de él algo más que un simple asentimiento a este hecho brutal, algo más que la simple constatación al lenguaje blanco: ¡Mira un negro! Era ‘un negro’ y lo admitía. Pero además tenía que reconocer que eso era un mal. Era necesario que lo declarase, lo confesase: era culpable por negro; ante el mundo este hecho suponía una maldición, este “dato” un destino, esta negrura contingente una tara esencial. (Fanon, 2009: 10)

En Martinica, una isla con una pequeña población blanca procedente de Europa, una población de mestizos y mayoritaria población negra, la situación racial era situacional: en Martinica era “raro encontrar posiciones raciales tenaces” (Fanon, 1958: 27). El africano era el

“verdadero negro”. La posición del antillano no era la de un negro, estaba legitimada por Europa, vale decir, Francia. Y el antillano menospreciaba al negro: “El antillano era de piel negra, pero los negros estaban en África” (1958: 30). Por ende, las reivindicaciones de la negritud sencillamente no existían antes de la derrota francesa. 1945 significa para el antillano descubrirse negro: “Entonces, vuelto hacia el África, el antillano va a invocarla. Se descubre hijo de esclavos trasplantado. Parece pues, que el antillano, después del gran error blanco, esté en camino de vivir hoy en el gran espejismo negro” (1958: 37).

Allí, ese laberinto de islas que han sido departamentalizadas al decir de Frantz Fanon, debieron enfrentar a los imperialismos inglés, francés, holandés, español.

Desde la Jamaica anglófona, Stuart Hall inspirado en Fanon, ha interpretado la política imperial de la racialización como un “exterior”: “No es sino hasta el momento de la descolonización y de los derechos civiles en Estados Unidos, que me di cuenta de que cualquiera sea el color real de mi piel, social, histórica, cultural y políticamente me identifiqué con ser negro” (The Stuart Hall Project, 2013).

La raza es definida por Hall como una construcción discursiva y no biológica, y que además tiene poca especificidad:

[la raza] es una categoría organizadora de aquellas maneras de hablar, de aquellos sistemas de representación y de las prácticas sociales (discursos) que utilizan un conjunto suelto y a menudo no-específico de diferencias en las características físicas —el color de la piel, la textura del pelo, los rasgos físicos y corporales, etc. — como marcas simbólicas a fin de diferenciar un grupo de otro en lo social. (The Stuart Hall Project, 2013)

Sin embargo, el desmantelamiento de la idea biológica de raza no supuso la eliminación del racismo, sino que adopta otras características (Hall, 2010).

Viví a través de la más exclusiva clase y casta del mundo. Era tres tonos más oscuros que mi familia y es el primer hecho social que sabía de mí mismo. Estaba huyendo de todo esto a lo largo de toda mi existencia antes de venir a Inglaterra. En Jamaica la pregunta acerca de qué tono exactamente eres, en la Jamaica colonial, esa era la pregunta más importante. (The Stuart Hall Project, 2013)

“Ser negro” significaba ser parte de la mayor parte de la población. Ser “de color” implicaba un “peldaño por encima del resto”.

Hall proviene del mundo insular, del pensamiento del Caribe desarrollado entre las islas anglófonas —las *West Indies* o *the Caribbean*—, y en *Les Antilles* o la *Caraiibe*, como escriben los antillanos francófonos. Un mundo que inspiró las valiosas contribuciones de los

poetas de la negritud: Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant. Un pensar situado que enfrentó la colonialidad del saber, los modos hegemónicos que pretendió alcanzar el proyecto eurocéntrico. Un pensamiento diaspórico.

Lo que ahora llamamos el Caribe nació de nuevo, en esa violencia real y simbólica. Sabemos que África es una construcción moderna”, expresó en 1998 en ocasión del quincuagésimo aniversario de la fundación de la University of the West Indies, dando lugar a una importante disertación sobre qué significa la diáspora. (Hall, 2003: 477)

La imposición de las lenguas imperiales fue resistida con la invención de una nueva lengua subalterna: el “creole”.

Otro poeta martiniqués Édouard Glissant, dedicado su obra a pensar el pensamiento archipiélar, propio del paisaje laberíntico que conforman ese puñado de islas escribía:

La criollización (créolisation) no desemboca en pérdida de identidad, en disolución del siendo. No se infiere de ella la renuncia a uno mismo. Sugiere la distancia (el irse) con las trastornadoras paralizaciones del Ser. No es la criollización (créolisation) lo que altera desde dentro una cultura determinada, incluso aunque sepamos que a muchas culturas las dominaron, asimilaron, las condujeron al filo de la desesperación; y que volverá a suceder. Lo suyo, más allá de esas condiciones, desastrosas en su mayoría las más veces, es establecer relación entre dos o varias “zonas culturales” convocadas en un punto de encuentro, de la misma forma en la que una lengua criolla (créole) actúa desde zonas lingüísticas diferenciadas para sacar de ella su materia inédita”. (Glissant 2006, 28)

Glissant insiste en la idea de la *Huella*. Huella como indicio de humanidad:

Que la idea de huella se adhiera, por oposición, a la idea de sistema, igual que una errancia que orienta. Sabemos que es la huella, lo que a todo nos coloca, vengamos de donde vengamos en Relación. Ahora bien, la huella la vivimos algunos de nosotros, allá. Tan lejos, tan cerca, aquí-allá, en la cara oculta de la tierra, como uno de los lugares de la supervivencia. Por ejemplo, los descendientes de los africanos a quienes deportaron, esclavos a ese sitio que no tardaron en llama Nuevo Mundo, no tuvieron las más veces sino esto a lo que recurrir. (Glissant, 2006, 22)

Le toma prestadas la ambigüedad, la fragilidad, la derivación. Admite la práctica del desvío, que no es ni huida ni renuncia. Reconoce el alcance de las imagerías de la Huella y las ratifica. ¿Acaso es renunciar a gobernarnos? No, es sintonizar con esa parte del mundo que, precisamente, se ha extendido en archipiélagos, esas a modo de

diversidades en la extensión, que, no obstante, aproximan orillas y desposan horizontes. Nos damos cuenta de qué lastre continental y agobiante, y que llevábamos a cuestas, había en esos suntuosos conceptos del sistema que hasta hoy han empuñado las riendas de la Historia de las humanidades y han dejado de ser adecuadas para nuestros desperdigamientos, nuestras historias y nuestros no menos suntuosos derroteros errabundos. La idea del archipiélago, de los archipiélagos, nos franquea esos mares. (Glissant 2006, 33)

Como Glissant, y su maestro Aimé Césaire, Fanon es parte de ese paisaje colonizado de la Martinica. Su pensamiento ha contribuido a interpretar la negritud del "negro colonizado" de un modo singular, a partir de sus propias narrativas biográficas como de las vidas de sus pacientes en el Hospital psiquiátrico de Argelia. Estas descripciones de esos "cuerpos ocupados" como los defino, haciendo uso de la analogía con los territorios ocupados por Francia, que sueñan con momentos de escape se trasladan en imaginarios de cimarronajes, fugas, cuerpos en movimiento. Nunca son sueños estáticos, nos dice Fanon. Por más que el amo aplicara su violencia, siempre estuvo próxima la posibilidad de la fuga.

Cuando los deportados cimarronearon por los bosques, yéndose de la Plantación, las huellas que fueron siguiendo no implicaron ni abandono de sí mismo ni desesperación, aunque tampoco orgullo o hinchamiento de la persona. La huella no tiene apariencia de senda inconclusa. La noción de huella permite ir más allá de los estrechamientos del sistema (Glissant 2006, 23).

## **REVOLUCIÓN DE HAITÍ O "TODOS LOS CIUDADANOS SON NEGROS"**

Los jacobinos negros de Santo Domingo descubrieron la performatividad de la traducción como una puesta en escena de la diferencia cultural en el contexto colonial. Fue Haití el primer país que logró su independencia en América, después de Estados Unidos, en 1804.

En 1789, la colonia francesa de Santo Domingo (hoy Haití) era la colonia más rica del mundo colonial.

Representaba las dos terceras partes del comercio de Francia con el exterior y era la salida comercial más importante para el tráfico de esclavos europeo. Era parte integrante de la vida económica de la época: la mejor colonia del mundo, el orgullo de Francia y la envidia de todas las demás naciones imperialistas. Toda su estructura reposaba sobre el trabajo de medio millón de esclavos. (James, 2003: 17)

En ese mismo año, se había iniciado la Revolución Francesa, enarbolando los principios de igualdad y fraternidad que serían adoptados por los habitantes de la colonia francesa. Por cierto, los franceses nunca esperaron que los esclavos exigieran al gobierno un trato fraterno

e igualitario. En agosto de 1791 los esclavos se rebelaron; su combate duró doce años.

En 1794, el ejército negro de Santo Domingo forzó a la República Francesa a reconocer el *fait accompli* de la abolición de la esclavitud en la isla (declarada por los comisionados coloniales franceses Sonthonax y Polverel actuando por cuenta propia) y a universalizar la abolición en todas las colonias francesas. (Morss, 2005: 35)

En el período comprendido entre 1794 y 1800, los ex esclavos como hombres libres lucharían contra la invasión británica, bajo el liderazgo de Toussaint-Louverture, fortaleciendo el movimiento abolicionista dentro de Inglaterra, que culminaría, según la autora, en 1807 con la suspensión británica del tráfico de esclavos.

Los ex esclavos derrotaron paulatinamente a los blancos de la isla y a los soldados de la monarquía francesa, resistieron una invasión española, una expedición británica compuesta por 60.000 hombres y una expedición francesa de tamaño similar comandada por el cuñado de Napoleón Bonaparte (Di Tella, 1984).

En 1796, Toussaint-Louverture, gobernador de Santo Domingo, “leal a la República”, redactó una constitución para la colonia que según Morss, “se adelantó a cualquiera otra constitución del mundo, si no en sus premisas de democracia, al menos en lo que concierne a la inclusión de la raza en su definición de ciudadanía” (1984: 37).

Luego Napoleón dispuso el restablecimiento de la esclavitud y el *Code Noir* enviando tropas francesas que provocaron un atroz genocidio y arrestó y deportó al líder, quien murió en prisión en 1803.

Los ciudadanos negros de Santo Domingo volvieron a tomar las armas y el nuevo líder ex esclavo, Jean-Jacques Dessaline, declaró en 1804 la independencia de Francia, “combinando así el fin de la esclavitud con el fin del estatus colonial” (Morss, 2005: 38). Estableció en 1805 una nación constitucional e independiente de ciudadanos “negros” bautizándolo como Haití, palabra del arawak. La constitución de Dessaline declaró negros a todos los ciudadanos, dejando de lado la categoría “mulato”, entre otras.

Haití se convirtió en la primera república negra fuera del continente africano y en la segunda sociedad poscolonial de la era moderna y en la revolución política más radical de la era, que “entró a la historia con la característica de ser impensable mientras ocurría” en palabras de Michel-Ralph Trouillot, en su libro *Silencing the Past* (1997).

Siguiendo la interpretación de Susan Buck-Morss (2005), la experiencia traduccional de Santo Domingo fue omitida por el pensamiento iluminista y abstraída de la dialéctica amo-esclavo hegeliana. ¿Cómo fue posible, se pregunta la autora, que pensadores del Iluminismo

hayan utilizado la esclavitud como la metáfora política por excelencia de Occidente mientras la explotación de millones de esclavos en las colonias fuese aceptada sin cuestionamientos por estos mismos pensadores? ¿Cómo traducir hoy ese olvido? (Bidaseca, 2010).

**“NO SOY ACASO UNA MUJER?”. SEJOURNER TRUTH Y CARLOTA. LUCHAS ABOLICIONISTAS ERÓTICAS EN EL DEVENIR DE LAS MUJERES NEGRAS.**

Su valiente discurso *“Ain’t I a Woman?”* (*“¿No soy yo una mujer?”*), fue pronunciado en 1851 en la “Convención de los derechos de la mujer de Ohio”. Decía:

Bueno, niños, donde hay tanto estruendo, debe haber algo fuera de peligro. Creo que entre los negros del Sur y las mujeres del Norte, todos hablando de derechos, los hombres blancos estarán buscando en una solución muy pronto. Pero ¿de qué está hablando todo esto?

Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitan ser ayudadas con los carruajes, y levantadas al cruzar las zanjas, y tener el mejor lugar en todas partes. ¡Nadie me ayuda con los carruajes, ni en los charcos de barro, ni me da el mejor lugar! ¿Y no soy una mujer? ¡Mírame! ¡Mira mi brazo! ¡He arado y plantado, y reunido en graneros, y nadie podría dirigirme! ¿Y no soy una mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como un hombre —¡cuando pudiera conseguirlo— y llevar el látigo también! ¿Y no soy una mujer? He dado a luz trece hijos, y he visto a la mayoría vendida a la esclavitud, y cuando clamé con el dolor de mi madre, nadie sino Jesús me oyó. ¿Y no soy una mujer?

Entonces hablan de esto en la cabeza; ¿Qué es esto como lo llaman? [Miembro de la audiencia susurra, “intelecto”] Eso es todo, cariño. ¿Qué tiene eso que ver con los derechos de las mujeres o los derechos de los negros? Si mi copa no se sostiene, pero una pinta, y la suya tiene un cuarto de galón, ¿no sería usted malo para no dejar que mi media medida a medias?

Entonces ese pequeño hombre de negro allí, dice que las mujeres no pueden tener tanto derecho como los hombres, ¡porque Cristo no era una mujer! ¿De dónde viene tu Cristo? ¿De dónde viene tu Cristo? ¡De Dios y de una mujer! El hombre no tenía nada que ver con Él.

Si la primera mujer que Dios hizo fue lo suficientemente fuerte como para convertir al mundo al revés sola, estas mujeres juntas deberían ser capaces de devolverlo, y volver a tener el lado derecho de nuevo! Y ahora están pidiendo que lo hagan, los hombres mejor dejarlos.

Obligado a usted por escucharme, y ahora Sojourner no tiene nada más que decir.

Así, mencionamos a Sejourner Truth (nombre que ella adoptó y cuya traducción es “Residente de la verdad”), nacida bajo la esclavitud (Swartekill, Nueva York, 1797 - Battle Creek, Míchigan, 26 de noviembre de 1883) huyó con su hija y se convirtió en la primera mujer negra

en ganar un juicio contra un hombre blanco por la venta de uno de sus hijos. Truth fue una de los 12 hijos nacidos de James y Elizabeth Baumfree en la ciudad de Swartekill, Nueva York. Su padre, fue un esclavo capturado en Ghana; su madre, era hija de esclavos de Guinea. La familia Baumfree era propiedad del coronel Hardenbergh, y vivía en la finca de Esopus, Nueva York. Conocida como “Belle” con nueve años de edad, fue vendida en una subasta por \$100 con un rebaño de ovejas. Su nuevo dueño era un hombre llamado John Neely.

El estado de Nueva York, comenzó a negociar la abolición de la esclavitud en 1799 y emancipó a todos los esclavos el 4 de julio de 1827. No obstante, John Dumont renunció a emanciparla y a finales de 1826 ella se fugó hacia la libertad con su hija menor, Sophia. Su otra hija y su hijo se quedaron atrás. Truth se enteró de que su hijo Peter, de 5 años de edad, había sido vendido ilegalmente a un hombre de Alabama. Llevó el asunto ante los tribunales y finalmente consiguió el regreso de Peter. El caso fue uno de los primeros en que una mujer negra desafió con éxito a un hombre blanco en un tribunal de los Estados Unidos.

El 1 de junio de 1843, Isabel Baumfree cambió su nombre por Sojourner Truth, dedicando su vida al metodismo ya la abolición de la esclavitud. En 1850 sus memorias fueron publicadas bajo el título “La narrativa de la verdad de Sojourner Truth: Una esclava del norte”. Dictó sus recuerdos a un amigo, Olive Gilbert, ya que no sabía leer ni escribir, y William Lloyd Garrison escribió el prefacio del libro. Ese mismo año, Truth habló en la primera Convención Nacional de Derechos de la Mujer en Worcester, Massachusetts. Pronto empezó a viajar con el abolicionista George Thompson, hablando a grandes multitudes sobre temas de esclavitud y derechos humanos.<sup>1</sup>

Carlota, presumiblemente, traída desde Angola y esclavizada en el ingenio Triunvirato localizado en Matanzas en la mítica Cuba, ha roto sus cadenas y ella es el símbolo de las luchas feministas y de las mujeres negras de nuestro continente. Carlota era una mujer enamorada. Una mujer negra esclavizada que lideró una de las más importantes sublevaciones de esclavos en 1843, para liberar a Fermina, del ingenio Acana, se dice, que fue la mujer que ella amaba.

Su nombre fue elegido para la llamada “Operación Carlota” que con una duración de dieciséis años y con más de 400.000 cubanos involucrados, es la ofensiva latinoamericana más grande realizada en otro continente: África. Se realizó en Angola desde 1975 hasta la retirada total de las tropas de Cuba en 1991.

En Cuba, en el cual la Revolución mantuvo la deuda racial y de género, el antecedente del afro-feminismo se encarnó en muchas

---

1 Ver <<https://www.biography.com/people/sojourner-truth-9511284>>.

mujeres negras que actuaron como Carlota en la colonia, en las plantaciones, desde los periódicos y en los tribunales (Bidaseca, 2017).

Ambas permiten pensar en la resignificación del término de Glissant para hablar de lo que llamo una "poética (erótica) de la Relación", inspirada en Audre Lorde.

### **APARTHEID. SUDÁFRICA Y UBUNTU**

Las elecciones libres y universales de 1994, que llevaron al poder al African National Congress (ANC) y a su candidato a presidente, Mandela, accionaron una nueva era que se venía gestando. El apartheid se derrumbaba y con él, un régimen brutal de explotación y violación sistemática de los derechos humanos y un sistema de clasificación y discriminación racial a partir de una serie de artefactos legales creados por el Estado oficialmente instalado desde 1948. El resultado del proceso de negociaciones y de la "transición" sudafricana fue celebrado por la comunidad internacional.

*Stricto sensu*, 1948-1994 marca el ingreso y el desplazamiento del National Party en el poder. La temporalidad del apartheid, sin embargo, el apartheid en términos sociales e imaginarios persiste aún hoy.

La célebre Comisión de la Verdad y la Reconciliación (Truth and Reconciliation Commission o TRC, por sus siglas en inglés) que funcionó a partir de 1995, tuvo un impacto capital como acervo para reconstruir las visiones de la historia social del apartheid.

Los debates académicos y políticos sobre el rol real de la TRC, señalado por los autores, en la transición son del orden de la impartición de justicia, la "posibilidad o imposibilidad" del perdón, la definición de la amnistía otorgada individualmente a algunos de los perpetradores que declararan, rasgo excepcional de esta Comisión. A esto se unen las problemáticas por la "definición" y "clasificación" de los crímenes y delitos cometidos, las marcadas diferencias de género, la inclusión/exclusión de sujetos punibles/sujetos políticos, y la intervención de una cosmovisión "cristiana" vs. una cosmovisión "africana" en la prosecución de las resoluciones, entre muchas otras cuestiones que se abren en una herida abierta que este proceso constituyente se propuso "cerrar".

Las primeras audiencias se desarrollaron a partir de abril de 1996. Durante dos largos años, se erigieron tribunales improvisados en distintas sedes como los centros municipales, comunitarios, iglesias en los cuales se reunían los sudafricanos con el fantasma de un pasado traumático. Se recibieron veinte mil declaraciones de víctimas, dos mil de ellas se presentaron en audiencias públicas y ocho mil fueron solicitudes de amnistía.

Según Rufer,

En los momentos álgidos del *apartheid* a partir de la segunda mitad de la década de 1950 con el enfrentamiento generalizado entre el Estado y la población negra, hubo algunos intentos organizativos e intelectuales de fusionar las aspiraciones identitarias particulares en conceptos como los de “sociedad civil negra” o “nacionalismo africano”, racializando la identidad histórica como bloque de demandas. Sin embargo, en el período de transición, se utilizaron estratégicamente por el gobierno las “particularidades culturales”. Con ello, pretendía mostrarse que la nueva “nación arcoíris” no estaba fundada en la “raza”, sino en la convivencia armónica entre diferentes “culturas”. Así, las pujas por la representación nacional del pasado siguieron los términos de la tensión constitutiva del discurso nacional estatal post-*apartheid*: entre “no-racializar” (*non-racialism*) e “incluir” a las particularidades, y fortalecer las visiones “comunitarias”. Pero solo para poder subsumirlas en el discurso de la “nación arco-iris” en una primera etapa, y en una nación de pura “africanía” después de 1999. (2009)

El autor menciona que estas particularidades y diferencias muestran un elemento de trasfondo: las políticas públicas de la memoria y de “exhumación” del pasado siguieron las discusiones generales sobre qué pasados exponer para construir una noción identitaria unificada de “nueva nación”. La tarea era más que difícil: por un lado, por la persistencia atrincherada de los “nacionalismos étnicos” (la efervescencia del “nacionalismo xhosa”, y la “nación zulú” como los grupos étnicos africanos mayoritarios, aunque también el “nacionalismo afrikáner”) pero hay que sumar a esto la tensión implícita por medio de la cual el ANC pretendía resolver el dilema de la “democracia no-racializada” (2009: 45-46).

### **HUMANIDAD. POÉTICA DE LA RELACIÓN Y UBUNTU**

El desmantelamiento del *apartheid* en 1994, “cierra” una larga fase histórica de las luchas modernas por la emancipación. Según Mbembe, esta fase comienza con las grandes campañas por la abolición de la trata de negros y la esclavitud que inicia con la Revolución de Haití, y prosigue con el movimiento por la descolonización en África y las luchas por los derechos cívicos en Estados Unidos.

La humanidad y no-humanidad se erigieron en el centro de la justificación de la esclavización de la población objeto de trata por parte del pensamiento eurocéntrico propio de la modernidad/colonialidad.

Así, el concepto de “negritud” acuñado por Aimé Césaire como “la antítesis afectiva sino lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad, esa negritud opuesta al desprecio del blanco, se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibiciones y maldiciones” (citado por Fanon, 1961: 194). Describía de esta forma el poeta el linaje de la colonialidad que habita la historia sudafricana del presente.

En comparación con el Imperio Romano, que fue respaldado por la idea de integración y la lógica de la *humanitas*, el impero portugués, español, holandés, y más tarde británico, francés, alemán e italiano, posteriores al siglo XV, fueron formados por la lógica de diferenciar la *humanitas* del *anthropos* como parte de introducir la política de la alteridad/diferencia racial radical vinculada al eurocentrismo. (citado por Sabelo Ndlovu-Gatsheni, 2016)

Hacia 1950 el poeta de la negritud Aimé Césaire, resignificó el concepto marxista de alienación para definir al colonialismo como “condición deshumanizante de por sí”, lo que implicaba tanto la objetivación del colonizado como la deshumanización del colonizador.

Achille Mbembe (2001) explica que la determinación de las condiciones sobre las cuales el sujeto africano podía adquirir conciencia de sí mismo encontró dos formas de historicismo que lo liquidará: el “economicismo”, que utiliza categorías marxistas y nacionalistas para determinar la legitimidad del discurso “africano” auténtico; y la “metafísica de la diferencia” que, desde la “condición nativa”, promueve la idea de una única identidad africana identificada con la raza negra.

El punto central que propuse discutir es la concepción de la agencia humana desde un sujeto alienado, escindido, objetivado, degradado al ser atravesado por tres acontecimientos históricos: la esclavitud, el colonialismo y el apartheid. Un sujeto que, “No solo no es reconocido por el Otro sino no puede reconocerse a sí mismo” (Mbembe, 2001: 2).

Si bien la primera corriente de pensamiento que buscó fundar una política de la africanidad utilizando las categorías marxistas y el fetichismo de la universalidad, y la otra corriente se separaba al enfatizar la diferencia y los valores autóctonos, ambas convergieron para Mudimbe en la “raza”. Como es conocido, según las teorías racialistas los africanos estaban excluidos de la humanidad de acuerdo a su status de seres inferiores en la jerarquía racial. Esta negación de humanidad forzó el discurso a ser expresado en una tautología: ‘somos seres humanos como cualquier otros’. O ‘tenemos un pasado glorioso que testimonia nuestra humanidad’. (2001: 3)

Es en este dilema entre universalismo y particularismo donde, según Mbembe, la identidad africana quedó atrapada en la lucha por su liberación. Dilema que, con antelación Fanon insinuó en las últimas páginas de *Piel negra*. Y que precede a un pedido de reconocimiento que solo es posible comprender en términos de una otredad negada, denigrada a la categoría de in-humana que lucha contra la victimización.

Para Mbembe la filosofía evolucionista del siglo XIX está intacta: “la racialización de la nación (negra) y la nacionalización de la raza (negra) caminan juntas. Sea en la negritud o en las diferentes

versiones del panifracanismo la revuelta no es contra la pertenencia africana a otra raza, sino contra el preconcepción que designa a esta raza un status inferior” (2001: 7).

También esa inmunidad parece estar caracterizando el panafricanismo que funda su lucha en la autenticidad de un pueblo negro, en una identidad territorial, donde la idea de una africanidad no negra es para Mudimbe, sencillamente impensable.

El filósofo sudafricano Mogobe Ramose argumentó que:

Esta línea entre civilización y barbarie fue una extensión del límite entre razón y sinrazón. El conquistador se atribuyó de ser el poseedor de una civilización superior. El conquistador era civilizado y el africano era el bárbaro. La línea entre civilización y barbarie, así, estableció la relación de superior e inferior. (Ramosé 2003: 46)

*Ubuntu* en Sudáfrica aparece por primera vez en la arena política en la Constitución transitoria de 1993, en el Epílogo: “Para enfrentar problemas causados por el régimen segregacionista del apartheid hay necesidad de comprensión y no de venganza, de reconocimiento y no de represalia, de *ubuntu* y no de victimización” (2003).

Es la filosofía africana o ética, en dos sentidos: como cualidad humana, en relación con otros seres cósmicos (animales, planetas, cosas, modos de expresar el mundo) y en el espacio-tiempo, está siempre en una relación abierta con la humanidad. Y el otro significado de *ubuntu* asigna un valor. “La persona es persona a través de otras personas”, así es como el arzobispo sudafricano Desmond Tuto menciona en su libro *The book of forgiving* (2014). “Yo soy porque somos”. “Ser como pertenecer”, pertenezco y luego soy.

La raza ha sido “la sombra omnipresente en el pensamiento y la práctica políticas de occidente, sobre todo cuando se trata de imaginar la inhumanidad de los extranjeros” (Mbembe, 36).

El negro es una figura posible de la emancipación, de la posibilidad de insubmisión, de insurrección y de emancipación. La historia de la emancipación humana es, de alguna, manera, una historia negra, al mismo tiempo que una historia de negros, en la medida en que todo ser humano lleva en sí una parte de negro. (Mbembe, 2016)

Sin embargo, omite el devenir de la mujer negra. “¿Acaso no soy una mujer?” es interpelación de Sejourner Truth, y el discurso de Carlota, que vienen a irrumpir, así, el silenciamiento de la historia. Truth alcanzó a presenciar la causa de la abolición, aunque no la igualdad de las mujeres. De hecho, la enmienda constitucional que prohibía la discriminación por sufragio basada en el sexo no fue ratificada sino

hasta 1920, casi cuatro décadas después de su muerte. Carlota y Mendieta habitan las temporalidades en la poética de la Relación, a partir de la huella de esa huella. Sus poéticas-políticas eróticas edifican el puente entre la espiritualidad y lo político. "Pues el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso y rico de nuestro interior, aquello que compartimos: la pasión del amor en su sentido más profundo" (Lorde, 1978: 25).

Frente a la apartheidización del mundo, la noción de "huella, que permite ir más allá de los estrechamientos del sistema" (Glissant 2006: 23); una "poética erótica de la Relación" como la llamo inspirada en el afrofeminismo y Lorde, y el *ubuntu* sudafricano, que es una humanidad siempre abierta, permiten pensar que mundos otros son posibles.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. 1995 "Comprensión y política" en *De la historia a la acción* (Buenos Aires: Paidós).
- Bidaseca, K. 2018 *La amnesia del imperio. Los muros del racismo, el apartheid y el ancho mar de las estrellas* (Buenos Aires: SB).
- Bidaseca, K. 2018 *La revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial* (Buenos Aires: Prometeo)
- Bidaseca, K. 2017 "¿Dónde está Ana Mendieta? Estéticas afrodescoloniales feministas y poéticas eróticas caribeñas y antillanas" en Campoalegre Septien, R.; Bidaseca, K. (coords.) *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (Buenos Aires, CLACSO).
- Bidaseca, K. 2012 "Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpólicas de la violencia racial sexualizada" en *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América latina y el Caribe. Colección de ensayos del Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y Rca. Dominicana, en el marco del Año Internacional de los Afrodescendientes* (México: ONU). En <<http://www.cinu.mx/AFRODESCENDENCIA.pdf>>.
- Buck-Morss, S. 2005 *Hegel y Haití: la dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria* (Buenos Aires: Norma).
- Fanon, F. 1970 *¡Escucha, blanco!* (Barcelona: Nova Terra).
- Fanon, F. 1961 (1983) *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Glissant, É. 1996 *Faulkner, Mississippi* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Glissant, É. 1990 *Poétique de la relation* (París: Gallimard).
- Glissant, É. 2006 *Tratado del Todo-Mundo* (Barcelona: El Cobre).

- Lorde, A. 1978 "Uses of the Erotic: The Erotic as Power" en *Sister Outsider* (Estados Unidos: Ten Speed Press).
- Mbembe, A. 2013 *Critique de la raison nègre* (París: La découverte).
- Mbembe, A. 2000 "As formas africanas de auto-Inscrição" en *Estudios Afro-Asiáticos* (Río de Janeiro) N° 2(1), enero-junio.
- Moraga, C.; Castillo, A. (ed.) 1988 *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (San Francisco: ISM Press).
- Ramos, E.; Mogobe, B. 2002 "The ethics of ubuntu" en Coetzee, P. H.; Roux, A. P. J. (eds.). *The African Philosophy Reader* (Nueva York: Routledge).
- Quijano, A. 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, A. 2011 "¡Qué tal raza!" en *América Latina en Movimiento* (ALAI) N° 320. En <<http://alainet.org/publica/320.phtml>>. Acceso em <<http://alainet.org/active/929&lang=es>>.
- Trouillot, M. R. 1997 *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon).
- Rufer, M. 2010 *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (México: El Colegio de México).

# LECTURAS CUBANAS DE ISABELO ZENÓN CRUZ. AVATARES DE LA RACIALIDAD EN CUBA Y PUERTO RICO\*

Zuleica Romay\*\*

*Narciso descubre su trasero... es hija de un cuarto  
de siglo de rebeldías caribeñas.<sup>1</sup>*

Hace poco más de un año, los lectores cubanos tuvieron la oportunidad de acceder al primer texto bilingüe de narrativa en español y yorubá. *Peregún y otras fabulaciones de mi tierra*, del nigeriano Félix Ayoh'Omidire, consta de veinte narraciones con estructura similar: cada cuento comienza con un ritual dialogado entre el *apàlz* (cuentero) y el coro, que según la tradición es una parte cantada, incluye pequeños diálogos, consejos en forma de sentencias que enmarcan la narración y termina con una moraleja y una fórmula ritual cantada.

En Nigeria, los cuentos cantados son un género vivo, alimentado constantemente por la tradición oral. Condensan un saber popular que Ayoh'Omidire trasladó al lenguaje escrito, para poner al tanto a los brasileños primero y los cubanos después, de varias leyendas que poblaron su infancia. Su difusión entre los lectores cubanos, además

---

\* Texto definitivo cuya primera versión fuera leída como conferencia magistral en la Universidad de Puerto Rico, el 15 de marzo de 2017, como parte del ciclo Conferencias Caribeñas.

\*\* Investigadora socio-cultural y Máster en Ciencias. Miembro de Grupo de Trabajo CLACSO, Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) y la Unión de Escritores y Artistas de Cuba. Directora del Programa de Estudios sobre Afroamérica de la Casa de las Américas.

1 Palabras de la autora en este trabajo.

de una grata sorpresa editorial, constituyó un homenaje a la civilización yorubá, la cual, al decir de la investigadora, profesora y traductora Mirta Fernández:

es una de las de mayor irradiación cultural en África. El refinamiento alcanzado por su arte en los retratos de serena belleza y majestuosidad, realizados en piedra, bronce, terracota o madera, representando sus reyes, reinas, príncipes, princesas y cortesanos, se corresponde con la profundidad de su pensamiento que se trasluce en su rica literatura oral, la complicada cosmogonía de su religión, sus parábolas mitológicas, sus cantos de trabajo, de guerra, de cazadores, sus elegías u *oriki*, su música y sus bailes. (2015: 8)

Este libro singular deparó a su prologuista, la Dra. Fernández, una sorpresa. Entre las veinte narraciones recogidas en él, se encontró una con el mismo tema que la versión martiana de “El camarón encantado”. La historia del leñador Loppi y su mujer Masicas, residentes en un pueblo del mar Báltico, se cuenta de forma parecida en África, pero en este caso los protagonistas son un pobre pescador llamado Apcjalódò y su ambiciosa mujer, Láápé, mientras el mágico poder de conceder deseos no corresponde a un camarón, sino a un pececito dorado. Así, la narración de, supuesto origen francés<sup>2</sup> que José Martí versionó en *La Edad de Oro*, tiene una interpretación africana —probablemente más antigua que las dos citadas—, con personajes yorubás, sistemas de valores y forma de contar apropiadas a la tradición oral de esos pueblos.

Tales paralelismos son posibles porque a lo largo del tiempo la acción de la especie humana, creadora y difusora de modos de producir, hablar, contar cocinar, adorar a los dioses y hacer música; pero también de nociones, teorías, representaciones sociales, sistemas de símbolos, sentimientos y emociones, confiere alas a la cultura y permite reproducir, aquí y allá, expresiones parecidas, cuando la humana reiteración de condiciones, eventos y procesos origina acercamientos entre geografías físicamente distantes.

Por eso no me extraña encontrar en el valioso libro de Isabelo Zenón Cruz: *Narciso descubre su trasero (El negro en la cultura puertorriqueña)*,<sup>3</sup> muchos parecidos con la manera en que los cubanos

---

2 La versión occidental de esta fábula se atribuye al jurista y político francés Edouard René Lefebvre de Laboulaye (1811-1833).

3 Isabelo Zenón Cruz (1939-2002). Escritor, crítico y catedrático del Departamento de Español en la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico. Su libro en dos tomos, *Narciso descubre su trasero: el negro en la cultura puertorriqueña*, es considerado el más importante texto escrito hasta entonces para concienciar sobre la negritud en Puerto Rico.

asumimos la *racialidad*, término que acostumbro emplear para referirme a las relaciones sociales racializadas, o sea, a redes de relaciones sociales en las que el color de la piel influye o condiciona actitudes, percepciones y comportamientos.

Similar al empleo referido por Isabelo Zenón, recuerdo que una de mis abuelas empleaba la frase “como mosca en la leche”, para alertarme sobre los conflictos que podría crearme una relación demasiado estrecha con personas blancas. Y no he olvidado las veces que un comportamiento inadecuado me hacía merecer el cáustico reproche de algún pariente adulto: “*tenías que ser negra*”, regaño que podía explicitarse con una aclaración admonitoria: “*los negros, si no la hacen a la entrada, la hacen a la salida*”.

En mis años jóvenes no existían en Cuba las galleticas oreo, metáforizadas por Isabelo Zenón para aludir a personas negras y mestizas cuya conducta mimética parece confirmar los estereotipos fijados para su grupo social de pertenencia. Mas recibí de mis condiscípulos el sobrenombre de “*altea*”, que viene a significar lo mismo, pues así era nombrada una confitura de chocolate y crema; consistía en una masa cremosa de mantecado o vainilla, quizás de fresa en su color más oscuro, cuya tonalidad resultaba velada por el color marrón del chocolate.

He reconocido en ocasiones anteriores que, al principio, el alias me gustó porque lo asociaba a las cualidades presuntamente excepcionales que otros percibían en mí. Por entonces no había yo lidiado lo suficiente con las sutilezas raciales de la sociedad cubana y mi rudimentaria conciencia racial no captó las connotaciones segregacionistas del término. Años después, cuando en virtud de mi ilustración, buenos modales, nariz perfilada y labios no demasiado gruesos, amigos y familiares negros me exhortaron a “adelantar” la raza, decidí, conscientemente, no hacerles ningún caso. Mi hijo, que ya es un adulto joven, tiene la piel oscura como yo.

En *Narciso descubre su trasero*, el autor se da a la tarea de inventariar disfuncionalidades y problemas de la sociedad puertorriqueña de entonces, enumeración que resulta valiosa en tanto nos muestra los múltiples campos de la actividad social en que el aporte de los descendientes de africanos ha sido ignorado, inferiorizado o vituperado. A lo largo del texto, Isabelo Zenón argumenta con rigor y tino cómo nuestra hipersensibilidad ante matices epiteliales y texturas de pelo guarda estrecha relación con nuestra experiencia de esclavización, pero también con los grilletes mentales que aún arrastramos; eso que nuestro Martí denominó la “esclavitud del color”.

Imagino el revuelo que habrá provocado la publicación de esa obra, no solo por lo que dice y cómo lo dice sino, y sobre todo, por

su perspectiva. Entonces no era tan común comprender la opresión racial como consecuencia o pertinencia de la opresión de clase, ni argumentar que los procesos de dominación solo resultan completados cuando se extienden al campo de la subjetividad, haciendo que los dominados internalicen su inferioridad y, además de aceptarla, la reproduzcan socialmente.

Resulta notable cómo Isabelo Zenón se adelanta al pensamiento político del momento al significar cuestiones que, años después, articularían demandas de políticas sociales por parte de organizaciones de afrodescendientes en el Caribe y Sudamérica. Me refiero, concretamente, al reconocimiento social del aporte de los africanos y sus descendientes a la forja de la nación puertorriqueña, el tratamiento proporcionado y respetuoso del negro en los textos escolares, así como la incorporación de la historia de África a los diseños curriculares de las enseñanzas general y universitaria.

Las numerosas referencias culturales del autor, cuyo fichaje y análisis probablemente le exigieron varios años de investigación, nos permiten seguir los avatares de la racialidad en Puerto Rico a través de textos historiográficos, periodísticos y literarios, de la tradición oral, la observación de las costumbres de la época y el registro de innumerables detalles de la vida cotidiana. La mirada antropológica de Isabelo Zenón tiene pretensiones de totalidad.

Que leyó concienzudamente a Frantz Fanon se percibe en las numerosas referencias del autor al antológico ensayo, *Piel negra, máscaras blancas* (1966),<sup>4</sup> y en la recurrente descripción de los procesos de enajenación y acatamiento mental de la subalternidad entronizados por el colonialismo. Sin embargo, Isabelo Zenón pasa por alto algunos matices. Pareciera no comprender que todas las percepciones, actitudes y comportamientos por él enjuiciados están alimentados por una cultura que ha moldeado a blancos y negros, haciéndoles compartir los mismos estereotipos y prejuicios y, en la mayoría de los casos, aceptar el *statu quo* como manifestación de “lo natural”. Su razonamiento atiende más a factores de tipo actitudinal o conductual (que son consecuencia de la internalización de relaciones sociales racializadas), en detrimento de los códigos y mecanismos de reproducción de la dominación; el elemento causal que articula el discurso anticolonialista de Frantz Fanon.

Las acerbas críticas de Isabelo Zenón a la abstracción, el prejuicio y la perspectiva inferiorizante de los poemas negros de Luis Palés Matos, no otorga suficiente importancia a la historia de vida del autor de

---

4 La obra fue publicada por la editorial Nova Terra en 1966 con el título *¡Escucha, blanco!*

*Tuntún de pasa y grifería*, un hombre de saber libresco y pensamiento liberal burgués, que tiene un enfoque elitista de la cultura pero muestra la sensibilidad necesaria para visibilizar socialmente a las mujeres y hombres negros, sin duda los más relegados entre los integrantes de las capas populares puertorriqueñas.

Tal vez esas sensibilidades, impropias de un poeta culterano que percibe al negro y su historia “desde arriba, desde fuera y en blanco” —como señalara Margot Arce (1962)—, tuvieron que ver con sus vivencias como maestro rural, jefe de oficina de correos de un pueblito, o “listero” de un central azucarero, entre otras profesiones ejercidas por Palés Matos tras la muerte de su padre. Experiencias de vida que no modificaron su burguesa percepción de las relaciones sociales, pero le estimularon a hacer del negro un tema central de la poesía y con ello, reconocer a los africanos y sus descendientes un lugar en la historia de Puerto Rico (Méndez, 1974:73).

El auge de las poéticas negristas en la lírica de varios países de América Latina y el Caribe, entre mediados de los años veinte y finales de los treinta del pasado siglo, puso de relieve acumulaciones culturales necesitadas de interpretaciones propias, ya fuera a partir de sus expresiones tipicista, abstracta o social, clasificaciones que tomó prestadas del escritor y crítico literario cubano Raúl Hernández Novás (1975). Las búsquedas e interpretaciones sobre la herencia cultural e identidad racial asociadas a África fueron expresión de la revolución intelectual iniciada en los años treinta en el Caribe, la cual abarcaría áreas del conocimiento tan distintas y a la vez tan cercanas como la Historia, la Literatura, la Economía, la Sociología y la Politología.<sup>5</sup> El *Mapa de la poesía negra* que Emilio Ballagas trazó en 1946 nos convence, por el origen diverso de los cuarenta y cuatro autores americanos incluidos, de que a nivel continental estaba en marcha un proceso de auto reflexión identitaria que por primera vez volvía los ojos hacia África.<sup>6</sup>

Reconocer las limitaciones del negrismo como movimiento literario, no debe conducirnos a minimizar sus contribuciones al proceso

---

5 Al respecto ver: Silvio Torres Saillant: *An Intellectual History of the Caribbean*. Palgrave Macmillan New York, 2006; y Norman Girvan: *El Caribe. Dependencia, integración y soberanía*. Casa del Caribe y Editorial Oriente. Santiago de Cuba, 2012.

6 En este sentido, véase la obra de Emilio Ballagas (1908-1954): *Mapa de la poesía negra*. Imprenta López, Buenos Aires, 1946. Varios de entre los poetas negristas de finales de los años veinte, evolucionaron hacia un tipo de poesía social, representativa de la propuesta radical que exigía Zenón Cruz. Tal es el caso de: Nicolás Guillén (Cuba, 1902-1989); Manuel del Cabral (República Dominicana, 1907-1999); Adalberto Ortiz (Ecuador, 1914-2003); Jorge de Lima (Brasil, 1893-1956), Ildefonso Pereda Valdés (Uruguay, 1899-1996); y de Estados Unidos: Langston Hughes (1902-1967) y Countee Cullen (1903-1946).

de visibilización, reconocimiento y dignificación de los aportes de los africanos y sus descendientes a la espiritualidad de los pueblos de América. El negrismo llegó en la cresta de una ola que, al retirarse, develó ante los ojos del mundo la excelencia del arte africano; excusó al jazz del arrabal y relajó las prohibiciones a los movimientos corporales exigidos por géneros musicales como el son y el tango, antes considerados licenciosos.

El entusiasmo negrista dio paso a formas superiores de expresión, ya que “la poesía se integra naturalmente a un discurso que busca la identidad y la unidad nacional. La nueva poesía de contenido social protesta contra el imperialismo y el colonialismo tanto político y económico como cultural” (Mansour, 2005).

En lo adelante, las cosas no fueron más fáciles, pero sí más “orgánicas”, pues afanosas búsquedas de nuestra afroamericanidad caracterizaron importantes proyectos culturales en las décadas del cuarenta y el cincuenta del siglo XX; período que en Cuba parió clásicos de la literatura como *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de Fernando Ortiz (1940); *El reino de este mundo*, de Alejo Carpentier (1949) y *El monte*, de Lydia Cabrera (1954).

En “Antillanos y africanos”, un breve ensayo de Frantz Fanon que Isabelo Zenón no parece haber leído, el intelectual martiniqueño explica el cambio de perspectiva que respecto a África comenzó a gestarse en el Caribe, particularmente en las insulas franco y angloparlantes:

el antillano después de 1945, ha alterado sus valores. Mientras que antes de 1939 tenía los ojos fijos en la Europa blanca, y el bien para él era la evasión fuera de su color, en 1945 se descubre, no solamente de color negro, sino un hombre negro, y es hacia la lejana África hacia donde lanzará sus seudópodos en lo adelante. El antillano en Francia recordaba constantemente que él no era negro; a partir de 1945, el antillano, en Francia, recordará constantemente que él es un negro. (Fanon, 1979: 12)

Me llamó la atención la manera desprejuiciada en que Isabelo Zenón desafía los prejuicios intelectuales de la época, esos que Manuel Moreno Fragnals (1967) confronta en el breve y referenciado ensayo “La historia como arma”,<sup>7</sup> pues en *Narciso descubre su trasero*, resulta tan importante la investigación histórico-literaria llevada a cabo por el autor como la densidad que la pasión confiere a su páginas. Celebro la pretensión de interpretar las causas del pasado desde las consecuencias del presente, habida cuenta de que “el único punto físico de

---

7 En este artículo el historiador cubano critica los prejuicios intelectuales que proscriben el análisis del pasado con criterios del presente y exaltan el modelo de historiador desapasionado.

partida es el presente. Siempre nos proyectamos de hoy al ayer [...] Se trata, sencillamente de comenzar por comprender la vida y lo que esta vida tiene de común en cualquier tiempo y en cualquier lugar” (Moreno, 1967: 23).

Al referirse a uno de los más extendidos y perdurables estereotipos sobre las personas negras en las Américas, Isabelo Zenón observó: “Cuando se quiso justificar la esclavitud, se hablaba de la gran capacidad para el trabajo que poseía el negro. En el siglo XIX se habló de su vagancia extrema” (1974: I: 118-119); comentario que deja indicado en qué circunstancias se construyó el estereotipo sobre la atávica pereza de los negros, pero no nos explica por qué.

Tres centurias después de que los imperios europeos comenzaran a financiar su debut capitalista con la plusvalía extraída a la mano de obra esclavizada en las Américas, algunas condiciones habían cambiado. El previsible fin de la esclavitud a principios del siglo XIX, incrementó la explotación de los esclavizados a niveles de verdadero salvajismo mientras, contradictoriamente, los ideales de libertad, igualdad y fraternidad proclamados por la Revolución Francesa alimentaban el pensamiento liberal del sector más ilustrado de las elites nativas. Por otra parte, el primer tercio del siglo XIX marcó una etapa de crecimiento de la participación de los negros y mulatos libres en la vida económica y cultural de las colonias, con trasfondo de sublevaciones de esclavos y conspiraciones anticolonialistas en las que participaban esclavizados y libres de color, hasta sumarlos a las huestes independentistas a partir de 1811.

Los esclavizados/as, que cada vez tenían menos motivaciones para trabajar, habían aprendido a “malinterpretar” las indicaciones de los amos, averiar intencionalmente los implementos de trabajo y haraganear para reducir gastos de energías que no les reportaban beneficio alguno. Así, las actitudes imputadas para reforzar el estereotipo sobre la atávica pereza de los negros resultaron eficaces tácticas de resistencia de las mujeres y hombres sometidos a la esclavitud, solo que la minoría explotadora las resignificó, estigmatizando a los oprimidos.

Hoy nos provocan una sonrisa cómplice las astutas estrategias de *Anancy*, entrañable personaje de stirpe africana que sintetiza —en la tradición oral caribeña— nuestra resistencia a la colonialidad del poder. En *Anancy* reconocemos la inteligencia de aquellos esclavos que:

se comportaban como falsos estúpidos ante los amos; si se les hacía una pregunta insignificante [...] nunca respondían al instante; se hacían los que no entendían lo dicho para forzar una repetición, de modo que tuvieran tiempo para pensar, no cuál era la respuesta correcta, sino cuál era la más conveniente. (Campbell, 2016: 45)

Por supuesto, los alusivos a su rusticidad y falta de inteligencia no son los únicos mitos racistas la injusticia generalizada del capitalismo ha atribuido a los negros como grupo social. La mirada hacia el otro, legitimada por la tradición oral, alcanzó un alto grado de sistematización en los enciclopedistas y se volvió ciencia con la Ilustración, primer esfuerzo secular de fundamentación ideológica de un sistema social donde el control ideopolítico de la Iglesia se vio confrontado por otras lógicas de dominación. Pero la Ilustración, como nueva epistemología para comprender el mundo, no aportó dimensiones nuevas a la percepción sobre las culturas no europeas, sobre todo respecto a África, que continuó siendo apreciada como reservorio de la barbarie y la impureza.

Voltaire (1694-1778), pese a ser un decidido anticlerical, suscribió la tesis poligenista del Génesis al afirmar:

Los albinos y los dariens, aquéllos originarios de África y estos de América, son tan diferentes de nosotros como los negros. Existen razas amarillas, rojas y grises [...] Nunca conseguiréis que sean buenos guerreros un darién ni un albino, y esto no consiste en que tengan ojos de perdiz, ni cabellos y cejas albinas, sino en que su cuerpo, y por ende su valor, tiene extraordinaria debilidad". (Arouet, 1966: 602-603)

En el mismo sentido, Emmanuel Kant (1724-1804), atribuyó a los africanos negros la incapacidad civilizatoria de los bárbaros:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleve por encima de lo insignificante [...] aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que por sus condiciones se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas; parece tan grande en las facultades espirituales como en el color. (1919: 24-25)

El pensamiento racista articulado científicamente en el siglo XIX fue atenuado en el XX por un hipócrita paternalismo cultural, si bien prominentes cerebros de la época continuaron homologando lo africano con lo salvaje y pre moderno. José Ortega y Gasset (1965: 173-180), uno de los líderes intelectuales de la primera mitad del siglo XX hispanoamericano, consideró que "es sobremanera grueso el hecho de que todas las razas menos una, a saber, la negra, han engendrado civilizaciones".

El filósofo español no solo desconoció las complejas organizaciones sociales africanas que alcanzaron su máximo desarrollo entre

los siglos IX y XIV —algunas de ellas, regidas por dinastías étnicas—, sino que su particular interpretación de la historia universal achacó a los pueblos africanos una limitación cultural congénita, al afirmar: “los antropólogos actuales reconocen a la raza negra como la más antigua de todas las humanas; por tanto, es la que había tenido más tiempo a estas horas para fatigarse en inventar una civilización” (Ortega, 1965: 176).

Entre los siglos XVIII y XIX, terminó de fraguar una racionalidad que el etnocentrismo europeo asumiría como la única posible y que la conquista de África —última etapa de la expansión colonial de los imperios—, tornaría hegemónica. De ahí que la razón cultural de Occidente, al decir de Marcos Roitman (2008), ofreciese sustento a la formación de las nuevas nacionalidades americanas, como construcción colonizada del saber que garantizaría, a su vez, una perdurable y legitimada colonialidad del poder.

Los mecanismos empleados por Europa para la construcción de estereotipos en torno al otro racial explicitan procesos en los que la cultura se devela herramienta de dominación, con trayectorias parecidas a ambos lados del Atlántico. La transnacionalidad del negro —encarnada en la diáspora forzada por la trata esclavista—, fue construida desde la negación y la dicotomía con los valores autorreferenciales de la racionalidad occidental. Ello explica la regularidad —en el tiempo y el espacio— de las expropiaciones de carácter simbólico realizadas a los africanos, su historia y su cultura y, por extensión, a todas las negras y negros de este mundo.

Como si nuestra piel fuera prestada, aceptamos que lo negro fuera homologado con la rudeza, la incultura, la incivilidad y el híper sensualismo. Víctima de la tradición judeocristiana, que diaboliza y estigmatiza lo oscuro, el cuerpo negro se constituyó paradigma de la negatividad humana. De modo que los diccionarios de todos los tiempos y todas las lenguas, han naturalizado expresiones como “estar negro” (para enunciar enfado); “ponerse negro” (cuando un asunto toma mal cariz); “pasarlas negras” (si alguien se encuentra en situación comprometida); “tener la negra” (que significa mala suerte) e incluso “trabajar como un negro” (si de laboreo excesivo se trata).

Sucede así porque la lengua es territorio por excelencia para el ejercicio de las relaciones de dominio. La vida social se construye en el lenguaje, sea este articulado, escrito, o corporal; explícito o simbólico; solo a través del lenguaje la realidad cobra sentido. Las lenguas construidas por la especie humana son, a su vez, constituyentes del hombre mismo porque el sistema de significantes y significados que el lenguaje denota resulta imprescindible para pensar el mundo y pensarse en relación con él. La lengua dominante designa, clasifica, describe,

interpreta. Y, a la larga, impone su sistema de códigos y símbolos a las lenguas dominadas.

Isabelo Zenón parece comprender muy bien la importancia de este asunto pues dedica gran espacio al análisis de las trampas que nos tienden los lenguajes heredados del colonizador. Las palabras no son inocuas, no importa si articulan un entramado literario o enhebran el habla cotidiana, porque ellas se ordenan y adquieren sentido dentro del “molde” de una determinada cultura. En virtud de tales condicionamientos culturales, por ejemplo, nos acostumbramos a emplear el adjetivo “esclavo”, en vez de “esclavizado”, sin reparar en que el primero de estos vocablos naturaliza una condición impuesta hasta convertirla en cualidad *per se*.

Impregnados de la cultura y el saber colonizante, hemos asistido, sin extrañamientos ni distancias, a la gestación de nuestra historia como mujeres y hombres subalternos, eternos niños al cuidado de una ilustrada autoridad de estirpe europea. En esa raigal contradicción germinó la semilla de la alienación y los complejos de inferioridad explicados por Fanon, asuntos cuyo abordaje no siempre resulta fácil desde la perspectiva totalizante de *Narciso descubre su trasero*.

El devenir de los africanos y sus descendientes en las Américas es una historia de luchas, de aceptaciones a regañadientes cuando el rechazo fue imposible, de invisibilización o minimización de aportes relevantes, de permanente tensión entre dominación y subversión. Pocos ejemplos resultan tan convincentes como las mixturas de tradiciones, saberes y habilidades que han tenido lugar en las artes, principalmente en la música y la danza. Tan es así, que su legitimación como creaciones nacionales en Cuba y Puerto Rico, enfrentó objeciones parecidas.

Sobre las influencias y mutaciones sufridas por la danza puertorriqueña el primero de sus historiadores, Fernando Callejo (1862-1926), señaló en 1915 que “dejándose influenciar por el *snobismo* de la época, introdujeron en la conformación melódica, y más principalmente en las rítmicas, la estructura de bailables exóticos, despojándola de su cadenciosa belleza para vestirla de un ropaje voluptuosamente africano” (1974: I, 299). Sus reparos, que Isabel Zenón enjuició críticamente, me resultan previsiblemente parecidos a la señal de alarma emitida en 1928 por el crítico musical cubano Eduardo Sánchez de Fuentes (1874-1944): “La obra nacional de engrandecer nuestra música no debe sacrificarse al interés bastardo de atraer al populacho —siempre dispuesto a la vulgaridad y a las regresiones— al reclamo de un tambor africano”. (1928: 88)

La erotización de las mujeres y hombres negros llevada a cabo por las industrias culturales del capitalismo —que Zenón Cruz identifica

con la “sexomanía”— figura entre las críticas más virulentas y recurrentes de *Narciso descubre su trasero*. Cierto es que la erotización de la otredad comenzó mucho antes de que Rodrigo de Triana avistara tierra por primera vez, pues uno de los símbolos más poderosos construidos por Europa sobre las “enigmáticas” culturas del Oriente se refiere, precisamente, a la sensualidad de sus habitantes, al placer que estos experimentaban con el cuidado y disfrute de sus cuerpos. Pero ningún otro, antes ni después, ha sido tan fetichizado como el cuerpo negro.

El cuerpo negro sintetiza, como pocos, la antinomia de la naturaleza humana. Objeto de desprecio y deseo, de estigmatización y veneración, de posesión material que se trastoca en sumisión carnal, de subestimación y envidia, de temor y burla, de ultraje y respeto. El cuerpo negro ha alimentado el imaginario social de nuestros países con representaciones dicotómicas. Estas van atenuando o cambiando de signo a tenor con la práctica social y el papel jugado por los negros y mestizos en los sucesos y procesos socioculturales más relevantes, o de la capacidad manifestada por estos para revertir los estereotipos negativos históricamente construidos.

Sobre la presencia y función de la mujer negra en la poesía puertorriqueña, Isabelo Zenón se queja: “Palés Matos jamás le canta al color de negra, le canta a sus nalgas, o al movimiento de sus nalgas: es un mero objeto sexual” (1974: I: 76). También me quejo yo de que en ninguna de las cinco novelas abolicionistas cubanas del siglo XIX más referenciadas por investigadores y críticos literarios, aparezca la descripción física de una mujer negra.<sup>8</sup> Todas las figuras trágicas que hilvanan las historias son mulatas y, de modo similar a las obras analizadas por Isabelo Zenón, dichas mujeres son descritas según los referentes del canon estético europeo.

La presunta intemperancia sexual de las mujeres negras y su descendencia mulata, así como su indefectible poder corruptor, han sido entre nosotros mitos perdurables. Durante la colonia, los discursos apelaron lo mismo al convincente lenguaje de las ciencias médicas que a la sardónica narrativa de las historietas. El medio siglo de república neocolonial cubana apostó por la mulata rumbera, manjar exótico para turistas lujuriosos. Decir mulata todavía equivale para algunos a mujer fácil y sexualmente ardiente, algo que no solo ocurre en Cuba o en el Caribe.

---

8 Me refiero a las obras: *Petrona y Rosalía*, del colombiano Félix Tanco Bosmeniel (1797-1871); *Cecilia Valdés o la loma del ángel*, de Cirilo Villaverde (1812-1894); *Francisco. El ingenio o las delicias del campo*, de Anselmo Suarez y Romero (1818-1878); *El negro Francisco*, de Antonio Zambrana (1846-1922); y *Carmela*, de Ramón Meza (1861-1911).

A principios de 2017, el museo habanero Casa de África inauguró la que posiblemente sea la mayor muestra de arte Gelede<sup>9</sup> vista en las Américas. Aprecié con verdadera fruición tan extraordinaria muestra de máscaras y muñequería artística africana y, casi al final del recorrido, me detuve ante las armoniosas figuras de un hombre negro de porte elegante que se hace acompañar por una mujer de piel más clara, vestida informalmente y con llamativos abalorios. Impresionada por la circularidad de las representaciones que la especie humana tiene de sí misma, tomé nota de la obra producida por Kifouli Dossou, un hombre nacido en Benin hace 40 años. El nombre que este artista africano asignó a su obra: “La prostituta”, me permitió constatar otro resultado de los procesos de transnacionalización de la intersubjetividad social que caracterizan a los movimientos diaspóricos de la especie humana. El estereotipo sobre la incontinencia sexual de la mujer mestiza tiene —como la fábula del camarón encantado— expresiones propias a ambos lados del Atlántico.

Aún tiene mucho que decirnos, cuarenta años después, la obra mayor de Isabelo Zenón Cruz, intelectual boricua a quien hemos de reconocer como integrante de la potente generación de pensadores caribeños nacidos al final del período entre guerras. Mujeres y hombres marcados por la experiencia colonial y su tránsito a la neocolonia, cuya vinculación es factible establecer no solo por la cercanía geográfica de las insulas o las franjas de tierra que les vieron crecer, también por su particular apreciación de la herencia africana en las Américas y sus especiales modos de autorreconocimiento cultural, en tanto afroamericanos de diferentes matrices europeas.

*Narciso descubre su trasero* es hija de un cuarto de siglo de rebeldías caribeñas, que comienza con el triunfo de la Revolución cubana y concluye con la invasión a Granada por parte del ejército de Estados Unidos. Las impugnaciones de Isabelo Zenón Cruz dialogan con las angustias, búsquedas y reflexiones de los excelentes ensayos de George Lamming, Kamau Brathwaite y Walter Rodney; de las novelas de Manuel Zapata Olivella, Maryse Condé y Ernest Pépin; y, por supuesto, con la lírica negra que canta a la plena libertad. Narciso descubrió al fin su rostro y se vio reflejado en la poesía de Jorge de Lima, Nicolás Guillén, Claude Mc Kay, Manuel del Cabral, León G. Damas, Aimé Césaire, Adalberto Ortiz, y muchas otras y otros que llegaron después

---

9 El Gelede designa a creaciones artísticas que toman su nombre de un culto surgido en la ciudad de Kétou (Benín) en la segunda mitad del siglo XVIII y que hoy conserva la tradición proveniente de los pueblos yorubá, nagó y fon. Las creencias y tradiciones de los Gelede se consagraron como resultado de las prácticas rituales que, a través del culto a Iya Nla, la “Madre Suprema”, homenajeban el protagonismo de las mujeres en las sociedades yorubá.

para recordarnos quiénes somos e instarnos a emplazar nuestro espejo en el horizonte.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Arouet, F. M. 1966 *Diccionario Filosófico (Voltaire)* (Madrid: Ibéricas).
- Ballagas, E. 1946 *Mapa de la poesía negra* (Buenos Aires: Imprenta López).
- Cabrera, L. 1954 *El monte* (Madrid: Verbum).
- Campbell, H. 2016 *Rasta y resistencia* (Santiago de Cuba: Oriente).
- Carpentier, A. 1949 *El reino de este mundo* (México: EDIAPSA).
- Fanon, F. 1979 “Antillanos y africanos” en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* (México: UNAM) N° 64.
- Fanon, F. 1966 *¡Escucha, blanco!* (Barcelona: Nova Terra)
- Girvan, N. 2012 *El Caribe. Dependencia, integración y soberanía* (Santiago de Cuba: Casa del Caribe; Oriente).
- Kant, E. 2019 *Lo bello y lo sublime. Ensayo de estética moral* (Madrid; Barcelona: Espasa).
- Mansour, M. 2005 (comp.) *Identidades: poesía negra de América* (La Habana: Arte y Literatura).
- Méndez, J. L. 1974 “El negro en la literatura y la sociedad puertorriqueña” en *Sociología marxista de la literatura y problemas de la creación cultural* (San Juan: Río Piedras, Taller Puerto Rico).
- Moreno Fragnals, M. 1967 “La historia como arma” en *Casa de las Américas* (La Habana) N° 40, enero-febrero.
- Ortega y Gasset, J. 1965 “Una interpretación de la historia universal en torno a Toynbee” en *Obras completas* (Madrid: Revista de Occidente) tomo IX, 2ª edición.
- Ortiz, F. 1940 *Contrapunteo del azúcar y el tabaco* (La Habana: Jesús Montero).
- Roitman Rosenmann, M. 2008 *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana* (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).
- Sánchez de Fuentes, E. 1928 *El canto popular. Folklorismo: artículos, notas y críticas musicales*. (La Habana: Molina y Compañía).
- Torres, S. 2006 *An Intellectual History of the Caribbean* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Zenón Cruz, I. 1974 *Narciso descubre su trasero (El negro en la cultura puertorriqueña)* (Humacao: Furidi) 2 tomos.



# **PARTIDO INDEPENDIENTE DE COLOR: EN LA TRAMPA DE LA FRATERNIDAD RACIAL\***

Esteban Morales\*\*

*Quedan muchos espacios oscuros en nuestra historia y este, referido a los Independientes de Color, es uno de ellos.*

(Morales, 2018)

## **LA FUNDACIÓN DEL PIC**

Entre 1878-1889 se había intentado construir un partido de negros al frente del cual estaría Juan Gualberto Gómez, pero la idea no fructificó porque Gómez era enemigo de dividir a blancos y negros. Al contrario, estos debían unirse contra el poder español en Cuba.<sup>1</sup> En 1908, Evaristo Estenoz y Gregorio Surin, en La Habana, crearon la que llamaron Agrupación de los Independientes de Color, la que más tarde cambiaría su nombre por Partido Independiente de Color.<sup>2</sup>

---

\* Este texto forma parte de la Presentación del libro del historiador Rolando Rodríguez. En <<http://estebanmoralesdominguez.blogspot.com/2018/05/partido-independiente-de-color-en-la.html>>.

\*\* Dr. en Ciencias. Unión de Escritores y artistas de Cuba (UNEAC). Afrocubano. Miembro de la Comisión Aponte. Unión de Escritores y artistas de Cuba.

1 El asunto de la unidad entre blancos y negros ha resultado muy complejo en toda la historia cubana. Aun hoy, en circunstancias muy diferentes, hay personas que se niegan a tratar el problema al considerarlo siempre como un asunto que divide a la nación. Lo que ha traído como consecuencia que los negros hayan sufrido durante siglos el racismo blanco y ellos mismos hayan tenido que elaborar una contra-ideología, pues no se puede hablar de verdadera unidad mientras el racismo exista.

2 En momentos tan tempranos del siglo XX nunca se había logrado fundar un partido de negros o por filiación racial, en toda América. En Brasil en 1931, Uruguay

Tal vez ante el temor de una posible sublevación, Charles Magoon, entonces interventor en la Segunda Ocupación norteamericana, legalizó el Partido. Pretendía, según parece, apaciguar a los negros y mestizos belicosos, porque sabía de la participación de estos en la Guerra del 95 y en la insurrección de 1906. Pero también es posible imaginar que esa aprobación se debía a que la misma no contradecía que en los Estados Unidos, a pesar del racismo imperante, los negros y otros grupos (minorías) fundaban sus organizaciones para reclamar mejoras para su población.

A finales de agosto de 1908 la Agrupación comenzó a publicar su órgano oficial, bajo el nombre de Previsión. Este último lanzó campañas que al parecer causaban el temor de los blancos.

Lamentablemente, aunque no fuese su intención, en medio de los temores que un posible enfrentamiento racial producía, el PIC, sin proponérselo, provocaba una cierta división entre blancos y negros, que asustaba y no era aceptable para muchos cubanos de ambas “razas”. Cosa que los principales fundadores de la nación cubana nunca habrían permitido. Incluso, el propio Antonio Maceo, el negro más aguerrido y luchador contra la discriminación racial, la sufría, pero nunca se atrevió a decir ni hacer nada que pudiese dar la impresión de que blancos y negros pudiesen convivir separados. A pesar de sufrir no pocas veces la discriminación, Antonio Maceo era un inculdicable defensor de la unidad de todos los cubanos. Lo principal era hacer la guerra contra España para lograr la independencia y Maceo ya había vivido las consecuencias que la división entre los cubanos podía provocar. La República sería otra cosa. José Martí la había proclamado “Con todos y para el bien de todos”. Sin embargo, ya estábamos en la República y el sueño martiano parecía frustrado.

Cierto, no era lógico hablar de traición a los negros, aunque realmente es verdad que los generales blancos, en su inmensa mayoría, fueron evidentemente favorecidos por una administración interventora racista, a la que ayudaron a convertir en polvo la idea de la República martiana por la que tantos cubanos, blancos y negros, habían muerto.

A muchos generales de la Guerra de Independencia hasta Gerardo Machado y Morales, el último de la lista, que se beneficiaron sobremanera, les cabe el lamentable honor de haber puesto en práctica el modelo neocolonial diseñado para Cuba por Estados Unidos, mientras que un general de cuatro guerras como Quintín Banderas no recibió más que un miserable puesto de cartero, para finalmente morir vilmente macheteado.

---

(1938-1944). En Cuba es fundado el 7 de agosto de 1908. El 20 de septiembre del propio año celebró su primera reunión al aire libre en el Parque Cristo de La Habana.

En 1908, la agrupación presentó candidatos legislativos en La Habana, pero solo alcanzó 2 000 votos y ninguno resultó elegido. El mismo Estenez obtuvo solo 95 votos, fallándoles entonces la idea de que debían ir en lista independiente (Fermoselle, 1974: 111-112).

Los Independientes de Color no buscaban supremacía de raza, sino que no hubiera supremacía. Se unían no como negros y mestizos, sino como oprimidos. Tampoco la agrupación era un fin en sí mismo, por lo que impedirles unirse era permitir que continuase la supremacía blanca y la desigualdad. En sus filas se permitían blancos, y se integraron muchos españoles anarquistas. Su programa era nacionalista con base en la búsqueda de la igualdad social y racial, pro-obrero y pro-campesino, favorable a la educación universal y a una justicia de verdad equitativa. Por esto es muy posible que los ataques de racistas con que les persiguieron siempre, no fueran más que un modo también de tapar la animadversión y la cobardía que les provocaba a los sectores blancos de poder el tener que soslayar enfrentarse con un programa que ni cínicamente hubieran podido ser capaces de adoptar.

Pero, lamentablemente, también se manifestaba en el Partido Independiente de Color cierta dualidad contradictoria respecto a Estados Unidos, tales como:

- Reclamaban la aprobación dada por Magoon, por lo que de hecho aceptaban así la Enmienda Platt, al considerar que era bajo su autoridad debía devolversele estatus legal al partido.<sup>3</sup>
- Apelaron a la autoridad del Presidente de los Estados Unidos para lograr el reconocimiento de su demanda.
- Parecían reconocer el racismo norteamericano, porque su órgano Previsión, en la práctica, defendía la blandura del racismo yanqui ante un racismo más marcado en Cuba. (Helg, 2000: 202.)

Sin duda, el PIC buscaba justicia apelando a los mecanismos de poder tal y como estos funcionaban en aquellos momentos. Pero lamentablemente las claves de ese poder no estaban en manos de los cubanos, sino bajo el control de Estados Unidos, por lo que le quedaban muy pocas alternativas.

Sin embargo, el PIC tenía una postura no solo antirracista, sino que también se pronunciaba contra el expansionismo yanqui y la

---

3 La Enmienda Platt existía porque había sido aprobada como parte de la Constitución de 1901. Luego, aunque impopular y dañándose a sí mismo, el PIC no hacía más que acogerse a la legalidad existente, que ni ellos habían inventado ni tampoco aprobado directamente, y quedaban como en una encerrona

propia Enmienda Platt, considerando entonces a Guantánamo y Bahía Honda como dos heridas en el cuerpo de la nación. No obstante, todo parece indicar que la obsesión por quitarse de encima a la Enmienda Morúa, en la práctica los llevó a soslayar un poco sus propias concepciones patrióticas. Es de destacar que no estaban en medio de la guerra, sino en la República, controlada por Estados Unidos y administrada por sus cancheros, por lo que se trataba de un terreno muy resbaladizo, donde no era difícil quedar envueltos por la política, que fue lo que finalmente les ocurrió.

En las elecciones parciales de 1910, solo tendrían derechos liberales y conservadores. Para entonces el Partido dejó de llamarse Agrupación y adoptó el nombre de Partido Independiente de Color.

Estenez fue detenido por violar la Ley de Imprenta, acusándolo de ser el autor de un violento texto aparecido el 30 de enero de 1910. El gobierno confiscó Previsión, y Estenez fue condenado a 120 días de arresto.

El Senador Martín Morúa Delgado aprovechó la ocasión el 10 febrero del propio año y presentó al Congreso una Enmienda al artículo 17 de la Ley Electoral. Supuestamente, con esa acción Morúa defendía la unidad de los cubanos. Puede, tal vez, que esa haya sido su intención personal, pero en la práctica no se trató más que de una trampa para sacar del juego electoral al Partido Independiente de Color. Comenzó así una larga batalla político-legal en la que muchos se vieron envueltos dentro de la cámara, destacándose entre ellos Salvador Cisneros Betancourt, al considerar que “la Enmienda de Morúa traería más problemas de los que trataba de evitar”, y así fue.<sup>4</sup>

Pienso que de no existir la Enmienda y de haberse podido evitar lo peligroso que resultaba un partido de filiación racial, sobre la base de un debate amplio acerca de la necesidad de dar espacio político real a los negros y mestizos para que estos no se viesen obligados a constituirse en partido independiente, por sentirse presionados, pues se trataba de solucionar el asunto por la vía de una imposición como la enmienda, se habría podido avanzar. Pero para ello se requería la voluntad política de la mayoría blanca y de los negros que se oponían. Eran los blancos sobre todo los que tenían el poder, aunque también los negros exigían una mejor distribución del mismo. Sin embargo, creo que la sociedad cubana de entonces no estaba preparada para un debate de esa naturaleza y todo solo podía terminar, como terminó,

---

4 En política valen las intenciones, pero las prácticas resultantes de ella son las que finalmente se imponen. Además, la personalidad política de Morúa, signada por su derechismo y total oposición a la existencia de un partido de los negros, que rompiera con la estructura partidista tradicional, era mucho más indicativo de que se trataba de una maniobra para sacar del juego al PIC.

en una gran masacre dentro de la cual los negros no cedieron, pero los blancos tampoco. En el fondo, el asunto no era un simple problema racial sino de clase, de poder, donde la cuestión racial era solo el ingrediente que agravaba la confrontación, pero no su esencia.

Pensamos que el PIC absolutizó el enfrentamiento a la Enmienda Morúa reduciéndolo todo a una batalla electoral y esa batalla llevó al Partido Independiente de Color a cometer un conjunto de errores políticos que le restarían muchas fuerzas para sostener la totalidad de sus demandas y focalizar el debate por alcanzarlas de una manera más amplia y positiva, atrayendo hacia ese debate tanto a negros y mestizos, como a blancos de la población humilde, que podían identificarse con el programa del partido.

Entre tales errores debemos mencionar los siguientes:

- El primer error fue olvidar que la batalla del PIC no podía ser solo contra la Enmienda Morúa, sino una lucha político-social por ganarse a la masa de negros y mestizos, y hasta de blancos, pobres, sobre todo, que podían encontrar reflejadas muchas de sus aspiraciones en el Programa del Partido; por cierto, muy progresista para su época.
- Prestar más atención al aspecto organizativo del Partido para evitar lo que de hecho se produjo en algunas ocasiones, la emergencia de iniciativas regionales, que no pocas veces pusieron en peligro las intenciones pacíficas y no racistas del partido.
- Haber confiado de manera muy idealista, apoyados en la estrategia de 1906 contra Estrada Palma, en que el gobierno norteamericano defendería en Cuba reivindicaciones políticas de negros, cuando dentro de su propio país practicaban el racismo más despiadado. Además, la diferencia con 1906 era que fueron blancos los que lideraron entonces el movimiento.
- Creer que José Miguel Gómez se vería obligado en algún momento a derogar la Enmienda Morúa.
- No tomar suficientemente en cuenta, los factores de peligro presentes en el ambiente político de la época, tales como: el interés de algunos sectores por provocar la intervención norteamericana, el racismo presente en la vida nacional, el peso de la propaganda racista que magnificaba, tergiversaba y manipulaba toda actividad del partido como una acción dirigida contra los blancos y sus familias; además de la actitud paranoica del gobierno norteamericano contra toda actividad que pudiese afectar sus propiedades en Cuba.

- Los independentes confiaron en que conversar con José Miguel Gómez les serviría para adelantar algo en sus aspiraciones de abolir la Enmienda Morúa, pero no valoraron suficientemente algunos asuntos que tendrían consecuencias desastrosas.

Entre ellos: Muy pronto, una vez producido el alzamiento, el Presidente comenzó a sentir la presión proveniente del gobierno de Estados Unidos para que protegiera las propiedades y los ciudadanos norteamericanos, a lo que se aliaban los cónsules norteamericanos, ingleses y franceses. Beaupre, Ministro representante del gobierno norteamericano en Cuba, en coordinación con el cónsul inglés, francés y otros funcionarios representantes de los negocios norteamericanos en la Isla, se afanaba continuamente por magnificar el peligro que representaba la insurrección, e informar al gobierno estadounidense acerca de las incapacidades de la administración cubana para proteger las propiedades norteamericanas. Varias personalidades presionaban continuamente por la intervención norteamericana. Dentro del Congreso se movían fuerzas dirigidas a poner en manos de José Miguel Gómez todas las capacidades para terminar la insurrección de la manera más violenta posible.

El Presidente no hizo el menor caso a la realidad de que los insurgentes rehuían los combates, evitando los enfrentamientos con el ejército. Todo lo contrario, al haberse corrido fuertemente el rumor de que había algún entendimiento con los líderes del Partido Independiente para que lo que tuviera lugar fuese un simulacro de enfrentamiento. Gómez movilizó tropas y armamentos suficientes para masacrar la insurrección. Por lo que, en el congreso, al triunfar la idea de la suspensión de garantías y definitivamente aprobarse la Enmienda Morúa, el General Monteagudo, jefe del ejército, se vio protegido para actuar con toda violencia y criminalidad.

### **ACONTECIMIENTOS PRELIMINARES DEL ALZAMIENTO ARMADO**

Evaristo Estenoz hizo constar en más de una ocasión que el PIC había sido respetado y considerado por el gobierno de Washington durante la Segunda Ocupación, en la persona de Magoon. Por su parte, Pedro Ivonnet, renunciaba al Partido Conservador y se les unía para ser presidente del PIC en Oriente. Según se acercaban los momentos definitivos de la contienda contra la Enmienda Morúa, la situación política para el PIC se tornaba más difícil y compleja.

El 3 de marzo de 1910 apareció en “La Lucha” un manifiesto de las Sociedades de Color; bajo la dirección de Juan Gualberto Gómez, que criticaba a los Independientes por rígidos e impacientes. No los apoyaba y este despegue hacía un gran daño al Partido, pues se enajenaba al negro más importante de la época.

Los liberales se preocupaban, pues no se acababa de aprobar la Enmienda, y los miembros del PIC continuaban organizándose y constituyéndose. En tal caso, José Miguel Gómez tampoco quería ceder terreno a los Conservadores y asumiendo un papel de árbitro supremo, que supuestamente estaba por encima de la disputa, cortejaba a los Independientes y les prometía interceder para que la Enmienda no quedara aprobada.

Estenoz, como parte de la campaña para evitar la aprobación de la Enmienda, atacó fuertemente a Gómez, tildándolo de lechero y a Morúa de negro vendido, llamándole ignorante al coronel Manduley. El Club Aponte tuvo una fuerte polémica debido a la pertenencia de algunos de sus miembros al PIC, a los que expulsó. Por su parte, Enrique José Varona se pronunciaba contra el “coqueteo con una organización que se basaba en el color”, señalándolos como irresponsables que comprometían el futuro de la patria. En el órgano Discusión les aconsejaba no agruparse por la raza y les sugería aliarse al Partido Conservador. No eran pocas las manifestaciones de desaprobación que el PIC recibía continuamente de miembros de todos los grupos raciales y prácticamente de todos los sectores sociales.

El 22 de abril, el Ministro norteamericano Jackson le escribió al de Estado Knox que se había reunido con Estenoz. Este le había asegurado que su partido era legítimo, pues lo había reconocido Magón; que estaba integrado por negros y blancos y no tenía que provocar acciones para derramar sangre o provocar una intervención de Estados Unidos. Pero la opinión de Knox era que detrás del PIC había blancos que deseaban crear una causa de intervención y de posible anexión. Estos eran, según él, los que querían crear una situación similar a la de 1906, que a pesar de su negativa inicial, al final, habían tenido que aceptar la solicitud de Estrada Palma de intervenir en la isla.<sup>5</sup>

No obstante, en realidad, la entrevista con Jackson fue un error del PIC, pues ya la proclama de Surin, mencionada más arriba, había servido para levantar la sospecha de que el PIC buscaba la temida injerencia de Estados Unidos, lo cual contribuía a enajenarle las simpatías del elemento más patriótico del país, pues realmente imaginar que Estados Unidos sería fuente de justicia para los negros en Cuba era algo ciertamente descabellado. ¿Cómo era posible imaginar que

---

5 No es absurdo pensar que alguien estuviese tratando de sacar provecho de tan compleja situación para provocar la intervención, pero el PIC no la promovía ni la tenía entre sus planes. Y no se trataba de algo que siempre estaba a las puertas porque los cubanos la provocaran, si Estados Unidos la necesitaba. Estrada Palma la había pedido en 1906 y en principio Estados Unidos se negó; poco después intervenía, contra el mismo que la había pedido. Luego ningún acontecimiento en Cuba provocaba la intervención si Estados Unidos no lo consideraba meritorio de ella.

el Gobierno norteamericano apoyara a negros en su neocolonia, si prácticamente los masacraba en su propio país? Es una respuesta que no vale la pena encontrar. Sin embargo, el PIC insistió en semejante asunto casi hasta el cansancio.

La noche del 22 y 23, hasta el 25 de abril de 1910, fueron arrestados 59 de los principales dirigentes del PIC. Para representar al líder se constituyó como defensor el General Freyre de Andrade, dirigente del Partido Conservador. La jugada era clara, se trataba de atraer al PIC al control de los conservadores.

Además, la prensa reforzaba la idea de que el PIC era el plan de algunos blancos y extranjeros para buscar el derrocamiento del gobierno y provocar la intervención de Estados Unidos, algo similar a lo que había tenido lugar en 1906. Pero en 1906, Estados Unidos no había intervenido en favor de negros.

La tensión era tal que el Consejo Nacional de Veteranos publicó el 23 de abril en *El Veterano* el manifiesto "Ni blancos ni negros, solo cubanos", donde se acusaba a los Independientes de Color de encabezar una campaña racista encaminada a destruir la república cubana por lo que entonces el PIC tampoco podía contar con los veteranos, una fuerza que poseía arrastre y prestigio suficiente.

Se creaba así una atmósfera que hizo que las Sociedades de Color de La Habana condenaran la agitación de los Independientes de Color. Previsión se vio obligado a declarar que no buscaban la intervención ni se proponían el levantamiento armado. El periódico trataba de salir en defensa del partido en medio de la situación tan desfavorable que se les creaba. Pero el desequilibrio entre lo que un solo periódico del partido podía hacer en su defensa y el resto de la prensa era muy grande.

El 29 de abril de 1910 fallece Morúa Delgado, y el 2 de mayo, sin duda influenciadas por el acontecimiento, la Enmienda es aprobada con 42 votos contra 20, y pasa a conocerse como la Ley Morúa. A partir de entonces, la batalla contra la Enmienda prácticamente concentró definitivamente todos los esfuerzos del PIC.

El 20 de junio del propio 1910, diez de los detenidos del PIC decidieron acatar la Enmienda y declararon disuelto el PIC. A pesar de haber sido excarcelados 57 disidentes, Estenoz continuaba encerrado y expresó que el partido seguiría luchando.

Los que permanecieron en prisión tomaron la decisión de que o la Enmienda Morúa era derogada, o por la fuerza la echarían abajo. Finalmente, Estenoz es liberado y en octubre se encarga de hacer público que el PIC continuaba, pues su disolución en la cárcel no había sido reconocida por una parte importante de sus miembros y que él continuaba siendo el jefe del Partido.

Pero, en el mismo octubre de 1910, Isidoro Santos Carrera y Zamora Francisco Caballero (miembros del Comité Ejecutivo Provincial del PIC en Oriente) dirigen una carta al Presidente de EE.UU. reclamando la legalidad del PIC que había hecho Magoon y, lamentablemente, en la misiva califican de visionaria a la Enmienda Platt.

Sin lugar a duda, una carta como esa, al Presidente norteamericano, halagando la Enmienda Platt, le restaba aún más prestigio al Partido, haciéndolo quedar como antipatriótico (Helg, 2000: 217-260).

A la misiva mencionada, le siguió una carta a José Miguel Gómez, de fecha 18 de octubre, pidiéndole aplazar las elecciones. Tan nada aceptable como la anterior.

En realidad, todas estas reclamaciones carecían de valor, pues Estenoz se había reunido e invocado el dictamen dado por Magoon de beneplácito con el PIC, lo cual se había basado en la Enmienda Platt, pues bajo su jurisdicción era que había tenido lugar la Intervención de 1906.

Como algo nuevamente lamentable en sus reclamaciones, llamaban a Magoon ilustre ciudadano, cuando todos sabían de su falta de prestigio en los Estados Unidos y de sus vínculos corruptos en Cuba.

En las solicitudes del PIC se ponía claramente de manifiesto la mentalidad de subordinación existente en casi todos los políticos cubanos de la época. Aunque los del PIC en su inmensa mayoría eran negros y mestizos, por lo que entonces, ¿qué tenían que hacer estos últimos pidiéndole clemencia al Presidente de la nación más racista del hemisferio? De ello salió el desaire esperado, donde el Presidente de Estados Unidos, respondía “que no consideraba oportuno formular sugerencias al gobierno cubano”.

Otros de los desvaríos políticos de varios miembros del PIC se expresaba en que, junto con los disidentes de la cárcel, otros también se expresaban de acuerdo en votar por el Partido Conservador, criticando a los liberales por haberlos encarcelado.

Estenoz trabajaba arduamente para reanimar el PIC que en 1912 tendría como tareas no apoyar a ningún candidato y derogar la Enmienda Morúa. A la sazón, Fernando Freyre de Andrade y Armando André habían presentado un proyecto de Ley para derogar la Enmienda Morúa, pero aun después de mucho debate no se logró nada concreto en la dirección defendida, entre otros, por el propio Andrade, Lino D'ou y Campos Marquetti.<sup>6</sup>

Como un lamentable error de cálculo, el PIC no prestaba atención suficiente al contexto político en que tendría que moverse su pronunciamiento de levantamiento armado. Entre otros, sería grande la

---

6 Se trata de un largo debate, imposible de introducir en el breve espacio de este ensayo, pero que puede ser leído en el libro de Rolando Rodríguez (2010).

alarma que se crearía, que traería el recuerdo de las rebeliones de esclavos y en particular del “miedo al negro” que la Revolución de Haití había provocado y que todavía permanecía en la conciencia de muchos blancos y negros también.

### **EL CAMINO HACIA EL LEVANTAMIENTO ARMADO**

En enero de 1912 fue presentado un recurso de inconstitucionalidad contra la Enmienda Morúa; pero fue declarado sin lugar, así se esfumó la última esperanza del Partido Independiente de Color. Perdidas las esperanzas de anular la acción de la Enmienda Morúa, los Independientes de Color continuaron trabajando en las direcciones siguientes:

- Acentuaron el trabajo en función de preparar la protesta armada, término que no dejaba muy claro su significado, su posible comprensión, aceptación, ni sus límites. Pero se hablaba en él de protesta y de armas.
- Estenoz programó una visita a Washington para insistir en reclamar la aprobación dada por Magoon.
- A mediados de febrero una comisión encabezada por Estenoz se entrevistó con el Presidente Gómez. Aquí el Presidente hizo algunas promesas de ayuda, pero reclamó que borrarán el término “color” de la denominación del Partido. Esto último parecía ser lo que más preocupaba y molestaba a las elites blancas de los partidos tradicionales. Aunque también a no pocos negros.
- Estenoz finalmente lanzó un ultimátum a Gómez: si la Enmienda Morúa no se derogaba antes del 22 de abril de 1912, los negros lucharían por preservar su honor. Acto seguido, Estenoz, en *Reivindicación*, publicó una circular amenazando al gobierno con desatar una ola de protestas y una manifestación masiva en Oriente. En realidad, se trataba de un peligroso ultimátum, que no tomaba muy en cuenta las condiciones bajo las cuales el Partido lo realizaba (Rodríguez, 2010: 321-323).

El ministro Beaupre, inmediatamente, informó al Secretario de Estado norteamericano, sobre la visita de Estenoz al presidente Gómez, diciendo que Estenoz había declarado a la prensa que su Partido era todopoderoso y que ningún partido podría ganar sin su ayuda. (Rodríguez, 2010: 323). De modo que Beaupre informaba que el PIC pretendía lograr sus objetivos por tres vías: Presionando a José Miguel Gómez y al Congreso, la intervención de Estados Unidos y una negociación con las armas en la mano.

Los negros siempre habían sido columna vertebral de los levantamientos armados en Cuba, pero bajo el mayoritario liderazgo de los blancos, nunca solos. La prensa, tornando aún más tensa la situación, insistía en que el PIC recibía ayuda de Haití y de Jamaica, elemento este que fue extensamente manipulado. Por otro lado, la situación del PIC se tornaba aún más complicada y peligrosa, al continuar insistiendo en apostar a que una decisión de EE.UU. les beneficiara. Esta política los alejaba cada vez más de las simpatías populares que necesitaban mucho tanto de negros, como de blancos.

El 21 de marzo, Estenoz enviaba un cable al Presidente Taft, en el que pedía protección y acusaba al gobierno de no ofrecer garantías a su partido. Esta acción fue realizada también por decenas de miembros del PIC, por medio de Beaupre para hacerlo llegar a Taft (Rodríguez, 2010: 326).

A pesar de los atropellos de que eran objeto, ofensas y hasta prisión, ello no justificaba insistir por parte de los militantes del PIC, pues mientras veteranos y patriotas solicitaban a Estados Unidos no intervenir en Cuba y salvar la República (maltrecha, pero República al fin) los Independientes solicitaban que se les aplicase el artículo III de la Enmienda Platt, con tal de salvar su partido. Sin duda, se trataba de un egoísmo que lindaba con el oportunismo y la falta de patriotismo.

La prensa entonces utilizaba los documentos emitidos por el PIC para atacarlos por doblegarse a Washington, considerado como reprobable ante la conciencia nacional, aunque esta misma prensa no se cansaba de adular a Washington. En realidad, el patriotismo de la inmensa mayoría de esta prensa cabía en el bolsillo pequeño de cualquiera; pero con mucha frecuencia la demagogia y el cinismo no pagan entrada, se cuelan por los resquicios más insospechados. Esa misma prensa que exacerbaba el sentimiento racista contra los Independientes, los acusaba de antipatrióticos.

En medio de esta situación llegó la artimaña de José Miguel Gómez. Sabiendo este último que Estenoz se entrevistaría con Knox, el 5 de abril lo convocó a una reunión a Palacio, donde le prometió que la circular que prohibía los mítines, sería cancelada y hasta que la Enmienda Morúa sería derogada. El gobierno trataba de hacerle creer así a Estenoz que EE.UU. le demandaba cesar sus actividades, comentándoles que habían recibido cartas de Washington procedentes del Presidente Taft (Rodríguez, 2010: 329). Para tratar de captarlo, Gómez llamó a Ivonnet a Palacio, quien llegó a la reunión con las aspiraciones del partido y rechazó su cambio de nombre, así como con la decisión de apoyar al candidato presidencial que más ventajas les diera. Ivonnet declaró entonces que regresaba a oriente sin haber logrado que el gobierno derogara la Enmienda Morúa.

El mismo día 14 de abril, Gerardo Machado derogó la circular que prohibía los mítines al PIC. Se dice entonces que, en reciprocidad, el PIC quitó lo del color. El PIC comprendía que tendrían que lograr rápido derogar la Enmienda Morúa. De lo contrario, quedarían marginados del proceso electoral. Entonces se estudiaron algunas opciones. Las más importantes fueron:

- Cambiar el nombre del partido y darles cargos a blancos. Pero entonces habría que reinscribirlo y eso significaba en la práctica abandonar la batalla.
- Disolver el partido, lo cual implicaba retirarse de la contienda electoral.
- Organizar una protesta armada peligrosa, variante que podría llevar a la ocupación, como en 1906, presionando para obligar al gobierno de José Miguel Gómez a derogar la Enmienda Morúa.

A partir de entonces, comenzaron procesos que llevaron al desenlace fatal. Pienso, no obstante, que la primera alternativa, habría ayudado a convertir al partido en un movimiento popular. Con un programa atractivo, que podía desplazar a los otros partidos y atraer masas, también a los negros de renombre, como lo eran Juan Gualberto Gómez, Silverio Sánchez y otros que se mostraban renuentes a brindar su apoyo al PIC.

El 12 de mayo de 1912, se reunió el Ejecutivo nacional del PIC, con la presencia de Estenez y la participación amplia del resto, 13 en total, en la calle Virtudes N° 95 (Castro: 90). Durante la reunión, el debate se centró en ir a la Protesta Armada o cambiar el nombre del Partido y seguir luchando dentro de la legalidad. También se consideraba necesario conocer la opinión de José Miguel Gómez sobre la derogación de la Enmienda Morúa y sobre los obstáculos que les oponía Gerardo Machado, ministro de Gobernación, para la lucha legal (Linares: 148).

Se consultó en clave con los Comités del partido sobre las opciones. Una abrumadora mayoría de las juntas votó por tomar las armas (Linares: 147). Por su parte, Ivonnet, presentaba el proyecto de los Independientes de la manera siguiente: Confiaba en que se haría una asamblea para cambiar el nombre del partido y decidir a quién apoyar como presidente. Se irían al Campo las fuerzas comprometidas para alzarse. No habría enfrentamientos de sangre. A los 8 días se derogaría la Enmienda Morúa y después apoyarían la reelección de Gómez.

Después de la mencionada reunión entre Gómez e Ivonnet, la prensa hablaba de un pacto entre ambos. En realidad, el Presidente

había tenido un diálogo con el PIC y les había prometido derogar la Enmienda Morúa. Pero ello no significaba que hubiera un pacto.

Pero, el 26 de mayo, en una entrevista de Ivonnet y Estenoz con el periodista Bacardi, para *El Cubano Libre* de Santiago de Cuba, cuando ya los Independientes se habían ido al monte, rechazaron que se hubiera establecido ninguna combinación con el Presidente Gómez. Explicando que le habían dado a entender a este último que si no satisfacían sus demandas se verían obligados a adoptar una actitud violenta (Rodríguez, 2010: 332).

Se especulaba mucho sobre un posible arreglo entre el PIC y Gómez, pero ello es muy difícil de admitir debido a su peligrosidad. Esto tampoco está probado. De todos modos, Gómez, por su parte, para negar que hubiera habido algún pacto, tenía que hacer todo lo posible por manifestar su voluntad de aplastar la insurrección. A lo cual se sumaban otros asuntos, tales como:

- Las fuertes presiones en el congreso para que no se pudiera derogar la Enmienda Morúa.
- Las intrigas del ministro Beuapre, continuamente sobredimensionando todos los peligros, para justificar la ocupación y una posterior anexión.
- El peligro real de que el PIC había aplicado la variante más peligrosa de rebelión: la llamada Protesta Armada.
- La actitud cínica del gobierno norteamericano, que nunca mostró la intención de reiterar la aprobación que Magoon le había dado al PIC.

La tesis de un supuesto acuerdo entre Gómez y el PIC para el alzamiento, es totalmente cuestionable. Pero es cierto que el Presidente hizo promesas de derogar la Enmienda Morúa. Por lo que tan cercana las elecciones, e incumplida la promesa de Gómez, ello llevó más a los independientes por el camino de la violencia.

No era la intención del PIC derrocar al gobierno, pero la variante seleccionada para lograr sus objetivos era la más peligrosa de todas. Al mismo tiempo, debiendo buscar apoyo en los negros, pero también en los oprimidos en general, no lo lograron, siquiera, parece, que lo hayan intentado con la mayor fuerza y lo que hicieron fue moverse dentro de las estructuras del poder interno, el gobierno de Estados Unidos y se olvidaron del pueblo, perdiendo todo el carácter social y movilizador que pudo haber desplegado su movimiento. Por su parte, el gobierno norteamericano, al producirse el alzamiento, apoyó la

masacre que realizaría el Ejército Nacional y los voluntarios, bajo el mando del General Monteagudo. Sin duda, aquellos negros, orgullosos de su papel en la Guerra de Independencia, parecían no comprender que los enemigos ahora no eran los mismos, ni ellos tampoco eran los mismos.

### **EL LEVANTAMIENTO ARMADO**

Fue en oriente donde se focalizó el conflicto. Lógico, si al observar el censo se ve que de los 609.000 negros y mestizos que se decía entonces había en Cuba, en Oriente había 195.000, concentrándose la mayoría en la franja sur de la provincia. (Rodríguez, 2010: 336). Donde también estaban los líderes más importantes del partido.

Al mismo tiempo, se prestaba atención a la composición racial de la zona donde, según el censo de 1907: El caney tenía 53% mestizo, Alto Songo 71,8% y San Luis 68,9%. El 17 de mayo, en el parque Crombet, de Santiago de Cuba, se llevó a cabo una concentración, en la que Estenez, se dice, lanzó una amenaza: “Si la Enmienda Morúa no era derogada pronto su partido arruinaría a Cuba” (Rodríguez, 2010: 337).

Se cuenta, que al día siguiente del mitin, Estenez se presentó en la herrería de Buenaventura Parada y le dijo: “Es preciso nos vayamos al campo, todas las provincias están preparadas ya para el movimiento y el partido comprometido para alzarse... no habría derramamiento de sangre, las tropas no nos encontrarán y si acaso nos encontráramos, sostendremos un pequeño fuego del que nada ha de resultar, a los 8 días se derogará la Enmienda Morúa y después hemos de apoyar la reelección del general Gómez (*La Lucha*, 1 de agosto de 1912).

Según, Silvio Castro, es de este pasaje sobre el plazo de 8 días y el apoyo a Gómez de donde se extrae, la supuesta complicidad del Presidente con el alzamiento (Castro: 163). Después Parada, que había referido este asunto, cambió su versión de la conversación, narrada en condiciones muy especiales, estaba preso, pero, de todos modos, no se puede inferir de lo dicho que haya habido una confabulación expresa entre Gómez y el PIC.

En realidad, la situación política era muy tensa, pero la versión de Estenez sobre lo que él consideraba que sería el alzamiento resultaba poco menos que increíble. Pues era una verdadera idealización imaginar que con las armas en la mano y en medio del ambiente de desaprobación que sufrían los independientes, todo terminaría tan fácil y rápido. Se dice que el alzamiento comenzó el 19 de mayo, en casa de Ivonnet. Ya el 17 de mayo, el Regimiento N° 2 del Ejército nacional, informaba de una escaramuza entre ellos y 4 hombres. El 18 hubo alzados del PIC en Sagua la Grande y Cruces, y el rumor de alzamientos de negros se esparcía por momentos.

Mientras comenzaba el alzamiento en Oriente, Freyre de Andrade en La Habana, el 19 de mayo, luchaba por introducir un cambio en el orden del día del congreso para tratar de derogar la Enmienda Morúa. Su insistencia fue continua, pero frente a sus esfuerzos, legisladores negros como Campos Marquetti y Costa Rondón, no dieron el apoyo que se esperaba.

Se pensaba entonces que, el levantamiento armado, promover el debate en el congreso y la intervención de Estados Unidos presionando a Gómez, podrían traer la derogación de la Enmienda Morúa y así, supuestamente, podría terminar todo. Pero no se logró nada en el congreso, el levantamiento devendría una masacre, y los yanquis no harían nada para reiterar la política seguida por Magoon de aprobar sus derechos al PIC y se generó de tal modo una encerrona de la cual fue imposible salir.

Estenoz, por su parte, parecía tener una visión un poco irreal de la situación, pues creo era necesario explotar al máximo el contenido social del movimiento de los independientes, aunque lo consideraran como algo eminentemente político.

No obstante, de todos modos, el PIC parecía estar condenado. Porque si los negros triunfaban en sus empeños políticos, liberales y conservadores sentirían el temor a esta nueva fuerza, al convertirse en una fuerza para sí. Ello, en realidad no era imposible, pero los líderes del PIC, con sus errores, situaron tal posibilidad a una distancia inalcanzable. Porque, en particular, el alzamiento podría provocar la intervención norteamericana y con ella la ocupación de la república, lo cual preocupaba tanto a negros, como a blancos, que habían luchado por ella (Rodríguez, 2010: 340).

Las dos razas habían luchado por la república y aunque esta última, un poco maltrecha, resultaría que un segmento de la población, por muy justa que fuera su causa, iba a provocar el fin de los esfuerzos de 30 años. Aunque los negros con sus reivindicaciones ¿adónde irían a parar? Se trataba de una verdadera trampa que no tenía solución. Por su parte, Theodore Roosevelt había dicho: “si una de estas islas que libertamos no es capaz de gobernarse a sí misma, entonces debemos nosotros gobernar hasta que llegue esa condición” (Rodríguez, 2010: 341).

Para dar a entender nexos con el anexionismo, por parte del PIC, incluso, se llegó a afirmar por la prensa que Estenoz, se había reunido con Steinhart, con el fin de recabar dinero para su causa. (Rodríguez, 2010: 341). No existe nada que pruebe que Estenoz estaba en nexos anexionistas con Steinhart. En realidad, no se puede decir que hubiese intenciones anexionistas por parte del PIC, pero su aceptación de ser apoyados contra la Enmienda Morúa, y recuperar la autorización dada por Magoon, los hacía sospechosos y manipulables dentro del

tema, aunque ello no demostraba nada, salvo la intención negativa de alguna prensa. De todos modos, Estenoz justificaba sus contactos con Steinhart diciendo que era para conseguir el apoyo de Estados Unidos a sus derechos. Pero, sin duda, el PIC se movía dentro de un terreno muy resbaladizo que podía acarrearles serios problemas.

Estenoz y los dirigentes de su partido, no medían justamente la correlación existente entre sus propósitos de lograr la legalidad del partido, destruyendo la Enmienda Morúa, u obteniendo la legalización de su organización y los medios para conseguirlo, sin al parecer percatarse de cómo se perjudicaban con algunos métodos que utilizaban para conseguir lo que pretendían.

El Presidente Gómez, por su parte, ya iniciado el levantamiento armado, aprovechaba muy bien las desventajas del PIC, a quien la prensa atacaba despiadadamente, los veteranos no lo apoyaban y sufrían la no aceptación de los negros y mestizos más prominentes.

La, “declaración de guerra” de hecho se produce el 22 de mayo de 1912, cuando Ivonnet cursa una carta al Presidente Gómez en que le decía: “El PIC ha empuñado las armas para protestar de los errores cometidos contra el expresado partido [...] a mi mando tengo 4.000 Independientes de Color y que no son todos los independientes ni son todos negros, pues también hay blancos”. A partir de entonces, aunque el alzamiento había comenzado, antes empezaron a moverse las tropas del gobierno. Ya antes, el 21 de mayo, los veteranos negros y blancos, comenzaron su apoyo al gobierno. Ni uno solo de los grandes patriotas como Juan Gualberto Gómez, Rabí, Cebreco, Pedro Díaz y otros, respaldaron a los Independientes. Sin percatarse de ello, el PIC había dividido no solo a los cubanos, sino también a los negros y desde el primer día ya perdía la batalla con la prensa y la opinión pública (Rodríguez, 2010: 345).

No obstante, un individuo como Armando André, enemigo de los Independientes, decía:

“Por lo pronto hasta ahora, por lo menos no puede decirse... que sea un levantamiento racista [...] ni la sublevación va contra los blancos, por más que este es un plano muy inclinado y fácil de recorrer”.

Ya el día 21 de mayo, el ministro Bauprés, que no esperaba más que una mínima confirmación de sus deseos o la inventaba, telegrafió a Washington que el movimiento negro se había difundido y era alarmante. Intentando transmitir la inquietud para provocar la ocupación norteamericana.

Durante todo el tiempo que duró el levantamiento y aun cuando ya se reconocía que había concluido, este señor, antes mencionado,

estuvo sobredimensionando los peligros, combates, saqueos etc. Para mantener activa a la flota norteamericana contra Cuba. Combinando todo ello con la amañada apreciación de que el gobierno de Gómez no estaba en condiciones de sofocar el levantamiento. También instigando de que otros financiaban el movimiento de los independientes. Ello desempeñó un papel fundamental en la disposición del Presidente por acometer con fiereza contra los alzados y brindarle al general Montea-gudo todos los recursos y garantías, para convertir las acciones militares del gobierno en una verdadera carnicería.

La prensa exacerbaba el problema, viendo alzados y acciones violentas por todas partes. El miedo, la mala intención de otros y el manejo político de unos cuantos, deslizaba el ambiente por las sendas más tenebrosas. Aunque no todos se dejaban llevar por la situación creada y los rumores que la sobredimensionaban. Sobre todo, en los primeros días, veteranos de Pinar del Río, reclamaban la posibilidad de una amnistía que les propiciara a los alzados regresar al orden. Pero, lamentablemente, Emilio Núñez, al frente del Consejo Nacional de Veteranos, eliminó toda intención de posible negociación con los alzados e impulsó las acciones necesarias a nivel nacional, para que “traer a los independientes a la legalidad fuera considerado como algo incompatible con la dignidad nacional” (Helg, 2000: 296; Rodríguez, 2010: 349-350).

Por su parte, Gerardo Machado, alentaba al general negro Agustín Cebreco, líder liberal y representante a la cámara, a emprender una acción mediadora entre el gobierno y los alzados que los trajera al orden. El gobierno negó esta gestión, pero los dirigentes blancos de importantes clubes de Santiago de Cuba, como San Carlos y Unión, protestaron drásticamente (Rodríguez, 2010: 350; Meriño: 98). “En la actitud que tomó finalmente el gobierno de reprimir el alzamiento sin parlamentar, tuvo que ver el rechazo a tal conducta del cónsul estadounidense (Holaday) en Santiago de Cuba (Rodríguez, 2010: 350-351; Meriño: 28).

El idealismo, más bien inocente, desplegado por los líderes de los independientes, se había confirmado en que, durante la primera semana, el alzamiento, como habían planeado, no fue violento y solo se trataba de una demostración de fuerza para presionar al gobierno y al presidente Gómez. Los independientes se reunían y gritaban “abajo la ley Morúa, viva Gómez” (Rodríguez, 2010: 349; Helg, 2000: 270). Era evidente que los independientes estaban lejos de concebir quienes podrían ser sus verdugos. Pues se trataba de una consigna que encerraba en sí misma todas las complicaciones con que los independientes se alzaron. Aunque eran hombres armados, se seleccionó la peor alternativa para reducirlos a la obediencia. Matarlos, donde la

posibilidad de la legalidad pierde todo sentido. Había otras variantes posibles de utilizar, pero se trataba de negros en rebeldía, cimarrones, con los que nunca se había tenido ningún tipo de contemplaciones. Negros armados, amenazando al gobierno, a los blancos, supuestamente a sus familias y a las propiedades norteamericanas; alterando la tranquilidad racial. Era bastante más de lo que la élite blanca y la mentalidad racista predominante podían soportar.

De la amenaza de destrucción no hay dudas. El mismo 20 de mayo, Estenoz le había escrito al administrador del central Soledad, de propiedad estadounidense [...] y le describió su movimiento como una guerra por los derechos conculcados a la mitad del pueblo de Cuba. Si el administrador no les suministraba a los independientes de color 25 rifles y municiones, en los próximos días, sabotearían las plantaciones y el central.<sup>7</sup>

Aunque se tratara de una pantomima, resultaba algo sumamente peligroso, amenazar las propiedades norteamericanas de esa manera.

Pero, además, todos los días finales de mayo, Beaupre y el secretario Knox, se la pasaron intrigando en varias direcciones:

- De qué manera ponían en situación comprometida al gobierno de Gómez, hablando de sus incapacidades para reprimir el alzamiento y proteger las propiedades norteamericanas.
- Mantener a Gómez bajo la presión del gobierno norteamericano era casi su tarea más importante.
- Lograr que los barcos norteamericanos vinieran y desembarcaran tropas.
- Sobredimensionar el alzamiento y los peligros que el mismo representaba para los intereses norteamericanos en la Isla.
- Manipular continuamente que el Presidente Gómez estaba comprometido con los independientes y que de ello provenía su poco interés por atacarlos fuertemente.
- El secretario Knox hacía causa común con Beaupre y ambos empujaban a Gómez hacia la más drástica solución.<sup>8</sup>

---

7 De Beaupre al Secretario de Estado, 22 de mayo de 1912, NA-RS, microcopy, 488, rollo 6.

8 Hay que decir que la preocupación de Estados Unidos por el alzamiento respondía también a que un triunfo de los Independientes de Color en Cuba podía resultar un mal ejemplo para los negros norteamericanos, sobre todo del sur. Pues se sabe que en el 95 participaron en las filas del Quinto Cuerpo yanqui alrededor de 3.000 negros norteamericanos, creándose muchos vínculos con los negros cubanos del Ejército

Por otra parte, la experiencia de 1906 pesaba doblemente. Para los Independientes, porque fue el momento en que Magoon, representando al gobierno norteamericano, había aprobado la existencia del PIC. Para Gómez, porque había sido el momento en que EE.UU. en lugar de apoyar a Estrada Palma, ante la tozudez de este último, había facilitado el terreno a los liberales. Solo que ahora las cosas eran más complicadas; para los independientes, sobre todo, porque a pesar de que iban solo contra la Enmienda Morúa y únicamente presionaban al gobierno en esa dirección, se trataba de negros, a los cuales la prensa, casi de manera total, les tergiversaba su movimiento, convirtiéndolo todo en una guerra racial. Lo cual no gozaba de simpatía alguna. Ni entre los liberales, los conservadores e incluso ni entre una buena parte de negros y mestizos.

Las cosas se complicaron aún más para Gómez, cuando Menocal, de manera oportunista, trataba de hacer ver que el presidente era un flojo y ofrecía entonces 3.000 hombres para ahogar cuanto antes la insurrección.

Por su parte, Washington, siguiendo la idea del Secretario de marina Wintrop, dio instrucciones a Beaupre de comunicar al gobierno de Gómez, que estaba haciendo movimientos militares, y que, si Gómez no lograba proteger vidas y propiedades, sus tropas desembarcarían. Se trataba de un verdadero ultimátum que Gómez no estaba en condiciones de soportar. De manera que entonces, Washington, envió además de los anunciados buques, 700 hombres, 5.000 fusiles y 1 millón de proyectiles. Poniendo en alerta a todos sus hombres en el Caribe sobre el 25 de mayo, de lo que Beaupre informó a Sanguily (Rodríguez, 2010: 367).

El 25 de mayo de 1912, José M. Gómez, no aceptaba la intervención, tildándola de indeseable para la independencia y por demás, no acordada entre ambos gobiernos. Pidiéndole al presidente de Estados Unidos, que diera marcha atrás, pues Cuba estaba solucionando el asunto del alzamiento, limpiando de occidente a oriente. Lo contrario desprestigiaría al pueblo de Cuba y a su gobierno (Rodríguez, 2010: 367).

Por fin, el 3 de junio de 1912, Gómez propuso al congreso suspender las garantías. Pues el General Monteagudo había solicitado al Presidente que adoptara tal medida, como algo que se necesitaba para proceder contra los negros que adoptaban una actitud pacífica. Era el toque de “a degüello”, que necesitaba Monteagudo para desatar la masacre. Sin contemplaciones de ningún tipo, el ejército y los voluntarios, se lanzaron contra los independientes, pero también contra los negros

---

Libertador, que publicaciones negras en Estados Unidos dieron a conocer, por lo que el general Chárter pidió la evacuación inmediata de esa tropa. Ver Acosta (2002).

en general, asesinando incluso a negros miembros del cuerpo de voluntarios y hasta del ejército, simplemente por ser negros. Gómez brindó las facilidades que Monteagudo necesitaba para convertir las acciones militares contra el movimiento en un pase de cuentas de carácter totalmente racista. Bastaba entonces con ser negro o mestizo para ser objeto de la más brutal represión, aunque no se tuviese relación alguna con el Partido Independiente de Color y el alzamiento. Tomando las acciones del ejército nacional un carácter totalmente racista.

### LA MASACRE

Hasta última hora emergieron posibles alternativas de negociación con los Independientes. Freyre de Andrade en la cámara, Kholy, Ducasse, algunos sectores de Veteranos en el interior del país, los intentos de Marquetti en la cámara, y otras iniciativas, incluso de personalidades individuales. Pero en definitiva se impuso la densidad agresiva que el contexto histórico imponía.

El racismo persistente arrastraba a todos los sublevados y no sublevados, hasta presentarlos finalmente como metidos dentro de una supuesta guerra de negros contra blancos; del Gobierno norteamericano era inútil esperar que cediera a las demandas; la prensa, en su casi totalidad los acogotaba sobredimensionando y exagerando cuanto acción llevaban a cabo; no hay que olvidar que se trataba de negros en rebeldía, armados, exigiendo que les permitieran cambiar el mecanismo partidario modelado por los blancos, por demás poderosos, muchos de ellos anexionistas furibundos, con un gobierno nacional que temblaba ante las exigencias de Estados Unidos; sin el apoyo de muchos de los de su raza, particularmente de los más prominentes. Por lo que todo hacía recordar las rebeliones de esclavos, el “miedo al negro” y los supuestos intentos de fundar una república negra, de lo cual el propio Antonio Maceo había sido acusado en su tiempo.<sup>9</sup>

Toda la situación se deslizaba velozmente hacia la solución más violenta.

Entre las exageraciones de la prensa sobre las acciones de los independientes, las intrigas del ministro Beaupre, el miedo de los blancos, los errores estratégicos y tácticos de los independientes, el racismo acumulado, las presiones de Estados Unidos y el peligro de intervención norteamericana, todo se correlacionó para legitimar la matanza.

---

9 Los extremos de la prensa llegaban hasta inventar horrendas mentiras como el caso de El Caney, donde supuestamente una maestra blanca, Concepción Ureña, había sido violada por siete negros, los que a dentelladas la habían dejado moribunda. Poco después, la propia maestra desmentía la patraña. La Discusión, 26 de mayo de 1912.

Si un dato de este proceso aún es desconocido, es cuántos negros fueron asesinados y masacrados dentro de una contienda, que no puede ser calificada como una guerra, porque en realidad tanto el número, como el armamento y la capacidad militar de que disponían los Independientes de Color; no nos permite decir que haya habido como tal una guerra, ni siquiera que hayan existido verdaderas batallas, sino casi solo escaramuzas y una ardua, brutal y sangrienta persecución, contra individuos que apenas podían defenderse, mucho menos atacar.

Más allá de su posición política que no compartimos, lo cierto es que al parecer Morúa tenía claridad en cómo terminaría el intento de los Independientes de Color. Más allá de su derechismo, su intelectualismo, su incoherente carrera política y de que su enmienda respondía a una concepción partidista de derecha, para sacar del juego al Partido Independientes de Color; lo cierto es que detrás de sus posiciones podía vislumbrarse que intuía lo que podía ocurrirles a esos negros que se habían propuesto desafiar el poder blanco, cambiando las reglas del juego de la política, dentro de una sociedad racista, al nivel en que lo era la nación cubana a principios de siglo XX, por demás bajo el control de Estados Unidos, entonces el país más racista del universo conocido.

No era difícil para la prensa de derecha vender la idea de que lo que el Partido Independiente de Color había iniciado era un movimiento racista para destruir la independencia nacional. Muy mal administrada y, sobre todo, peor distribuida, pero defendida a sangre y fuego, sobre todo, por los que se beneficiaban de ella. Pues se consideraba que los negros habían violado los frágiles límites de la “democracia racial cubana”.

Aunque la derrota y la masacre de los Independientes fue ante todo el resultado de la represión blanca, que la lideró, utilizando incluso a los propios negros, ello fue facilitado también por el limitado apoyo que el PIC tenía entre los negros. Entre los cuales muchos habían incluso condenado la creación de un partido constituido por negros, aunque hubiese entre ellos algunos blancos. El sentimiento extendido entre los blancos, era aplastar el levantamiento y no hacer concesiones de ningún tipo a los negros alzados. Por otro lado, no es posible presentar una foto en que se pudieran ver marines ahorcando negros, pero la marina norteamericana movió amenazadoramente los barcos de guerra, desembarcaron tropas y dieron todo el apoyo logístico necesario al Ejército Nacional y a los voluntarios, para que estos se pudieran concentrar en la tarea de descabezar y aplastar sangrientamente la rebelión.<sup>10</sup>

---

10 De ello prácticamente no se habla, pero lamentablemente el José Martí Zayas-Bazán, no era otro que el hijo de nuestro Apóstol José Martí. Quien, como coronel

El 27 de mayo de 1912, el presidente Gómez había enviado a oriente al General José de Jesús Monteagudo con 1.200 hombres. Iba acompañado por el Coronel José Martí Zayas-Bazán (el hijo de José Martí y de Carmen Zayas Bazán) como jefe de Estado Mayor; los tenientes coroneles José M. Guerrero y José Pereda Álvarez; los comandantes Lisandro Torriente y Rigoberto Fernández; y los capitanes Antonio Torres, Andrés R. Campiña y Federico Patterson.<sup>11</sup>

La carnicería llevada a cabo por el General Monteagudo se extendió hasta el mes de agosto, tratándose de un verdadero paseo militar. Los sublevados, en su mayoría desarmados, fueron masacrados por la artillería y cayeron sobre ellos miles de hombres de la Guardia Rural, el Ejército y los voluntarios, bien entrenados y perfectamente armados. La desproporción en los enfrentamientos se hizo evidente, cuando se sabe, que todas las fuerzas oficiales no tuvieron ni diez bajas y solo aproximadamente una treintena de heridos. Mientras que, entre los independientes, todos hablan de no menos de 3.000 muertos entre las escaramuzas, la persecución y los asesinatos (Helg, 2000: 289). El propio general Monteagudo declaraba, en cables enviados al presidente Gómez que, en oriente, lo que estaban haciendo era una verdadera carnicería.

Al mismo tiempo, se desplegaba la represión en las ciudades y poblados, donde se perseguía a los negros, no solo a los Independientes. En la ciudad de La Habana, en los municipios de Regla y Marianao, fue donde la represión se hizo más notable. Persecuciones, detenciones arbitrarias, no solo de miembros del partido, sino también de ciudadanos negros comunes que no tenían vínculos con el alzamiento. Asesinatos, linchamientos incluso (en el municipio de Regla). Ya en medio de la represión más brutal, el 4 de junio, el congreso se reunió y le concedió al presidente Gómez suspender las garantías, en la provincia oriental. Sin conceder al Presidente la potestad de extenderla a otras regiones. Aunque, en definitiva, Monteagudo no necesitaba más, porque el foco de la rebelión era precisamente oriente sur.

Poco antes, el 3 de junio (bastante tarde, por cierto) en medio de los debates entre las más relevantes personalidades negras sobre el camino a seguir, en busca de una salida para detener la guerra, encabezada por Juan Gualberto Gómez, Lino Dou, el general Cebreco y el senador Nicolás Guillén, estos habían lanzado un manifiesto en

---

del Ejército Nacional, participó en la matanza de los negros del 12. Lamentables paradojas de la historia. Ver Castro (p. 100).

11 Ver Castro (p. 106). El 26 de mayo, fue acantonada una tropa de 50 marines en el poblado de carrera larga, cerca de Bayate, dispuesta a participar en lo que fuera necesario.

que condenaban a los alzados que habían provocado una situación tan grave para el país. Tal llamamiento dirigido a “Nuestro Pueblo” negaba que hubiera problemas raciales en Cuba. Es opinión nuestra que se trataba de una posición, que además de tardía, no iba al centro del problema: la necesidad de detener la masacre que ya se desplegaba contra los negros y no solo contra los miembros del PIC. Además, negar que hubiera un problema racial en Cuba, parecía una actitud casi infantil o de oportunismo político.

No solo estas personalidades antes mencionadas se opusieron a la existencia del Partido Independiente de Color y a su protesta armada, en lo cual podían tener la razón, porque en medio de la situación existente era una verdadera temeridad y tal vez una locura pensar que una experiencia como esa pudiera tener éxito. Pero que en medio ya de la más brutal masacre y represión contra los negros y el asesinato de sus líderes, Estenez e Ivonnet, se apareciesen con un llamamiento como “A Nuestro Pueblo”, en lugar de oponerse fieramente y con todas las armas políticas a su disposición, al horrendo crimen que estaba teniendo lugar, era, como en definitiva ocurrió, dejar que todo terminase sangrientamente como terminó. Como una masacre de negros, que ha quedado como una imborrable mancha en nuestra historia republicana, celebrada con un fastuoso banquete en el Parque Central.

## CONCLUSIONES

La descomunal fuerza manejada por el Ejército Nacional y el apoyo logístico de Estados Unidos, que pudieron haber sido utilizados para imponer una solución por la fuerza, pero no criminal, fue utilizada para masacrar a los negros. Como para que no se atreviesen más nunca a cuestionar el poder y la hegemonía blanca y ni siquiera volver a recordarle a esta última que también los negros habían luchado por la república y que tenían derecho a ella.

Sin duda, los líderes del PIC se equivocaron, cayeron dentro de una turbulencia política que nunca llegaron a dominar y de la que nunca salieron; cometieron errores tácticos y estratégicos, pero seleccionaron su variante de lucha, sin imponérsela a nadie, la llevaron adelante, luchando con dignidad, valentía y murieron por ella. No traicionaron directamente los ideales por los que antes habían luchado en las Guerras de Independencia, aunque provocaron cierto retraso de la patria y casi una nueva ocupación que afectaba la igualdad racial. Se vieron envueltos en una situación, donde el arrojo y la valentía no eran suficientes.

Hacía falta suspicacia política, más experiencia, manejo de la situación política tan compleja del momento y sobre todo poder, del cual carecían. Pero murieron defendiendo una causa justa, la de la

igualdad racial, causa que merece un lugar de honor en nuestra historia. Al ser desacertados en los métodos, en la práctica, casi sin percatarse de ello, actuaron en perjuicio de la causa que defendieron y por la que murieron.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Barcia, C. 2001 “Un modelo de emigración favorecida: traslado masivo de españoles a Cuba, 1880-1930” en *Catauro* N° 4, pp. 36-59.
- Eliades, A. 2002 *Los colores secretos del imperio* (La Habana: Mercie).
- Fermoselle, R. 1974 *Política y Color en Cuba. La guerrita de 1912* (Montevideo: Géminis).
- Helg, A. 2000 *Lo que nos corresponde: la lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba* (La Habana: Imagen Contemporánea).
- Morales, E. 2018 “Presentación del libro del libro de Rolando Rodríguez” en <<http://estebanmoralesdominguez.blogspot.com/2018/05/partido-independiente-de-color-en-la.html>>.
- Rodríguez. R. 2010 *La República de Corcho* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales).

# CUERPO A CUERPO: GÉNERO, RAZA Y NACIÓN EN CUBA, 1878-1898

Pilar Pérez-Fuentes Hernández\*

La elevada participación de la población de la “raza de color” en la guerra de los Diez Años (1868-1878) y la paulatina abolición de la esclavitud situó la cuestión racial como el principal problema al que se enfrentaba el nacionalismo cubano. Se preguntaban si era posible integrar o no a la llamada “raza de color” en el cuerpo de la nación, y cómo responder a las crecientes demandas de negros y mulatos que exigían el reconocimiento de su patriotismo en el campo de batalla y la aplicación de la igualdad constitucional acordada en el pacto de Zanjón.<sup>1</sup> En este contexto, el movimiento negro se constituyó en sujeto central tanto en el discurso sobre la nación como en las condiciones de éxito del proyecto independentista.

A pesar de que todos, blancos y negros, compartían la idea de que Cuba debía de superar la etapa de barbarie identificada con la

---

1 \* Doctora en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Actualmente Académica Honorífica y miembro del grupo de Investigación “Experiencia Moderna” del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.

A lo largo del texto, utilizaré los términos raciales utilizados en la época: blancos, negros o morenos, mulatos o pardos y raza de color. En la categoría raza de color, la administración colonial incluía a todos los individuos que llevaran sangre de origen africano, sin importar el grado.

esclavitud y el poder colonial, la noción de nación civilizada asumida por las élites nacionalistas se nutría de conceptos y de representaciones raciales y de género provenientes del darwinismo social y del positivismo.<sup>2</sup> En consecuencia, la autoridad política se concebía como una prerrogativa cultural y racial de los hombres blancos.<sup>3</sup>

Relacionar raza blanca con supremacía y con poder masculino no era nuevo en la sociedad colonial, ya que la esclavitud hacía de los hombres de esta condición seres dependientes —como las mujeres— y por tanto carentes del atributo principal con que era concebida la masculinidad hegemónica.<sup>4</sup> Pero la emancipación de los esclavos y la participación en la guerra de negros y mulatos les dotó de un poderoso sentido de agencia política desde la que defendían sus derechos como hombres —libertad e igualdad— y cuestionaban el arquetipo viril representativo de la nueva nación cubana que querían construir.<sup>5</sup>

En estas páginas nos acercaremos al complejo juego de interpelaciones discursivas y emocionales que se establecen entre los líderes e intelectuales blancos y negros acerca de la identidad cubana.<sup>6</sup> Y cómo el debate sobre el proyecto civilizador del cuerpo de la nación se formulaba —como en otros contextos coloniales— en términos raciales y de género articulados entre sí de manera antagónica y contradictoria. El enfoque con el que abordaré este texto es deudor de aquellos estudios feministas y postcoloniales que han desvelado las estrechas vinculaciones que existen entre raza, género y sexualidad a la hora de construir y mantener las relaciones de poder y dominación en los ámbitos coloniales, así como su relevancia en la construcción de las identidades nacionales (Mc Clintock, 1995; Stoler, 2002; Wade, 2009; 2013).

---

2 Sobre el racismo biológico o antropológico en Cuba véase Pruna, & García Armando (1989); García Armando & Naranjo Oróvio (1998).

3 Como ha señalado Anne Mc Clintock (1997: 89) todos los nacionalismos están formulados en términos de género.

4 El concepto masculinidad hegemónica hace referencia al ideal normativo de masculinidad que se constituye como referente en una sociedad histórica y que estigmatiza a otros modelos de ser hombre definidos como masculinidades subalternas. Véase Connell (2005).

5 Como en otros contextos, los procesos de crisis del proyecto nacional y social vienen acompañados de una reformulación de la masculinidad hegemónica que le sirve de apoyo y viceversa. Véase Nagel (1998); Aresti (2010; 2014; 2016). El estudio sobre la crisis finisecular de masculinidad en EEUU realizado por Gail Bederman ha sido de gran utilidad para este trabajo (1995).

6 He tomado el concepto de interpelación entendido como “cierta llamada del otro que desemboca en la constitución del sujeto”. En este sentido, las identidades serían procesos de intersubjetividad “a través de los cuales nos reconocemos en las expectativas, juicios y valores proyectados por el mundo que nos rodea” (Aresti, 2014: 48).

Constataré, igualmente, cómo la persistente conexión entre raza, masculinidad y poder político se muestra como un proceso dinámico y performativo que a través de complejas biopolíticas interviene en los cuerpos de los hombres y de las mujeres y en la organización de la vida privada de quienes forman parte de la llamada raza de color.<sup>7</sup>

### **EL PROYECTO MARTIANO DE HOMBRE NUEVO, HOMBRE SIN RAZA, HOMBRE SIN CUERPO**

Para los nacionalistas cubanos era fundamental combatir la idea de que la cuestión racial hacía imposible construir una nación independiente, como alegaban los defensores del régimen colonial que auguraban una revolución racial como la haitiana. Martí, como otros líderes independentistas, confiaba en que la unión entre blancos y negros forjada en los campos de batalla había convertido a estos últimos en patriotas incapaces de imaginar una república negra. Para Martí, fue la guerra la que les liberó y redimió de la esclavitud, la “que abrió su vida despreciada al mérito de los combates y a la autoridad de la gloria, la que devolvió la humanidad a la raza negra”. En el discurso martiano, la cubanidad se forja en la prueba común del valor y en la larga hermandad de la guerra y el destierro: “ante la muerte, descalzos todos y desnudos todos, se igualaron los negros y los blancos, se abrazaron, y no se han vuelto a separar [...] subieron juntas por los aires las almas de los blancos y de los negros” (Martí, 1894). Eran la guerra y la muerte, en definitiva, quienes fundaban la comunidad de hombres, esa “unión viril forjada de heroísmo y de sacrificio compartido” sobre la que construir la nación mestiza de hombres civilizados: esos *diez años creadores, cuando morimos tantas veces juntos, unos en brazos de otros* por la libertad.<sup>8</sup>

Asimilar las consecuencias de esta experiencia compartida y afrontar las demandas de igualdad y fraternidad que los negros y mulatos libres reclamaban requería un complejo proceso de resignificación de la identidad cubana que permitiese formular un proyecto nacional

---

7 No se trata de un proceso puramente intelectual, sino que involucra fundamentalmente sus cuerpos. De esta manera, es el cuerpo vivido el que es afectado por el poder y los saberes expertos y queda marcado como cuerpo contaminado y contaminante. Considerar el cuerpo como instancia que experimenta el mundo, nos permite rescatar la dimensión material de lo real y superar los límites del paradigma discursivo como ha planteado Díaz Freire (2003).

8 “Los cubanos de Jamaica y los revolucionarios de Haití”, *Patria* (Nueva York), 31 de marzo de 1894. Sin embargo, la literatura referida a la guerra muestra que las barreras raciales se seguían manteniendo. Son muy ilustradoras al respecto las memorias y la correspondencia de algunos participantes en la contienda. Véase Valdés Domínguez (1972-1974) y Gómez (2014).

incluyente y, por tanto, viable.<sup>9</sup> Pero ¿cómo conjurar las tensiones y la ansiedad que la jerarquía racial generaba entre los combatientes, entre antiguos esclavos y amos? Para Martí, la solución consistía en concebir la nación cubana sin raza, integrada por hombres sin raza y sin odio: “no hay odio de razas porque no hay razas” (1891).

El discurso de una identidad cubana ajena al color de la piel, ajena a los cuerpos, permitía construir una comunidad imaginada que soslayase las tensiones raciales.<sup>10</sup> Al final del camino se encontraba el ciudadano, el “hombre nuevo”, “un hombre sin raza, mestizo y natural”, porque “hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro”, en oposición al hombre culturalmente construido por el poder colonial en el odio y la desigualdad racial (Martí, 1893). Martí formulaba la necesidad de un pacto de fraternidad construido sobre una masculinidad redimida de los vicios de la colonia y de la africanidad.

De esta manera, nos encontramos ante un artificio discursivo de inclusión de la raza de color que contiene sin embargo una doble exclusión fundacional de raza y de género.<sup>11</sup> Una fratria armonicista formulada con una retórica universalizadora y metafísica, una comunidad imaginada de hombres sin identidad racial que proyectaba una nación ajena a la experiencia de ser negro: los negros pasarían a ser cubanos a condición de que silenciasen su yo racial.<sup>12</sup> A pesar de todo, la idea de la patria sin raza funcionó como una poderosa agencia para la población no blanca.

Además, les permitía a todos —blancos y negros— pensar la nación de manera inclusiva, redimir el pasado y proyectar el futuro que deseaban construir. Estaríamos ante la producción textual de un cuerpo social mestizo en el que solo tendrían cabida los hombres civilizados, *versus* blanqueados, independientemente del color de su piel: “hombres verdaderos, negros o blancos, (que) se tratarán con lealtad y ternura, por el gusto del mérito y el orgullo de todo lo que honre la tierra en que nacimos” (Martí, 1893). Una comunidad imaginada de hombres, sin odio, capaces de superar la memoria de la esclavitud y del racismo. Pero es ahí, tras ese nuevo *hombre americano* (énfasis

---

9

Entre la bibliografía más relevante sobre las tensiones políticas y raciales a las que se enfrentan los insurgentes cubanos, señalaría Ferrer (1999) y Helg (2000).

10 El término de comunidad imaginada aplicado a la construcción de las naciones está tomado de Benedict Anderson (1991)

11 Alejandro de la Fuente (1999) plantea que el mito de la igualdad racial brindó la posibilidad a los grupos subalternos de utilizar el proyecto inclusivo en su propia defensa.

12 Entendiendo el yo como instancia en la que coinciden identidad y cuerpo y desde la que se experimenta el mundo como ha señalado Pierre Bourdieu (2000).

propio) —“dígame hombre, y ya se dicen todos los derechos” — sin raza y sin historia, donde subyace un conflicto aún sin resolver (Martí, 1893).<sup>13</sup>

### **CUERPO A CUERPO: EL “GERMEN AFRICANO” COMO FRONTERA**

Sin embargo, fuera del espacio heroico del campo de batalla y más allá de la metáfora del hombre sin raza con la que pensar la patria de todos, el cuerpo negro aparece como una frontera que marca los límites de la inclusión, como un cuerpo extraño a la nación criolla. En primer lugar, las bárbaras costumbres de la población de color, como eran definidas por los reformadores, no solo dificultaban su integración, sino que amenazaban con contaminar a la población blanca (González, Pérez-Fuentes & Valverde 1998). El concubinato, la jefatura femenina de los hogares o los altos niveles de ilegitimidad, eran algunas de las prácticas sociales profundamente enraizadas en la experiencia de la esclavitud que los nacionalistas blancos identificaban como el “germen africano” que había que erradicar. La supuesta degeneración en la que vivía la población negra y el riesgo que esto suponía para el futuro de la nación acrecentó el miedo y la ansiedad de los patriotas blancos. La exigencia de regeneración moral se intensificó en estos años en los que proliferaron los discursos acerca de la necesidad de civilizar el cuerpo social, lo que significaba erradicar el desorden de género, proyectando un modelo de masculinidad capaz de ejercer la autoridad moral y el poder político.

Negros y mulatos situados en un nivel inferior del desarrollo humano, necesitaban redimirse, transformándose física y moralmente en hombres blancos para poder alcanzar la autoridad masculina. En términos martianos estos deberían “ascender” hasta el nivel de los blancos mediante la educación y también a través del matrimonio interracial como institución reguladora de la sexualidad y del mestizaje, si bien “empezando por los niveles más humildes”, es decir menos blancos y, por tanto, menos civilizados (Martí, 1978: 31-33). Ascender significaba vivir bajo otro orden de género donde las fronteras entre las identidades masculinas y femeninas estuviesen bien definidas, y bajo otras formas de organización familiar y de respetabilidad muy alejadas de las prácticas sociales de los grupos subalternos (Barcia, 2003).

Las cuestiones referidas al estado moral del cuerpo de la nación saturaron la prensa y la literatura de aquellos años. La obra de mayor impacto fue, sin duda, la del higienista Benjamín de Céspedes (1888).<sup>14</sup>

13 Sobre esta controvertida cuestión, véanse Morán (2014) y Helg (2000).

14 Sobre el estado moral de Cuba y su regeneración destacaría, además, Francisco

Su informe sobre la prostitución en La Habana, publicado en 1888 y difundido por toda la isla, constituyó la muestra más significativa del racismo que impregnaba el saber experto, proponiendo, además, un modelo de masculinidad y de feminidad con el que enfrentarse no solo a la contaminación africana sino también a la española. En su descripción del estado moral de la sociedad cubana, el autor mostraba la miseria en la que vivían los sectores populares y sus prácticas sociales, sobre todo aquellas que hacían referencia al desorden de género en las relaciones sexuales. El autor acompañaba su discurso con un repertorio sensorial —destacando la referencia a los olores y a los flujos de los cuerpos— capaz de provocar un fuerte rechazo hacia todo lo que era sospechoso de contaminación africana.<sup>15</sup>

Para este notable independentista, Cuba seguía siendo “la cloaca máxima de España” y “un depósito de Nigricia que nos deshonra, reproduciendo las mismas costumbres salvajes de esos países” (Céspedes 1888: 91-92). Pero no era la esclavitud, y las prácticas sociales derivadas de ella, la única responsable de la degeneración moral que se vivía en la Isla, sino la perversión intrínseca de la raza africana. Una raza que, a pesar de la reciente abolición, calificaba de “más esclava que nunca de su indolencia, sus vicios y sus depravaciones.” (Céspedes, 1888: 170-171). El concubinato y los intercambios sexuales entre hombres blancos y mujeres negras y mulatas representaban el mayor peligro de contaminación del cuerpo de la nación. Así se “contraían enfermedades y sentimientos envilecidos y una proclividad hacia la africanidad y la “descivilización” que ponía en peligro “la salud moral” de la patria (1888: 70) De esta manera el cuerpo negro, como cuerpo abyecto, es presentado como una frontera insoslayable construida de odio y repugnancia.<sup>16</sup>

La nación civilizada requería, además, de un nuevo orden de género en el que las identidades y los cuerpos masculinos y femeninos estuviesen nítidamente diferenciados como garantía de la salud del cuerpo social. Céspedes proponía una nueva masculinidad capaz de

---

Moreno (1887) y Raimundo Cabrera (1887). Esta última escrita por un autor criollo en respuesta a la primera, obra de un peninsular, en la que se describe a Cuba como “el escenario de todos los horrores del mundo moral”. Un ejemplo de cómo el debate sobre el pasado/presente/futuro de Cuba giraba en torno a la culpa sobre el estado moral de la isla.

15 Sobre la capacidad de las emociones de significar el mundo, de construir una interpretación del mundo y un estilo de vida, véase Sara Ahmed (2015).

16 El cuerpo abyecto como locus inhabitable de la vida social, como frontera que constituye el límite que define al sujeto excluido. Véase Judith Butler (2002: 19-20). La repugnancia actúa como una poderosa emoción que modela la intimidad y es la que mejor construye las diferencias sociales como señala Martha C. Nussbaum (2006).

enfrentarse no solo al germen africano, sino también a la ignorancia y al fanatismo religioso del hombre español y a la debilidad del hombre criollo.

La nación cubana solo podía de ser regenerada por hombres viriles y controlados, “hombres reconocidamente activos y prácticos, que se consagren laboriosamente a difundir la enseñanza laica” y a “constituir sociedades de *resistencia pasiva*” (sic) y “ligas de vecinos” contra la prostitución, el concubinato, el baile y la lotería, (Céspedes, 1888: 95). En suma, una virilidad con capacidad de dominio sobre sí misma frente a la debilidad de los jóvenes criollos “distraídos en pleitos, riñas, gallos y bailes”, hombres con cultura y sentido del progreso frente a los hombres peninsulares, *españolísimos o leales* (sic), como se les conoce, ignorantes y licenciosos de costumbres”, sin cultura ni progreso moral (1988: 72 y 103).

Es patente que la masculinidad civilizada como estadio superior de la cubanidad redimida se muestra como un proceso dinámico de construcción que afecta sobre todo a los cuerpos. El sexo fuera del matrimonio, la prostitución y determinados bailes y formas de vestir se significaban como tumbas de la virilidad. La prostitución se identificaba como un estado de inferioridad moral que vaciaba de sentido la virilidad criolla en cuanto significaba incontinencia y descontrol del deseo: “Hombres que actúan como polli-pavos insulsos y afeminados”, “don Juanes” que acaban siendo objeto de explotación por parte de las prostitutas (1988: 27).

El cuerpo se convierte en el locus de todas las ansiedades de los nacionalistas cubanos blancos hasta el punto de que los bailes de salón y la música se perciben como peligrosos espacios de contaminación africana. Las páginas más demoledoras también nos las ha dejado Benjamín de Céspedes. En su diatriba contra el baile se refleja una continua categorización de lo africano como femenino y abyecto: “El África, triunfa allí, con sus desordenados apetitos, su música, su Venus negra y bronceada, sus incoherencias delirantes, su alcoholismo y sus instintos de matanza” (1988: 143). Céspedes alerta sobre los bailes que “someten la virilidad forzando a los hombres a afeminadas actitudes y a pasiones difícilmente controlables”, este tipo de bailes son propios de hombres carentes de masculinidad o cuando menos de una masculinidad muy alejada de la disciplina y el autocontrol que la nación necesita (1988: 141-142).

Para el autor, es sobre todo en los bailes organizados por las cofradías y por las asociaciones de la raza de color a los que asistían habitualmente hombres blancos, donde “se invierte las potencias sexuales: la mujer es la activa y el hombre el ser pasivo que somete la virilidad al frote onanista de las caderas retozonas de la hembra” (1988: 143).

El discurso de Céspedes y las emociones que conscientemente provoca, especialmente la repugnancia, actúan como una poderosa frontera que impide al cuerpo negro, como cuerpo degenerado, formar parte de la nación. A la vez, trata de impulsar nuevas formas de sentir y de modelar la intimidad como condición de posibilidad de una patria civilizada. Su capacidad de interpelación a los hombres de la raza de color es manifiesta como lo demuestran las numerosas reacciones en la prensa y la literatura negras.

### **EL MOVIMIENTO NEGRO EN BUSCA DE UNA MASCULINIDAD RESPETABLE.**

La idea de que todos podían luchar por la libertad, incluida la suya, fue redefiniendo la visión que negros y mulatos tenían del mundo y de sí mismos. Como afirmaba Juan Gualberto Gómez, en la *Carta a un hombre de color* (2007): “al fin y al cabo, la Revolución hizo que los hombres se agrupasen durante diez años en la intimidad inolvidable de los campos de batalla según sus opiniones y no según el color de su piel”. Una convivencia de la cual emergía para ellos una nueva estructura de sentido —“aprendiendo a pensar, aprendiendo a querer”— desde la que resignificaban sus condiciones de vida y reclamaban su participación, como iguales, en la construcción política de la nación.<sup>17</sup>

El incumplimiento del pacto de Zanjón que incluía la equiparación en derechos y libertades de todos los españoles de un lado y otro del Atlántico y el escaso interés de los criollos blancos en su consecución, fue el detonante para la acción social de los negros en defensa de la aplicación de la Constitución española de 1876. La población libre de color seguía sin acceso a las escuelas públicas y a los empleos públicos, determinados oficios les estaban negados, se mantenía la prohibición del matrimonio interracial, y en los espacios públicos y de sociabilidad como hoteles, restaurantes, cafés o teatros, incluso en los mítines políticos, se mantenían espacios separados para blancos y negros. También en las asociaciones de socorros mutuos de obreros y artesanos se mantenía la segregación (Helg, 2000; Montejo Arechaga, 2004). En el código penal se contemplaba la pertenencia a la “raza de color” como agravante en determinados delitos. Tampoco se les permitía el uso del Don o Doña en los documentos oficiales y se mantenían diferenciados los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones.

En este contexto de frustración y dolor al verse excluidos de los derechos constitucionales, la identidad racial impuesta por la

---

17 Así recordaba Juan Gualberto Gómez los primeros años del movimiento asociativo de la raza de color (*La Igualdad*, 7 abril de 1892). Sin embargo, la convivencia en los campos de batalla no estuvo exenta de tensión racial (Ferrer, 1998; 2002).

administración colonial —raza de color— fue utilizada por los líderes negros y mulatos para dotar de identidad propia a un potente movimiento asociativo. A través de la prensa de la raza de color, o prensa negra, como también se la denominaba, se estableció un campo de identificación y de construcción de una comunidad emocional y discursiva que trataba de alcanzar la respetabilidad necesaria para hacerse merecedora de inclusión en el cuerpo blanco de la nación.<sup>18</sup> Su objetivo era movilizar a los hombres de la raza de color como un cuerpo único porque a pesar de los prejuicios raciales entre mulatos y negros, compartía la experiencia común del racismo blanco:

¿Por qué, pues esa marcada repugnancia, ese afán de eliminar en la gestión de la cosa pública al hombre de color? ¿Por qué no deponer mezquinas prevenciones y llevar a la práctica de la vida los bellos ideales de fraternidad y unión que cual símbolo de bienandanza y prosperidad tanto ensalzan en periódicos y discursos? (*La Fraternidad*, 1887)

Esta experiencia de odio y humillación marcará profundamente la vida y la trayectoria política de líderes como Rafael Serra, Martín Morúa Delgado, Miguel Figueroa, Miguel Güalba o Juan Gualberto Gómez. Este último, hijo de esclavos cuya libertad fue comprada estando todavía en el vientre materno, hombre de convicciones democráticas, independentista y masón, era el líder indiscutible del movimiento asociativo de la raza de color. A través del periódico que fundó en 1879, *La Fraternidad, Periódico político independiente consagrado a la defensa de los intereses generales de la raza de color*, comenzó una cruzada para sacudir “el letargo en que se encontraban sumidos los hombres negros en Cuba” e impulsar la creación de asociaciones desde las que trabajar por los derechos y libertades ganados en el campo de batalla (*La Fraternidad*, 1890).

Su discurso sobre la igualdad de derechos, sólidamente construido y jurídicamente argumentado, se transmitía a través de periódicos y folletos y traducía una agencia, una afirmación del yo negro (“soy negro”, “nosotros los negros”) capaz de enfrentarse también a los prejuicios raciales existentes dentro de la raza de color.<sup>19</sup> La prensa

---

18 El concepto de “comunidad emocional”, desarrollado por Barbara Rosenwein (2007), destaca el papel de las emociones como creadoras de comunidades sociales en las que las personas comparten expresiones emocionales que les vinculan y en torno a los que se construyen valores y objetivos comunes. La componente emocional del cambio político también ha sido abordada por William M. Reddy (2001).

19 Existía una permanente tensión dentro de la comunidad negra y mulata por la experiencia más o menos cercana de la esclavitud, por el color de la piel y por la clase social.

negra constituyó un campo privilegiado desde donde los líderes trataban de construir una comunidad de hombres nuevos —“ser dignos de llamarse hombres del siglo XIX, ciudadanos modernos, libres por derecho” — (Morúa, 1880) y dotarla de una identidad propia sin cuestionar el mito martiano de la igualdad racial. Durante dos décadas, desde la prensa negra se fue creando una estructura de pensar y de sentir de la que participaban muchos hombres de color.<sup>20</sup> Una comunidad de hermanos que dio como fruto la constitución en 1887 del *Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color* que llegó a aglutinar a más de seiscientas mil personas y numerosas asociaciones de toda la isla.<sup>21</sup>

Pero la búsqueda de la fraternidad, de la intimidad entre hombres blancos y negros como insistentemente defendían, como recordaban haber tenido en los campos de batalla, requería de la asunción de un modelo de masculinidad y de feminidad muy alejado de sus experiencias. Por eso, a la exigencia de los derechos civiles se sumaban continuas campañas por la regeneración de la raza de color como medio de alcanzar una dignidad y una respetabilidad que les dotase de autoridad como hombres.<sup>22</sup>

La prensa negra que circulaba en la isla y, de manera señalada, los diarios *La Fraternidad* y posteriormente *La Igualdad* en La Habana, ambos fundados por Juan Gualberto Gómez, constituyeron un espacio emocional y normativo desde el cual se expresaban la indignación y el dolor al mismo tiempo que se hacía llegar a las sociedades los cánones de lo que esta pequeña burguesía negra y mulata definía como comportamiento civilizado. Pautas de conducta que significaban profundos cambios en el modelo de género, en la organización familiar, en el comportamiento sexual, en las formas de sociabilidad, en la *hexis* corporal y en el lenguaje.<sup>23</sup>

Las sociedades negras, vinculadas en su mayoría al *Directorio Central*, eran las principales responsables de esta misión moralizadora de las costumbres. Constituían una herramienta necesaria para lograr

---

20 Las numerosas publicaciones periódicas de la isla, dirigidas y destinadas a la población “de color”, están registradas por Pedro Deschamps Chapeaux (1963).

21 Sobre el *Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color* véase Pilar Pérez-Fuentes (2015).

22 *La Igualdad. Periódico Democrático*, 9 de febrero de 1893; 4 de febrero de 1893 y 16 de diciembre de 1893, así como en varios números de febrero y marzo de 1894. En adelante me referiré a este periódico como *La Igualdad*. Véase también María Poumier (1975).

23 El concepto de *hexis* corporal ha sido tomado de Pierre Bourdieu (2000) y (2004) para referirse a los hábitos incorporados como producto de unas condiciones de vida materiales y sociales —de un *habitus*— y también por la mirada del otro.

el reconocimiento como ciudadanos honorables, dignos de formar parte de una nación irremisiblemente blanca.

El “anhelo de vivir con decoro”, pues en eso radicaban el honor y la respetabilidad (*La Igualdad*, 1893), se traducían en la primera condición para poder pertenecer a la mayoría de estas sociedades: tener un comportamiento moral y un claro rechazo a las costumbres calificadas como africanas. Tanto los reglamentos de las sociedades como la prensa negra insistían en un modelo de respetabilidad manifiestamente ajeno a las formas de organización familiar y de sociabilidad de amplias capas de la población. En ocasiones estas cuestiones originaba tensiones entre diferentes sociedades, o incluso dentro de las mismas, como se refleja en las cartas al director o en los informes de algunos corresponsales.<sup>24</sup>

Un requisito para impulsar con éxito el programa social y político de las sociedades negras era la apelación al control de las emociones a fin de evitar todo aquello que pudiese identificar a los hombres de la raza de color con revuelta y barbarie. Por eso, la formulación de sus reivindicaciones siempre estaba alejada de cualquier atisbo de radicalidad que pusiese en duda una masculinidad disciplinada y cívica y que pudiese acrecentar el miedo hacia ellos. La defensa de los derechos del hombre negro debía de ser formulada “sin frivolidades indignas ni alardes groseros, sino con la unión y la templanza” (*La Fraternidad*, 1888). En la prensa se hacían continuos llamamientos a la “cordura” y a la “prudencia” en los actos públicos que se celebrasen, como corresponde “a hombres de orden y moralidad, que son en su mayoría los individuos de nuestra raza”.<sup>25</sup> En este juego de interpeleciones entre patriotas blancos y negros en torno al arquetipo viril que debería encarnar al ciudadano, la constitución del *Directorio* es significada por sus miembros como un momento de verdad y de superioridad moral de los hombres de la raza de color, frente a la mentira y la hipocresía de los patriotas blancos (*La Igualdad*, 1893). Los miembros del *Directorio*, “patriotas antes que todo”, reclamaban la plena ciudadanía para los hombres negros y mulatos, como una “cruzada” librada “sin desfallecimiento, ni veleidades, ni inconstancias, ni inconsecuencias, que serían indignas en hombres que se precian de mantener criterios firmes y de sacrificar sus pasiones a los grandes ideales de libertad y de progreso”.<sup>26</sup> Una masculinidad negra que se

---

24 Los socios debían de asistir con sus esposas legítimas, los directores debían de saber leer y escribir, los bailes recomendados deberían ser mazurkas, valeses y polonesas frente al danzón o músicas “africanas”.

25 “Carta desde Manzanillo” (*La Fraternidad*, 4 de marzo de 1888).

26 “Lo que somos” (*La Igualdad*, 7 de abril de 1892).

representa marcada por la capacidad de sacrificio y de autocontrol, de virilidad manifiesta e inteligente, frente a la “ceguera inconcebible” y “al sentimiento de orgullo criminal” de los criollos blancos.<sup>27</sup>

La ciudadanía, se decía en *La Fraternidad*, había que ganarla con una “eficaz reforma de nuestro modo de ser”, haciendo referencia no solo a las prácticas sociales sino a la necesidad de otra *héxis* corporal diferente a la gestada en la esclavitud (*La Fraternidad*, 1888).<sup>28</sup> Por eso, en la batalla emprendida desde las sociedades por el blanqueamiento de los cuerpos, los modales, el lenguaje y la vestimenta adecuada también eran objeto de intervención.<sup>29</sup>

Nuevo orden y nuevos modales, porque la nueva nación necesitaba hombres capaces de controlar sus pasiones y de combatir la degeneración moral en la que, se decía, estaba sumido el país por su culpa. Hombres “disciplinados”, “productivos” frente a la vagancia y ociosidad con que se identificaba a los negros. Hombres “con determinación”, “capacidad de iniciativa y que no se pierdan en inútiles y perjudiciales pasatiempos” defendían desde la prensa.<sup>30</sup> Una masculinidad civilizada, vinculada a la educación y al desarrollo de sus capacidades intelectuales, alejada no solo del cuerpo esclavo sino también del cuerpo negro.

La inquietud por el honor, porque se les reconozca su propia humanidad y su calidad de hombres civilizados, es inseparable en la narrativa negra de un permanente sentimiento de vergüenza por el estado de “desmoralización” en que se veían. Esta vergüenza les empujaba con fuerza a la acción reparadora.<sup>31</sup> La frustrante búsqueda de la fraternidad patriótica entre blancos y negros les hacía tomar conciencia de su cuerpo negro y de sus toscas formas de conducta. La mirada del otro sobre sus cuerpos y los de sus mujeres —la obra de Benjamín de Céspedes causó gran impacto en el movimiento negro— les interpelaba de manera continuada, generando ansiedad y vergüenza. Vergüenza de quienes se miraban y miraban a sus hermanos de raza desde la mirada del otro. Porque, a pesar de que imputaban a la esclavitud de su estado de miseria material y moral, ellos mismos

---

27 “La justicia” (*La Fraternidad*, marzo de 1888) (no es legible el día a consecuencia del deterioro de algunos ejemplares de este periódico).

28 *Héxis* corporal entendida como la normatividad que guía las representaciones de los deseos y de las pulsiones de los cuerpos.

29 “Lo del Payret” (*La Igualdad*, 9 de noviembre de 1892).

30 “Perder el tiempo” (*La Fraternidad*, enero de 1889).

31 A los periódicos llegaban cartas de lectores y notas de corresponsales dando cuenta de la vergüenza que sentían ante lo que definían como su abandono moral, su tosquedad y la degeneración en la que vivía parte de la población negra.

acababan racializando su condición y aceptando al hombre blanco como el significante de lo humano.

Desde la dirección de las sociedades vinculadas al *Directorio* estos hombres negros y mulatos pertenecientes a una incipiente pequeña burguesía de color, ansiosos por participar en el nuevo espacio político, marcaban pautas de conducta que definían como civilizadas impulsando nuevas formas de sentir y de modelar el cuerpo de hombres y mujeres. A través de los artículos de opinión y de las crónicas de sociedad se propagaban un conjunto de biopolíticas dirigidas al blanqueamiento del cuerpo negro como condición de posibilidad del pacto entre patriotas.

### **SEXUALIDADES BAJO CONTROL: UN REQUISITO DEL PACTO DE FRATERNIDAD**

Una masculinidad más disciplinada significaba también para los líderes negros una sexualidad más contenida y regulada por la institución del matrimonio.<sup>32</sup> La nación necesitaba hombres viriles, ajenos a la sensualidad femenina que se les imputaba a los mulatos, pero también a la bárbara sexualidad atribuida a los negros, a las que aludía Céspedes. De la capacidad de control de esa sexualidad natural —fuente de peligro y de poder al mismo tiempo— era de donde emanaba la autoridad masculina. El matrimonio representaba el estadio superior de una masculinidad civilizada frente a la sexualidad fuera del mismo que traducían debilidad de carácter y escasa virilidad.

La relación entre patriotismo y continencia masculina aparecía constantemente en las alusiones que se hacían desde la prensa blanca sobre los comportamientos sexuales de algunos insurrectos negros, acusados de corromper la pureza de la nación porque anteponían el deseo sexual a las necesidades de la guerra o, incluso, de seducción a mujeres blancas.<sup>33</sup> Las referencias a negros violadores de mujeres blancas, a negras lujuriosas y a mulatas seductoras que ponían en peligro el orden racial y de género aparecían de manera recurrente en la prensa blanca. Ante estas interpelaciones, desde la prensa negra se defendía insistentemente el respetuoso comportamiento sexual que los hombres negros y mulatos habían mantenido en la guerra frente a las mujeres blancas: “Nunca se dio el caso de que una sola de esas

---

32 Los reglamentos de las asociaciones exigían como condición para ser socios que las familias estuviesen legalmente constituidas. En *La Fraternidad* (13 mayo de 1889) se hace eco de los numerosos matrimonios celebrados como consecuencia de las campañas de moralización emprendidas desde las asociaciones.

33 Ferrer (1998; 2002) destaca los casos de los oficiales Guillermo Moncada o Quintín Banderas.

mujeres a quienes la vida errante presentaba frecuentemente casi en completa desnudez, fuera, ya no ultrajada, no, siquiera solicitada por los negros que a cada instante tropezaban con ellas” (*La Igualdad*, 1893). Los patriotas negros, según estas palabras de Juan Gualberto Gómez, nunca osarían mancillar el honor sexual de quienes eran las depositarias de la pureza racial. De esta manera, los líderes negros aceptaban que para su inclusión en el proyecto nacional debían borrar cualquier vestigio de deseo sexual hacia las mujeres blancas que pusiera en peligro la jerarquía racial.

Pero ¿cómo afrontaban los líderes del *Directorio* el hecho de que las mujeres negras y mulatas careciesen del derecho al honor sexual a los ojos de los hombres blancos? Precisamente en torno a la publicación de la obra de Benjamín de Céspedes se estableció un debate altamente significativo en la prensa negra sobre cuestiones referidas a las formas de vida de las mujeres de la raza de color y muy especialmente a la sexualidad.

Este higienista culpaba a la naturaleza lasciva de las mujeres negras y mulatas de la inmoralidad sexual que se vivía en la Isla. En un ejercicio de sexualización racializada de las mujeres no blancas, se ensañaba virulentamente con la figura de la mulata como objeto de deseo y símbolo de la mayor depravación. Al señalar, además, que el concubinato —“deleznable pacto”— era el camino que conducía irremediablemente a la prostitución, calificaba a la mayor parte de las mujeres de color de prostitutas encubiertas.<sup>34</sup> Desde *La Fraternidad*, pese a responder con muestras de profunda indignación ante semejantes afirmaciones en las que su raza era “vilmente ultrajada”, se aceptaba sin embargo la equiparación del concubinato como una forma de prostitución y se expresaba vergüenza por la falta de control que los hombres de la raza de color tenían sobre sus mujeres. Se trataba de una acusación muy incómoda para quienes aspiraban a una respetabilidad basada en un código de honor que implicaba ante todo el control sobre la sexualidad de las mujeres:<sup>35</sup>

No nos ciega la pasión y por eso no dejamos de comprender que nuestra raza está prostituida. ¡Pero cómo no ha de estarlo ella si lo está en grado superlativo la que se tiene por culta e ilustrada! [...] No queremos entrar en otro género de consideraciones porque el asunto es de suyo demasiado enojoso y porque hay ciertas cosas que *peor es meneallo* (sic).<sup>36</sup>

---

34 *Ibid.*, 127.

35 “A la Tarde”, *La Fraternidad*, 31 de agosto de 1888. (En cursiva en el texto).

36 *Ibid.*

Fueron numerosas las cartas de adhesión a la respuesta de *La Fraternidad* en defensa de la dignidad ofendida. No se trataba de negar la acusación sino de invertir los términos y considerar a las mujeres de color víctimas de la lascivia de los hombres blancos, cuyo comportamiento estaba muy alejado de las pautas de la masculinidad civilizada que decían representar:

¿A que si escudriñamos la vida del *moralista* nos encontramos con uno de los muchos que subrepticamente se introducen en nuestros hogares y abusando del estado de ignorancia de nuestras infelices mujeres y destilan en su corazón todo el veneno que cual rastrera culebra llevan oculto, saciando en ellas todo lo bruto y asqueroso de su apetito lascivo, dejando en cambio una mujer sin más consuelo que su propia deshonra? ¡Y para estos ladrones no hay castigos!<sup>37</sup>

A tal punto se ha puesto de moda declamar contra el *africanismo*; y a tal modo se ha subvertido el sentido moral en este pueblo degenerado, que puede verse y se ve sin extrañeza al victimario juzgando a la víctima, al seductor convertido en juez de la seducida"... Iracunda y voluntaria cieguera... ¿No puede, y debe atribuirse con mejor y más válido fundamento, el rebajamiento de las costumbres, entre otras al embate corruptor de los célibes, siempre renovada y siempre ansiosa de satisfacer sus deseos carnales?<sup>38</sup>

La preocupación por el control de la sexualidad de las mujeres negras y mulatas afectaba de manera muy especial a los bailes que tanto arraigo tenían entre la población de color y a los que acudían hombres blancos.<sup>39</sup> Si para Céspedes era la virilidad la que peligraba en los bailes donde había mujeres de color, para los hombres del *Directorio* era la virtud de estas mujeres la que peligraba frente al acoso lascivo de

---

37 "Carta de adhesión", *La Fraternidad*, 31 de agosto de 1888.

38 "Odiosa injusticia", *La Fraternidad*, s.d., agosto de 1888. Sobre el fenómeno de inversión de la culpa y de atribución de una masculinidad incivilizada a los hombres blancos tenemos ejemplos en EEUU. Uno de los más significativos es el discurso pronunciado de Ida B. Wells (1892) en la campaña que realizó contra el linchamiento de hombres negros acusados de violación de mujeres blancas. Esta mujer negra, defensora de los derechos civiles de las personas de color, consideraba a estos hombres inocentes víctimas de la lujuria de las blancas. Y denunciaba que eran los hombres blancos quienes violaban a mujeres negras, acusándoles de hipocresía y de falta de control de sus pasiones sexuales. Wells contraponía al hombre negro como símbolo de la masculinidad civilizada.

39 Carta de La Sociedad "El Fénix" de Trinidad fechada el 16 de julio de 1892 en *Cartas dirigidas a Juan Gualberto Gómez por varias sociedades de instrucción y recreo, 1886-1909*. Archivo Nacional de Cuba, Fondo: Adquisiciones. Caja 54, expediente 4089.

los hombres blancos. Con la organización de estas veladas las sociedades recaudaban fondos para sostener escuelas y mantener las ayudas a los socios. A pesar de que en los folletos y anuncios de los bailes se destacaba la moralidad de los mismos, estos eran objeto de continuas críticas y debates en la prensa negra acerca de si protegían suficientemente la virtud de las mujeres. Sobre ellas, en contraposición a la naturaleza lujuriosa que se les imputaba, se proyectaba una imagen de pureza y de fragilidad, mujeres “llenas de ternura, puras y dignas de todo sentimiento” a quienes era preciso vigilar y controlar para que no estuviesen expuestas a la seducción de los hombres blancos que acudían a los salones.

El miedo de los blancos a la imagen de negros violadores de mujeres blancas se invierte y se transforma en miedo de los hombres de la raza de color a la sexualidad depredadora de los hombres blancos. Una amenaza que les obliga a proteger a sus esposas e hijas pues ponía en cuestión su honor y su respetabilidad como ciudadanos: “Aquí donde todo se profana, donde de todo se hace vil granjería, dónde a cada paso recibe la virtud algún impuro choque, ¿no han de existir lugares consagrados, algo como refugio y salvaguardia de la pureza de nuestros sentimientos, del pudor de nuestras vírgenes, de la inocencia de nuestros infantes, de la respetabilidad y santidad de nuestro hogar?”.<sup>40</sup>

Desde *La Fraternidad* se llamaba “seriamente la atención de las jóvenes de color, y más especialmente de los padres de familia”, sobre la persistente inmoralidad de los bailes y las veladas. El periódico aconsejaba “a los jóvenes de uno y otro sexo, que en algo estimen o que tengan en algún aprecio el nombre de sus padres, que se abstengan de concurrir a esas *reuniones* (sic) donde se pierde el pudor y se mancilla el honor”.<sup>41</sup> Un sentimiento de vergüenza acompañaba a estas denuncias al contemplar cómo sus esfuerzos por construir una respetabilidad mimética quedaban frecuentemente rotos.<sup>42</sup>

También para estos hombres comprometidos con la causa de los derechos de la raza negra los bailes se convirtieron en lugares de degeneración que amenazaban la virtud de sus mujeres, lugares donde reinaba la frivolidad y se ponía en peligro “lo que más necesidad tenemos, más que nadie, de conservar, ¡la honra!”. Solo la presencia constante y vigilante de los hombres de familia podría evitar “el desolador espectáculo de tanto tierno ser lanzado prematura y cruelmente

---

40 *La Fraternidad*, s.d., julio de 1888.

41 “Mal camino”, *La Fraternidad*, s.d., julio de 1888.

42 “¡Que ...sarcasmo! ¡Qué ...ridículo!”, *La Fraternidad*, 20 de noviembre de 1888. El término mimético es utilizado en el sentido utilizado por Homi BHABHA (1994).

al revuelto cauce de las corrientes de la vida, de ese modo evitaremos las vandálicas invasiones de esos cosacos de la impudicia que talan y destrozan con brutal impureza las virginales flores de nuestros hoy desamparados hogares, de ese modo evitaremos en fin, que uno y otro día, la rabiosa inquina, el nefando despecho [...] lance sobre nuestro rostro el hediondo e infame lodo del deshonor”.<sup>43</sup> Para evitar estas situaciones, algunas sociedades restringían las invitaciones a personas de su misma raza o establecían la obligatoriedad de presentar el carnet de socio con el fin de que “no hubiese escenas que pudiesen turbar las veladas”.<sup>44</sup>

### EL HOGAR FAMILIAR COMO METÁFORA DE LA NACIÓN CUBANA

La defensa del hogar familiar legalmente establecido también fue objeto de una constante campaña en la prensa de color. Para los líderes del movimiento el acceso a la igualdad de derechos y al honor era inseparable de la condición de jefes responsables de unos hogares blanqueados. Negros y mulatos debían de “sostener en todo tiempo con entereza y convicción su honor de hombre en la familia y como ciudadano en la nación”.<sup>45</sup> El hogar constituido legítimamente era un elemento indispensable en el proyecto de construcción de la nación, una metáfora de la misma, un espacio crucial para definir la identidad masculina (Mc Clintock, 1995: 90-92); (Fanon 1973 : 117-118).<sup>46</sup> De esta manera, el hogar doméstico bajo la autoridad del *pater familias* se conformaba también para las élites negras no solo como el espacio al que las mujeres estaban relegadas, sino también como una parte integral de la nación civilizada.

Las asociaciones trabajaban arduamente a favor de esta “institución de suyo tan sagrada” y fomentaban la constitución de “verdaderos hogares”.<sup>47</sup> Hogares “legal y honorablemente constituidos, harán más en pro de nuestra regeneración social, que cuantos esfuerzos y sacrificios hagamos en cualquier sentido” defendían los redactores de *La Fraternidad*. Familias creadas por los hombres, por ellos sostenidas

43 “El Hogar”, *La Fraternidad*, 10 de septiembre de 1888.

44 *La Fraternidad*, 9 de julio de 1888; “Miscelánea”, *El Pueblo*, 21 de marzo de 1880; *La Igualdad*, 7 de febrero de 1893.

45 Era la opinión de Martín Morúa en la *Revista de Actualidad. Por la independencia y la unión de las razas*, publicada en Key West de la que era director. La cita está tomada de Pedro Deschamps Chapeaux (1963: 58) Martín Morúa fue delegado de la Asamblea Constituyente de 1901 y presidente del Senado en 1909.

46 Sobre las estrechas conexiones entre la estructura familiar y la de la nación véase también John Tosh (2007).

47 “El Hogar”, *La Fraternidad*, 10 de septiembre de 1888.

y a su honor consagradas, ese era el lema defendido desde las páginas de este periódico, porque en la adhesión incondicional de esa familia era donde los hombres encontrarán la “recompensa a sus afanes y perseverancia”.<sup>48</sup> Desde la llamada prensa negra se realizaron campañas contra las uniones libres, urgiendo a la población a contraer matrimonio legal, incluso bajo la defensa del matrimonio civil.<sup>49</sup> Pero tanto o más relevante que los artículos publicados sobre esta cuestión eran las numerosas notas de sociedad que recogían y exaltaban los enlaces matrimoniales de “bellas y virtuosas señoritas” con “estimados y correctos caballeros”, bautizos donde se destacaba la presencia de los padres y de familiares y amigos, excursiones y veladas por las que desfilaban personas con genealogías claras —destacando siempre que era posible los dos apellidos— e incluso referencias a la moda femenina. Unas crónicas de sociedad a modo de *performances* en las que se proyectaba una comunidad blanqueada como el futuro al que aspiraba la emergente clase media de color que actuaba miméticamente respecto a quien representaba el estatus y el poder político.

También la revista *Minerva*, dirigida a la mujer de color, estaba fuertemente comprometida con la defensa del nuevo orden familiar y de relaciones de género. Formar legalmente una familia y tener hogares estables con esposos y padres presentes era el modelo defendido por Ursula Coimbra de Valverde, una representante de la emergente clase media negra que escribía en las páginas de esta revista: “Si la raza de color desea cordialmente dignificarse y ocupar en las funciones públicas el lugar a que están llamados todos los elementos componentes de la sociedad, empiece por formar una familia dentro de los preceptos dictados por la moral y exigidos por las leyes. Tenga presente que sin familia no hay organización posible”.<sup>50</sup> De esta manera, los líderes negros hacían descansar la viabilidad de la nación cubana sobre la existencia de un modelo de hogar que simbolizaba la civilización blanca por contraposición a otras formas de estructurar el parentesco y la coresidencia, ampliamente extendidas, identificadas con la barbarie africana.

Y en esta campaña por la respetabilidad no podía faltar el combate contra la ausencia o la escasa presencia de los padres en los hogares familiares. Quienes se sentían destinados a ser ciudadanos debían de ser hombres capaces de ejercitar la paternidad responsablemente. Filiaciones claras y una paternidad fuerte formaban parte de los

---

48 *Ibíd.*

49 La Igualdad, 23 de junio de 1894.

50 *Minerva. Revista quincenal para la mujer de color.* “Raza de color elévate!” Año 1, n° 6, 30 de diciembre de 1888.

atributos del hombre nuevo y así lo defendían las asociaciones que veían con preocupación lo que a sus ojos era una dolosa indiferencia de los padres: “Triste es decirlo: en la clase de color abundan muchos padres indiferentes. La ignorancia les hace olvidar sus más elementales deberes. A veces ni se acuerdan de que tienen hijos. Y sin embargo, es necesario que tal situación, dolorosa y crítica, se modifique”.<sup>51</sup>

Establecido el hogar como el templo sobre el que se construye y perpetua la respetabilidad y la autoridad masculina, era necesario formar mujeres honestas e ilustradas, capaces de criar cubanos disciplinados y de dirigir y organizar sus hogares según los criterios higiénicos y civilizados de los nuevos tiempos. La importancia que se daba al ámbito doméstico y a la familia como pilar sobre el que descansa el nuevo orden político requería de una atención preferente a la educación femenina a la que también se sumó el movimiento asociativo de negros y mulatos. Los líderes del *Directorio* defendían la educación de las mujeres como esposas y madres destacando su imprescindible papel en la ardua campaña por la regeneración de las costumbres y la constitución de sólidos hogares. Desde Key West, Margarito Gutiérrez, miembro de la comunidad negra en el exilio, escribió un manual de derechos y obligaciones de la nueva mujer blanqueada. La patria, en palabras del autor, requería de mujeres instruidas y virtuosas como símbolo del estatus al que aspiraban los hombres de la raza de color (Gutiérrez, 1888). “El corazón del patriota no tiene sexo” afirmaba José Margarito Gutiérrez, de la misma manera que no tiene raza, como defendía Martí (Morales y Morales, 1931: III, 257). Una patria, en palabras del autor, que requería de mujeres sometidas a la más estricta domesticidad y dependencia económica como símbolo del estatus al que ellos aspiraban.

En resumen, hemos podido apreciar a lo largo de estas páginas cómo el discurso civilizador de los nacionalistas blancos, acompañado de un fuerte despliegue emocional, interpeló con éxito al movimiento asociativo de la raza de color. La búsqueda de la respetabilidad por parte de los hombres negros y mulatos—como condición para participar en términos de igualdad en la vida política— significaba aceptar y hacer propio un modelo de masculinidad hegemónica racializada. Este nuevo orden de género se traducía más allá del plano intelectual en un conjunto de biopolíticas orientadas a transformar el cuerpo negro de hombres y mujeres como condición de posibilidad de formar parte de una nación que se proyectaba como irremisiblemente blanca y de la que las mujeres, muchas de las cuales habían combatido por su independencia, quedarían excluidas.

---

51 *La Fraternidad*, s.d., 1888.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. 2015 *La política cultural de las emociones* (México: UNAM).
- Anderson, B. 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso).
- Aresti, N.; Peters, K.; Brühne, J. (eds.) 2016 *España invertebrada* (Granada: Comares Historia)
- Aresti N. 2014 “A la nación por la masculinidad. Una mirada de género a la crisis del 98” en Nash, M. (ed.) *Feminidades y Masculinidades: arquetipos y prácticas de género* (Madrid: Alianza Editorial).
- Barcia, M. C. 2003 *La otra familia: parientes, redes y descendencia de los esclavos en Cuba*. (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas).
- Bederman, G. 1995 *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917* (Chicago: University of Chicago Press).
- Bhabha, H. 1994 *The Location of Culture* (Londres y Nueva York: Routledge).
- Butler, J. 2002 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (Buenos Aires: Paidós).
- Bourdieu, P. 2000 *La dominación masculina* (Barcelona: Anagrama).
- Bourdieu, P. 2004 *El baile de los solteros* (Barcelona: Anagrama).
- Cabrera, R. 1887 *Cuba y sus jueces* (La Habana: Imprenta El Retiro).
- Céspedes, B. 1888 *La prostitución en la Ciudad de La Habana* (La Habana: Establecimiento tipográfico O'Relly N° 9).
- Connell, R. W.; Messerschmidt, J. W. 2005 “Hegemonic masculinity. Rethinking the concept” en *Gender and Society* N° 19(6), pp. 829-859.
- De La Fuente, A. 1999 “Myths of racial democracy Cuba 1900-1912” en *Latin American Research Review* N° 3(34), pp. 39-73.
- Deschamps Chapeaux, P. 1963 *El negro en el periodismo cubano en el siglo XIX* (La Habana: Ediciones Revolución).
- Díaz Freire, J. 2003 “Cuerpos en conflicto. La construcción de la identidad y la diferencia en el País Vasco a finales del siglo XIX” en Nash, M. (ed.) *El desafío de la diferencia* (Bilbao: Universidad del País Vasco).
- Fanon, F. 1973 *Piel negra, máscaras blancas* (Buenos Aires: Ed. Abraxas).

- Ferrer, A. 1998 "Rustic Men, Civilized Nation: Race, Culture, and Contention on the Eve of Cuban Independence" en *Hispanic American History Review* N° 78.
- Ferrer, A. 2002 "Raza, región y género en la Cuba rebelde: Quintín Banderas y la cuestión del liderazgo político" en Martínez de Heredia, F. J.; Scott, R. F.; García Martínez, O. (eds.) *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad. Cuba entre 1878 y 1912* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Ferrer, A. 1999 *Insurgent Cuba: Race, Nation and Revolution, 1868-1898* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- García González, A.; Naranjo Oróvio, C. 1998 "Antropología, "raza" y población en Cuba en el último cuarto del siglo XIX" en *Anuario de Estudios Americanos* N° 1(55), pp. 267-289.
- Gómez, J. G. 1974 *Por Cuba Libre* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Gómez, J. G. 2007 "Carta a un hombre de color" en Poumier, M. (ed.) *La cuestión tabú. El pensamiento negro cubano de 1840 a 1959* (Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea).
- González Quiñones, F.; Pérez-Fuentes, P.; Valverde, L. 1998 "Hogares y familias en los barrios populares de La Habana en el siglo XIX. Una aproximación a través del censo de 1861" en *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, XVI-II.
- Gutiérrez, M. 1888 *La Muger. Defensa de sus derechos e ilustración* (Florida: Imprenta El Cubano).
- Helg, A. 2000 *Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba. 1866-1912* (La Habana: Imagen Contemporánea).
- Martí, J. 1978 "Para las escenas" en *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, n° 1, pp. 31-33. En <<http://www.filosofia.cu/marti/mt06015.htm>>.
- Mc Clintock, A. 1995 *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. (Londres: Routledge).
- Mc Clintock, A. 1997 "No Longer in a Future Heaven: Gender, Race and Nationalism" en
- Mc Clintock, A.; Mufti, A.; Shohat, E. (eds.) *Dangerous Liaisons: Gender, Race and Postcolonial Perspectives* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Montejo Arrechea, C. V. 2004 *Sociedades negras en Cuba 1878-1960* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Morales y Morales, V. 1931 *Iniciadores y primeros mártires de la Revolución cubana* (La Habana: La Moderna Poesía) vol. III.

- Morán, F. 2014 *Martí, la justicia infinita* (Madrid: Verbum)
- Moreno, F. 1887 *Cuba y su gente* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de Enrique Teodoro).
- Morúa Delgado, M. 1957 *Obras Completas*, T 5. (La Habana: Comisión Nacional del Centenario de Don Martín Morúa Delgado).
- Nagel, J. 1998 “Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations” en *Ethnic and Racial Studies* N° 21(2).
- Nussbaum, M. C. 2006 *El ocultamiento de lo humano* (Madrid: Katz).
- Pérez-Fuentes, P. 2006 “Modelos de feminidad y experiencias de vida en Cuba y Puerto Rico, siglo XIX” en Morant, I. (dir.) *Historia de las Mujeres en España y América Latina* (Madrid: Cátedra) vol. III.
- Pérez Fuentes, P. 2015 “Body to Body with the Liberals: The Association Movement of Coloured Race in Cuba” en Sierra, M. (ed.) *Enemies Within. Cultural Hierarchies and Liberal Political Models in the Hispanic World* (Cambridge: Scholars Publishing).
- Poumier, M. (ed.) 2007 *La cuestión tabú. El pensamiento negro cubano de 1840 a 1959* (Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea).
- Poumier, M. 1975 *Apuntes sobre la vida cotidiana en Cuba en 1898* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Press Tosh, J. 2007 *A Man’s Place: Masculinity and the Middle Class Home in Victorian England* (Yale University Press).
- Pruna, P. M. y García González, A. 1989 *Darwinismo y Sociedad en Cuba* (Madrid: CSIC).
- Reddy, W. 2001 *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, (Cambridge & New York: Cambridge University Press).
- Rosenwein, B. H. 2007 *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Cornell University Press).
- Stoler, A. L. 2002 *Carnal knowledge and imperial power: Race and the intimate in colonial rule* (Berkeley: University of California Press).
- Stoler, A. L. 1991 “Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race and Morality in Colonial Asia” en Di Leonardo, M. (ed.) *Gender and the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era* (Berkeley: University of California).

- Wade, P. 2013 "Racismo, democracia racial, *mestizaje* y relaciones de sexo/género" en *Tabula Rasa*, N° 18, enero-junio, pp. 45-74.
- Wade, P. 2009 *Race and Sex in Latin América* (London: Pluto Press).
- Wells-Barnett, I. B. 1892 *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phases* (Nueva York: The New York Age Print).



# RETOS Y CONTINUIDADES DE JÓVENES AFROCOLOMBIANOS/AS DESDE SUS PRÁCTICAS IDENTITARIAS: POÉTICAS DE LA DESCOLONIZACIÓN\*

Adriana Arroyo Ortega\*, Natalia Astrid Ramírez Hernández\*\* y Hirma Ester Sánchez Correa\*\*\*

*Somos afro, pero somos muchas cosas.<sup>1</sup>*

## INTRODUCCIÓN

Este texto discute algunos de los hallazgos generados en el marco de una investigación realizada en 2016 con tres jóvenes afrocolombianos que dispusieron sus historias por medio de narraciones tanto orales como escritas, compartiendo su vida de forma generosa con las investigadoras; estableciendo como lo explicita Arfuch: “relación de incoincidencia, distancia irreductible que va del acto al acontecimiento

---

\* Este capítulo reflexiona sobre el principal hallazgo derivado de la investigación “Prácticas identitarias de los jóvenes afrocolombianos que se insertan en el territorio urbano de la ciudad de Medellín” presentado como requisito parcial para optar al título de Magister en Educación y Desarrollo Humano. Convenio Universidad de Manizales - Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (CINDE) Sede Sabaneta. La investigación se realizó en la ciudad de Medellín – Colombia entre 2016 y 2017.

\*\* Doctora en Ciencias Sociales Niñez y Juventud, Docente e Investigadora de la alianza CINDE - Universidad de Manizales, Directora regional de CINDE. Sede Sabaneta.

\*\*\* Especialista en Formulación y Evaluación de Proyectos Públicos y Privados, Magíster en Educación y Desarrollo Humano de la alianza CINDE - Universidad de Manizales, sede Sabaneta.

\*\*\*\* Especialista en Terapia Cognitiva, Magíster en Educación y Desarrollo Humano de la alianza CINDE – Universidad de Manizales, sede Sabaneta.

1 Escrito personal de Anny, una de las jóvenes afrocolombianas participantes (2016).

vivencial, pero simultáneamente, una comprobación radical y en cierto sentido paradójica: el tiempo mismo se torna humano en la medida en que es articulado sobre un modo narrativo” (2010: 87) que permitió el acercamiento a sus relatos y visiones de mundo.

La población juvenil afrocolombiana que migra a la ciudad vive en muchos casos situaciones de desigualdad, discriminación, xenofobia y racismo, por lo que la investigación de la que emerge este capítulo retomó las narrativas de tres jóvenes afrocolombianos respecto a sus prácticas como una alternativa de descolonización del saber, “como una manera de visibilizar y reconocer a estas otras formas de conocimiento, que manifiestan otro modo de pensar, de sentir, de expresarse” (Guerrero, 2012: 5)

En este sentido según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (2005) el departamento de Antioquia concentra el 13,77% de la población afro, de estos una gran parte se ubica en la ciudad de Medellín. Al respecto Medellín tiene una población de 566.875 jóvenes de los cuales 6% se han identificado como jóvenes afrodescendientes, quienes en su mayoría hacen parte de familias que viven bajo la línea de la pobreza, víctimas de la exclusión socio racial como lo plantean Gallo & Sandoval:

Estudios recientes han puesto su interés en conocer mediante información estadística las condiciones de vida de la población afrocolombiana, y han logrado evidenciar el elevado nivel de pobreza y desigualdad entre afrocolombianos y la población mayoritariamente mestiza, convirtiéndose la pertenencia étnica en un factor diferenciador que sitúa en posición de desventaja a la población afro-colombiana en distintas áreas, tales como: la educación; acceso a servicios básicos (agua, energía, saneamiento, gas); empleo y tipo de ocupaciones; ingresos laborales y dependencia económica, cobertura de seguridad social, derechos humanos, entre otros aspectos. (2011: 24)

Por lo tanto, en el marco de la investigación de la que emerge este texto entendemos como prácticas identitarias aquellas acciones que el sujeto realiza en su cotidianidad, que dan cuenta de aspectos fundamentales, permitiendo que su subjetividad se expanda, se transforme y se reinvente en el hacer en sociedad, en un marco cultural determinado, tal como lo exponen Kalimán, Cabrera, Campisi y Carlés:

Las identidades, como cualquier contenido cultural de las subjetividades humanas, son desarrolladas e incorporadas en las subjetividades de los agentes sociales en los procesos de socialización, a lo largo de los cuales —procesando los datos que les llegan a través de la experiencia, por una parte, y del discurso, por otra—, los actores intentan coordinar su acción con las de otros y participar de un modo aceptable en la realización de prácticas sociales ya existentes. (2006: 17)

En consecuencia, en el proceso de socialización se desarrollan prácticas identitarias que se explicitan socio-culturalmente por los primeros agentes de socialización, entre los que se encuentran la familia, los amigos, la comunidad y la escuela, lo cual prepara al sujeto para el establecimiento de los procesos de interacción con otros y para participar en las prácticas sociales existentes. Es entonces cómo las prácticas identitarias son la materialización de la identidad, donde el sujeto comienza a definirse por lo que dice, hace y siente, transformándose y reinventándose en un constante hacer. Es en este sentido, en el plano de lo cotidiano, donde se pone en juego lo que hace.

Las identidades por su parte pueden ser catalogadas como móviles, respondiendo a momentos específicos por los que atraviesa un sujeto, que cambian de manera estratégica de acuerdo con los escenarios de interacción, contextualizados según los grupos sociales y humanos desde los que se interactúe. Es por ello, por lo que también para el caso de la población afrocolombiana no podemos pensar una sola identidad sino en identidades, ya que como lo expresa Restrepo: “finalmente, las identidades son heterogeneidades múltiples, dispersas, no son puridades. Son menos algo compartido y más un lugar de enunciación, que no implica borrar la diferencia” (2013: 86).

En esa medida coincidimos con Rufer cuando afirma que la búsqueda de ciertos colectivos y sujetos indígenas o para nuestro caso afrodescendientes, en torno a las luchas que han establecido, tiene directa relación con:

mostrar la continuidad de la modernidad como proyecto “desaparecedor” (una continuidad no en la especificidad de los hechos sino en la naturaleza política de la significación de esos hechos), mostrar la raíz de la violencia en el proyecto genético del estado-nacional. Y mostrar, por supuesto, que la marca de la raza-como-signo que produce invisibilidad sigue presente en los lugares que autorizan el discurso sobre la memoria y la identidad actualmente. (2010: 28)

Lo que no puede ser desconocido en los marcos analíticos y de comprensión de las realidades sociales, para poder vislumbrar escenarios de transformación efectivos que eliminen las inequidades, especialmente cuando estas se explicitan desde las formas del saber/poder que administra poblaciones en la especificidad de ejercicios de obliteración territorial y subjetiva, ligadas a la racialización o generización como modos de producción en directa relación con la perspectiva colonizadora capitalista, que persiste en la búsqueda de homogenización estética, gastronómica o relacional, que se materializan en este caso en los cuerpos de las y los jóvenes afrodescendientes y frente a los que ellos y ellas tienen también formas de insurgencia y poéticas cotidianas de descolonización.

## ACERCAMIENTO METODOLÓGICO

Este proyecto de investigación se realizó desde el paradigma cualitativo, que busca la comprensión de la realidad desde diferentes lógicas y visiones partiendo de los actores sociales, para entender los fenómenos desde la perspectiva de los participantes en relación con el contexto, profundizando en sus experiencias, opiniones y significados, es decir, la forma en que los participantes perciben subjetivamente su realidad (Hernández, Fernández Collado & Baptista, 2003). La investigación comprensiva posibilita la pregunta por la subjetividad, comprendiendo de manera ética y desde el reconocimiento las costumbres, los lenguajes, las significaciones de realidad y las relaciones que se presentan a través de las dinámicas con otros. El enfoque que se tuvo desde este proyecto de investigación fue el hermenéutico que intenta dilucidar los procesos interpretativos que permiten tener una mayor comprensión del mundo, a la vez que nos permitió como lo esboza De Oto (2017: 29) “pactar con lo heterogéneo de los materiales de investigación” a la vez que con los sujetos que fueron parte del proceso investigativo.

La metodología que se utilizó fue la biográfico-narrativa, donde el encuentro con las experiencias de vida es la base fundamental para la interpretación de las narraciones de los y las jóvenes afrodescendientes participantes. Bolívar, Domingo y Cruz lo reafirman:

La investigación narrativa es una parte de la investigación cualitativa, sin embargo, hay posiciones que la entienden como un enfoque específico y propio, diferente de la investigación cualitativa convencional. El enfoque biográfico-narrativo, tras la crisis del positivismo y el giro hermenéutico en ciencias sociales, se ha constituido en una perspectiva específica de investigación. (2001: 1)

La investigación biográfico-narrativa desde las ciencias sociales se ocupa específicamente de los relatos que se obtienen desde las diferentes fuentes de tipo personal que permiten documentar los acontecimientos o situaciones a través de una mirada íntima y propia de cada proceso, reflexionando acerca de las prácticas cotidianas que dan sentido a la vida, como dice Gusdorf (1980) adentrándonos en el territorio de las escrituras del “yo”.

Para ello, en este proceso investigativo se realizaron tres entrevistas biográfico-narrativas, que permitieron construir con los y las jóvenes participantes las narrativas sobre sí y sus prácticas identitarias cotidianas, así como la interpretación que ellos y ellas les daban a las mismas (Torres, 1998). También se recogieron datos narrativos, entendidos estos como escritos que permitieron reflexionar sobre las prácticas identitarias y los procesos de vida de los autobiógrafos. Las

narrativas fueron interpretadas como un todo y validadas posteriormente con los autobiógrafos respetando los códigos de ética establecidos con anterioridad en el consentimiento informado. Cabe anotar que la investigación se realizó con jóvenes que viven en Medellín, pero que vienen de otros lugares, específicamente de territorios donde está asentada la población afrocolombiana del país; territorios como Chocó y el Urabá Antioqueño, estos criterios son claves en el entendido que permiten una mejor comprensión de los relatos por ellos narrados.

Las dos técnicas utilizadas fueron la entrevista biográfico-narrativa y un texto escrito, estos instrumentos de investigación adquieren total relevancia porque son el insumo de donde se desprenden todos los relatos que permiten tener una mayor comprensión de las prácticas identitarias y de las formas de subjetivación de los autobiógrafos. El establecimiento de la confianza con las investigadoras permitió no solo que los autobiógrafos pudiesen narrar parte de sus vidas y lo que les ha acontecido en momentos significativos, sino también poderse ver y reconocerse en esas narraciones les dio la posibilidad de establecer nuevos vínculos consigo mismo y con el mundo a través de una nueva mirada de hechos que les han acontecido en su diario vivir.

Sobre esta base se presentan los principales resultados.

### **POÉTICAS GASTRONÓMICAS: OPACIDADES Y POSIBILIDADES**

La alimentación es un medio de construcción cultural que más allá de cumplir con unas demandas y requerimientos biológicos se constituye en un entramado socio cultural en el que se juegan importantes procesos y vínculos directos con el territorio, con las heterogeneidades culturales y los rechazos. Para los participantes de la investigación, comer pescado y plátano casi a diario, es una práctica adquirida de modo intergeneracional, que lleva consigo modos de preparación y presentación de los platos, con sus olores y sabores, que configuran símbolos culturales generadores de identidad. Como lo expresa Javier<sup>2</sup> (Conversación personal, 2016) “añorar un pescado, un bocachico, como decimos allá, un plátano que también allá lo llamamos tucó, que son como nuestras comidas cotidianas”.

Uno de los hallazgos encontrados en el transcurso de la investigación es que estas prácticas alimentarias van cambiando de acuerdo con la disponibilidad de alimentos en el nuevo entorno, fusionándose

---

2 Todos los jóvenes decidieron aparecer con sus propios nombres y se trabajó con ellos todas las consideraciones éticas necesarias de confidencialidad y anonimato, así como se contempló como criterio de inclusión que fueran jóvenes mayores de 18 años y menores de 27, nacidos por fuera de Medellín y que hubieran migrado de sus lugares de origen hace más de dos años.

con las prácticas gastronómicas de la población receptora en donde predominan otro tipo de alimentos, de preparación y presentación. El plátano, por ejemplo, se cambia en ocasiones por pan o arepa de maíz, y el bocachico necesariamente es sustituido por otras fuentes de proteína, lo que da como resultado prácticas alimentarias acordes a la disponibilidad de alimentos y a la cultura que predomina en el nuevo lugar. Esto se explica pues los jóvenes de esta investigación provienen de pueblos ribereños donde existe una amplia y frecuente oferta de bocachico y otras especies de peces, por el contrario, en Medellín, pese a que hay oferta, el costo es elevado y la calidad es distinta, pues la cadena de frío altera la condición original del producto. Esto tiene directa relación con lo expresado por Alban Achinte:

De todas formas, comer no es per se un acto del todo inocente, es decir, desprovisto de las relaciones sociales de los comensales. En este sentido, la colonialidad en todas sus formas (del poder, del saber y del ser) está presente como dispositivo tanto de enunciación como de clasificación alimentaria. (2010: 15)

Lo que da cuenta que la disponibilidad alimentaria de ciertos productos también tiene que ver con las elecciones propias de los sujetos en la matriz colonial, que consideran algunos alimentos de mejor categoría que otros y privilegian ciertas preparaciones por encima de otras, instalándose así “prácticas sedimentadas en entramados de relaciones de poder hechas espacialidades, corporalidades, subjetividades, legibilidades e inteligibilidades. Por esto las distintas configuraciones culturales suponen campos de posibilidad, tramas simbólicas compartidas, lógicas de interrelación (y de definición) entre las partes” (Restrepo, 2012: 39) que pueden convertirse en escenarios de valor político y crítico o de instrumentalización de los saberes y sabores. Las prácticas gastronómicas como poéticas cotidianas se establecen como un medio de socialización, y hacen que se gesten procesos de cohesión social y se fomenten valores tales como la solidaridad y la generosidad que contribuyen a la dignificación cultural y posicionamiento político desde el encuentro con otros y otras que comparten los mismos entramados sobre el mundo. Hacer “bodas”, como los participantes de la investigación lo denominan, es uno de los elementos más importantes de construcción de significados a partir de la gastronomía, es un espacio que permite congregarse a los amigos, es la forma de comprometerse en la participación desde la construcción de un lugar común, posibilitando así el intercambio de saberes, el relacionamiento con otros y la evocación de lo ancestral, como lo afirma en Anny (Conversación personal, 2016) “una boda es reunirse, todos ponen, todos preparamos, todos tenemos que meter la mano”.

De esto da cuenta Giraldo cuando afirma que “El patrimonio gastronómico no solo cumple con la función de alimentarnos o de curarnos en algunas ocasiones, sino también con la imponderable y sublime tarea de proporcionarnos placer y dar sentido a la existencia” (2006: 43), lo que hace sumamente valiosas las prácticas gastronómicas, sus desplazamientos, continuidades y rupturas, como lo afirma Albán Achinte:

la importancia de abordar el estudio de estas gastronomías está mediada por la necesidad de visibilizar positivamente procesos sociales, territoriales, históricos y socioculturales que requieren —desde miradas interdisciplinarias— ser tratadas en su complejidad, y de ubicar los saberes/sabores como sistemas de creación de re-existencia y de decolonización. (2010: 20)

Los tres participantes coinciden en afirmar que extrañan profundamente su alimentación, exponen que “la comida en la ciudad es distinta”, los sabores de los insumos básicos y la preparación exige distintos procedimientos con respecto a los tradicionales, si bien a veces se esfuerzan por hacer su propia alimentación, buscando en mercados locales los mismos ingredientes, se encuentran que el resultado no da cuenta de esos sabores que ellos reconocen, que les causan placer y que llenan de sentido. Por esto, afirma Anny “trato de hacer las comidas como me las enseñaron allá. Me traje una mata de cilantro cimarrón, desde allá de lo rural, me la traje a lo urbano” (Conversación personal, 2016).

Lo narrado evidencia que se presentan opacidades y tensiones en las prácticas gastronómicas, mediados por la oferta de productos alimenticios en el lugar de residencia actual y por las prácticas gastronómicas predominantes que difieren en muchos aspectos del lugar de origen. Al respecto Anny narra que:

Todos creen que uno come lo mismo. Tú te vas a un restaurante normal y sopa, los fríjoles, el chicharrón, la carne o tú te vas a un restaurante allá en el Chocó y te ofrecen que la carne ahumada, que el arroz con queso, cosas así, entonces claro, yo todo eso lo extraño; de vez en cuando trato de hacer el arroz con queso que me gusta mucho, pero siento que el queso tiene un sabor diferente al que consigo allá, entonces digo no, este no es el arroz con queso mío, ese es el arroz con queso que me ha tocado, que me tocó someterme como por no perder esa práctica o a veces yo digo, no pero es que venga yo hago el arroz, lo hago con cebolla, lo hago con fideos como lo hacemos allá pero yo no sé si es esta estufa de gas que hace que el arroz no me quede con el mismo sabor. Entonces cuando voy allá eso es otra cosa, es otro nivel, pues, como dicen mis compañeros. Pero sí, básicamente he tenido que cambiar mi manera de hablar, la manera de comer. (Conversación personal, 2016)

Los sabores están mediados no solo por los ingredientes que forman parte de las preparaciones, sino que también influyen en ellos las formas de la cocción y el espacio socio simbólico en que se realizan las mismas, por lo que las prácticas gastronómicas están imbricadas en los lugares epistémicos y políticos que se van adjudicando a las subjetividades asociadas a ellas y que pueden establecerse como formas de resistencia o disonancia al proyecto hegemónicamente construido. Por esto el hecho de traer el cilantro cimarrón, de intentar seguir preparando las recetas que en lo rural se tenían con la familia, son resistencias cotidianas a las formas colonizadoras que intentan imponerse.

Como lo esboza Arroyo (2016: 91) lo sonoro va acompañado de lo gastronómico, reconociendo en esto, como lo manifiesta Albán Achinte (2010: 15) que “el acto de la ingesta de alimentos se constituye en un hecho cultural que va más allá de la nutrición, para convertirse en un complejo sistema de relaciones socioculturales, de cohesión de las comunidades y de conflictividad social” en las que el paladar y el uso de los productos como el pescado, son claves y comienzan a generar incidencias y tensiones en las formas arraigadas de producción, preparación y consumo de los alimentos y los significados sociales asignados, que se reproducen en las maneras en que consumimos los mismos, con quienes y porque consumimos unas preparaciones y no otras.

Pero también se generan procesos de asimilación gastronómica, de reconocimiento de otros sabores que comienzan a permear las prácticas instaladas; sabores, aromas y texturas que comienzan a disfrutarse y dan cuenta de la inserción cultural que también se genera.

A mí me encanta ese calentado de arroz con frijoles ah, a veces se hace allá también, pero acá es como, acá le echan es *hogao*, eso es delicioso, ese cilantro en el calentado es riquísimo, a mí me encanta el calentado de frijoles, no te puedo decir que me gusta así solo el calentado de frijoles como almuerzo, pero el calentado de frijoles me gusta muchísimo. (Andrés, Conversación personal 2016)

En los procesos de interacción e intersubjetividad se van construyendo nuevas prácticas gastronómicas que fusionan y propician la innovación de elementos culturales en torno a la preparación, presentación y consumo de alimentos. Es entonces, como las prácticas gastronómicas históricamente instaladas dan paso a otras formas de alimentación más acordes al lugar en el que se reside, construyéndose referentes de mundo más amplios que inician en lo gastronómico y se amplían a otras prácticas vitales cotidianas, siendo así que la preparación y consumo de los alimentos, más que un proceso nutricional se convierte en una posibilidad social, vinculante y aglutinadora que

revela formas de encuentro, de participación en el mundo, de experiencias a partir de sabores, olores y texturas que se abren al mundo al ser degustados, recordados y narrados, que deben ser tenidos en cuenta como trozos de esos procesos identitarios que también hablan de los silencios, obliteraciones y resistencias, teniendo presente que

Lo “cultural” se define a partir de la articulación entre los circuitos económicos, las redes de poder político, la producción libidinal de universos simbólicos y la organización de los deseos, con todas las repercusiones que esto tiene en la configuración de las identidades, en el agenciamiento de subjetividades o bien dóciles o bien rebeldes frente a la hegemonía liberal. (Grimson *et al.*, 2010: 146)

Lo que explicita las relaciones entre las prácticas y las lógicas de poder que se moviliza en las tramas sociales como un ejercicio de colonialidad contemporáneamente mantenido, pero también de insurgencias por parte de los y las jóvenes que asumen la defensa de sus entramados de universos simbólicos construidos, así como reconocen los aportes de esos otros y nuevos sabores, saberes y experiencias.

### **POÉTICAS DE ENCUENTRO COMO ESPACIO PARA VIVIR JUNTOS**

Las prácticas de encuentro entre afrodescendientes se constituyen en un escenario de aceptación y de valoración de cada ser humano. Entre los participantes, estas prácticas de encuentro son fundamentales, dado que les permiten la expresión de lo individual, pasando del escenario privado al escenario social, permitiendo que emerjan y se articulen sus visiones del mundo en espacios comunes compartidos, lo que propicia el reactivar redes de apoyo con amigos, vecinos y familiares, muy frecuentes en sus territorios de origen.

Una práctica de encuentro particular es la que realizan los participantes con sus pares, en diferentes lugares de la ciudad como el Parque San Antonio y el Parque de los Deseos, que les permiten el reencuentro con otros sujetos de su región que convergen en estos espacios, propiciándoles expresarse más libremente, sin estar totalmente supeditados a los condicionamientos sociales que impone la vivencia urbana de la ciudad. Tal como lo manifiesta Javier: “escenarios no tan institucionalizados, ni tan estandarizados donde se puede aprender y compartir, además de poder disfrutar de prácticas de nuestra región, que se trasladan a estos escenarios como procesos culturales y que tiene mayor aceptación” (Conversación personal, 2016).

Estas poéticas del reencuentro cotidiano se convierten en nuevas formas de insurgencia que permiten a la población afrodescendiente encontrar nuevas opciones de habitar la ciudad, tal como lo plantea Arroyo:

Por lo tanto hay una arquitectura de doble vía en el orden simbólico y material entre los espacios que se habitan y quienes los habitan, que hace que las espacialidades y sus tramas no sean configuraciones ingenuas, y que las ausencias y habitacionalidades en los márgenes de las ciudades para ciertos grupos poblacionales, como en este caso los afrodescendientes, den cuenta de relaciones estructurales de poder y colonialidad que siguen operando, pero también de las insurgencias, recursos, afectos, intereses y pasiones alrededor de los mismos que establecen ellos y ellas cuando se apropian de otros lugares en la ciudad y los resignifican o cuando generan reflexión y acción política desde sus propios barrios. (2016: 94)

El relacionamiento con la vida en Medellín hace que se presente uno de los mayores tránsitos que los participantes en la investigación reflejan, porque se ven impulsados a buscar la cercanía, la solidaridad, la familiaridad, los lazos comunitarios y el reconocimiento mutuo, valores que no siempre encuentran en los vecinos y habitantes de la ciudad. Luego de llegar de un entorno con unas bases afectivas consolidadas, en el nuevo territorio, intentan encontrar un lugar de pertenencia que les permita habitar la ciudad. En el proceso de tránsito se dan momentos de resistencia, de negación y transformación, momentos de opacidades y rupturas, pero sobre todo el instalarse en un territorio diferente les implica desafíos profundos, dado que la movilización que deben hacer no solo es de lugar, también es simbólica y socio cultural. En la adaptación toca ceder en sus prácticas tradicionales y acoger otras que no les han pertenecido, pero que son las que posibilitan procesos de dialogo cultural.

El estar en la ciudad y generar anclajes, hace que se produzcan luchas internas que llevan a los participantes a evaluar constantemente la posibilidad de regresar a sus territorios de origen, sin embargo, en los momentos en que han interactuado nuevamente con sus territorios han encontrado divergencias y barreras en pensamiento que les hacen sentir que ya no pertenecen, pese a que esa es la misma sensación en la ciudad, generándose en ellos un conflicto de no ser de aquí, ni de allá, pese a la añoranza constante de regresar.

Como dice Anny:

entonces digo yo llego acá y empiezo hablar de unas cosas de género, y dicen que, ¿qué es eso? Una cosa que, pues uno no vive por allá, uno no ha escuchado, y son nuevas, que entonces uno debe de empezar a trabajarlo, entonces cuando yo voy allá y mis amigos me escuchan en mis conversaciones y me dicen no, ¡pero es que te volviste ya! Toda académica, ya habla con unos términos que uno no entiende, ya hablas unas cosas que uno no entiende, a veces cuando estoy con ellos y me entra alguna llamada ¡Oye, entonces no vas a contestar! Y empiezan a decir pues entonces a vos como te decimos. (Conversación personal, 2016)

Se presentan desencuentros desde el relacionamiento con la cultura de origen, generando en algunos momentos, rechazo, señalamientos y a veces aislamiento de parte de otros e incluso de ellos mismos, dando cuenta que los procesos migratorios siempre están transversalizados por desafíos, tensiones y aprendizajes, por un cierto desarraigo que lleva a los sujetos involucrados a situarse en muchos casos entre dos mundos, mientras se constituyen sus procesos subjetivos y se resignifican sus propias visiones del mundo y de las prácticas asociadas, explicitando las tensiones y contradicciones subjetivas ante los encuentros culturales, a la vez que nos recuerdan la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos y Rodríguez (2007: 33) cuando expresan que “la resistencia al desarrollo como crecimiento y la formulación de alternativas basadas en culturas no hegemónicas sigue una tradición de pensamiento y acción que ha tenido sus manifestaciones más importantes en la lucha contra el colonialismo” y de lo que siguen dando cuenta cotidianamente los y las jóvenes afrodescendientes que participaron de la pesquisa mencionada.

### **POÉTICAS ESTÉTICAS Y GENERIZADAS: OBLITERACIONES Y POSIBILIDADES**

Uno de los hallazgos más significativos es la manifestación constante de los participantes en una lucha que libran en la cotidianidad para tener un lugar de reconocimiento como sujetos, que los libere del estigma y los estereotipos, en aras de que la condición primera de relacionamiento de los demás hacia ellos no esté mediada por las características del color de la piel y el cuerpo, situación que niega constantemente la humanidad de su ser. Como lo dice Andrés:

La discriminación es asunto de todos los días, desde los primeros días que llegué hasta el día de hoy tengo que pelearme el nombre con las personas, yo creo que el solo hecho que uno se pelee por el nombre, dice mucho de lo que es la sociedad en la que vive. (Conversación personal, 2016)

Los estereotipos continúan reforzando las conductas de racismo y exclusión, porque solo se ve al otro, por una característica y no por lo que es en su totalidad. Arroyo A. afirma “En esa medida no basta con denunciar las prácticas racistas y de discriminación, es necesario analizar las dicotomías, las naturalizaciones y hacer fisuras en los procesos de fragmentación y negación de la humanidad que se han establecido históricamente y continúan aun hoy con nuevos ropajes” (2016: 14).

Las comunidades afrodescendientes desde sus orígenes en Colombia han estado ubicadas geográficamente en regiones de selva

húmeda tropical, entre las cuales se encuentran la Costa Pacífica, la franja costera del Caribe y Cali entre otras, aspecto que determina las formas de vestir acorde a las condiciones climáticas. Los afrodescendientes en la ciudad se ven obligados a cambiar su forma de vestir, debido a los estereotipos que se tienen acerca del vestuario que hoy en día viene siendo definidos por criterios homogenizantes. Ante esto Anny expone:

Eso como esa presión fuerte de los hombres hacia las mujeres, es que no, si usted se pone ese short [...] es que si usted se pone esa blusa [...] es porque usted está incitando y si a usted le pasa algo, ¿es porque usted dio pie a que le pasara eso [...] no es que usted he! Lo calentó al hombre pues, como se dice vulgarmente y uno como que bueno [...] pero, ¿por qué allá no pasa? Ciertamente, o bueno es que allá no pasa o es que a mí no me pasa, allá a mí no me pasa, entonces estuve ahora pues en vacaciones en Barranquilla tampoco me pasó, entonces digo no sé si es que allá la gente ya está acostumbrada, al calor y eso hace parte de la vestimenta de la costa pues del país y eso es normal, tú te pones tu short, tu blusa y eso es normal, eso es una cosa, como de no [...] de no entender y no he logrado como entender esas clases de comportamiento de los hombres hacia las mujeres y es que el tema de violencia contra la mujer, es que no entiendo [...] ¿no entiendo por qué? (Conversación personal, 2016)

Las distintas configuraciones que frente a las formas válidas socialmente o no de aparecer en lo público por parte de las mujeres dan cuenta de los imaginarios patriarcales instalados a los que las mujeres deben hacerle frente incluso desde sus estéticas, siendo consideradas como incitadoras de las agresiones hacia ellas por su forma de vestir o por sus tránsitos cotidianos, lo que nunca ha sido reclamado en las sociedades latinoamericanas a los hombres. Al respecto Anny expone:

Ser mujer en la urbe implica un conjunto de aquejaciones y dificultades que impiden directa o indirectamente el desarrollo desde el ser de cada una. Problemáticas como el acoso sexual, los feminicidios, algunos micro-machismos generalizados, sumándole el hecho de ser una mujer afrodescendiente en una ciudad que me señala por el mismo hecho de ser mujer y por tener este color de piel, estas costumbres, estética e identidad, no aceptan mis diferencias, no me respetan. (Escrito personal, 2016)

Estas narraciones dan cuenta de las presiones y violencias sutiles y explícitas a las que se tienen que enfrentar diariamente muchas jóvenes afrodescendientes en Medellín que vulneran de manera constante su humanidad y sus posibilidades. Como lo afirma Arroyo:

La apropiación y cosificación naturalizada de los cuerpos de las mujeres afrodescendientes, hace que de manera constante y subrepticia en algunos

casos o abierta en otros, ellas deban afrontar en lo cotidiano una violencia sexual que tiene profundas implicaciones en la constitución de sus subjetividades, en las maneras en que son vistas como mujeres sexualmente disponibles, desde estructuras estéticas y sociales que normalizan la dominación patriarcal y sexista. (2016: 84)

Las violencias hacia las mujeres en general y en particular hacia las mujeres racializadas, se ha ensañado históricamente en sus cuerpos, no solo en Colombia sino también en otros países de América Latina, ya que “Las mujeres afrodescendientes siguen siendo vistas desde la racialización discriminatoria que las hipersexualiza” (Arroyo, 2016: 330).

En términos generales los afrodescendientes en la ciudad son discriminados por su forma de vestir, que los pone en desventaja a la hora de buscar empleo, de establecer nuevas relaciones, de habitar la ciudad de una manera igualitaria, pero el foco de las estigmatizaciones se centra de manera mucho más fuerte en las mujeres jóvenes afrodescendientes, quienes cotidianamente viven diversas violencias relacionadas directamente con sus formas de aparición estética en lo público, generando transformaciones en las prácticas estéticas y modos de vestirse como forma de autoprotección o de asimilación cultural. En esa medida como lo expresa Karina Bidaseca:

Los cuerpos de las mujeres son afectados de modo decisivo por las nuevas formas de la expansión capitalista. Un proyecto feminista descolonial, anti-colonial, anti-patriarcal y anti-racista enunciado desde el Sur, requiere de una crítica profunda al modo dominante de la política global y a la “colonialidad del saber”. (2017: 50)

Por lo cual, es necesario cuestionar las naturalizaciones asociadas a los controles de los cuerpos y las vidas de las mujeres que han terminado cosificándoles y homogenizándoles desde lo estético, impidiendo que emerja en muchos casos estéticas otras, cuerpos insurrectos, no esquematizados y disciplinados que puedan generar enunciaciones e interpelaciones a las huellas coloniales históricamente construidas y realizar transformaciones efectivas en las formas de relacionamiento patriarcales instaladas, ya que no se puede pensar lo colonial sin incluir la colonialidad del género (Lugones, 2008) como analítica que debe ser desarrollada alrededor de las visualidades y corporalidades que se intersectan en la cotidianidad.

### **LO MUSICAL: POÉTICAS DE UNA PRÁCTICA REIVINDICATORIA**

Es importante tener como premisa, que la música es el lenguaje universal que toca, transforma y permite proyectar otras formas de aparecer frente al otro. Es una forma de expresión de los participantes de

la investigación, una forma de socialización y de creación de sentidos a través de lo cual manifiestan alegrías, inconformidades, emociones, tensiones, es también una manera de conservar los vínculos con su lugar de origen. Por lo que es fundamental hacer referencia a prácticas culturales musicales que evidencian un proceso social de construcción, en la que se identifican los sujetos y que hace parte de sus procesos ancestrales y de reconocimiento como comunidad, al respecto dice Javier:

De hecho, con el hip-hop se vive esa música que llega del Caribe en todos sus sentidos, desde Jamaica, Turbo, Cartagena; entonces, esa música es como las raíces de nosotros los afros y también la música cultural de nosotros que es la chirimía aquí en el Pacífico Norte Chocoano, que, aunque somos Vigía del Fuerte es Antioquia, nuestra costumbre es totalmente chocoana, nuestras fiestas patronales son una imitación de los que son las fiestas de San Pacho en el Chocó, Quibdó. Nuestra fiesta son una réplica de esas fiestas tan grandes que celebra Quibdó en San Pacho. (Conversación personal, 2016)

La música es una práctica identitaria, que refleja procesos culturales y que permite evidenciar la gran riqueza que tienen los pueblos afrodescendientes de Colombia. Se constituye en un elemento transformador que atraviesa las comunidades afro, y contribuye a hacer denuncias sociales; a construir universos simbólicos de encuentro identitario y subjetivo, nuevos o antiguos ritmos que simboliza en sus diferentes sonoridades desde la chirimía, el hip hop, la salsa, el rap y el jazz, entre otros, las distintas formas culturales e históricas de los sentires afrodescendientes.

La música atravesada por las raíces africanas y el mestizaje forma parte de la identidad y como una resistencia altera el orden existente, otra forma de insurgencia, es una de las maneras que se tiene para incidir, para ser visibilizados y reconocidos, para tener un lugar y permanecer una nueva cultura. Javier manifiesta:

Nosotros allá escuchamos la música un poco duro porque esa es nuestra cultura allá, digamos que, cada familia hace su pequeño picó, que es un parlante de sonido que suena duro y lo tiramos a la calle y vivimos nuestra música un poquito más fuerte o un poquito más duro, con un sonido más allegado, pues, a nuestra gente. Entonces acá en Medellín, no lo podemos hacer acá, porque acá la forma de vivir es muy diferente; acá debemos adaptarnos a como conviven nuestros vecinos. (Conversación personal, 2016)

Prácticas identitarias como la música, tienen restricciones que evidencian opacidades para su libre ejercicio en la ciudad, contrario a lo que se vive en los pueblos y comunidades afros, esto no es posible en

la urbe, ya que los patrones de comportamiento que se tienen como fruto de un sistema regulado y controlado por políticas públicas, no lo permiten como, por ejemplo, el volumen alto, sacar los bafles o picó fuera de la casa, el tiempo de duración de sus fiestas. Estas prácticas, justamente, son lo que los integra a su grupo social, es la expresión de compartir la música y la alegría, que no son propiedad privada, sino que deben ponerse al servicio de otros.

En la ciudad la música se convierte en un espacio importante y un medio para el reconocimiento que facilita el relacionarse con los otros, expresar la diversidad, participar, vivir la cultura y habitar los espacios sociales. Prácticas identitarias como la música permiten incorporar nuevas formas de re-existencia y de resistencia, formas alternativas de encuentro y de construcción colectiva desde el disfrute, por lo cual, la ciudad también se nutre de esa riqueza diversa que la habita y que traen los sujetos de diferentes lugares consigo, muestra de esto son los grupos musicales que se crean para dar vida a los sentimientos y expresiones que han venido teniendo, como lo explica Javier “creamos una agrupación netamente cultural y tradicional, un grupo de chirimía, somos una banda conformada por un clarinete, un saxofón, un bombardino y por el instrumento madre que es el bombo, que lo hacemos allá en el Chocó” (Conversación personal, 2016)

El hecho de estar lejos de sus lugares de origen incita a la búsqueda de los sonidos conocidos, que los hacen vibrar, que les llegan hasta las profundidades del alma, lo cual hace que conformen grupos musicales que permitan la prolongación de la cultura, la interacción y el disfrute de su propia música para compartirla con amplitud, reconociendo en la música, su sonoridad y legado formas diversas de encuentro y construcción de mundos otros, generando poéticas del sentido, del encuentro, del sonido que explicitan formas de encontrarle sentido al mundo, a lo vivido; siendo así narrado a través de la arquitectura musical que propicia el movimiento de los cuerpos, el tarareo de las canciones y el recordar su espacio de origen.

### **EMERGENCIAS VISIBLES: POÉTICAS POLÍTICAS COMO ENUNCIACIÓN VITAL DE LA HUMANIDAD**

Las prácticas políticas son formas de participación, donde los jóvenes afrocolombianos encuentran espacios de intervención que reconfiguran su hacer, desde los nuevos territorios habitados. La cultura de los afrocolombianos en Medellín se expresa, al igual que en otros grupos humanos, en sus ritmos y prácticas musicales, gastronomía, religión, conocimientos espirituales, medicinales, prácticas estéticas, prácticas políticas; pero tal como lo menciona Anny (Conversación personal, 2016) “*somos afro, pero somos muchas cosas*”, dando cuenta

de la necesidad de no generar cerrazones alrededor de los procesos de racialización, que desconozcan la humanidad que les habita.

La población afrocolombiana debe ser mirada desde procesos que reafirmen y reiteren la condición social y humana, donde se pueda reconocer que tienen múltiples posibilidades de ser y hacer. Andrés lo expresa así “donde estemos en una condición de igualdad ante la ley, cierto, igualdad de trato y todo eso y que la humanidad sea la que prevalezca, el ser una persona, ser un humano” (Conversación personal, 2016), reafirmando la importancia de superar las exclusiones y discriminaciones, las fronteras que separan y desconocen la humanidad existente en cada persona independiente de las situaciones contextuales de su vida. Al respecto, Arroyo (2016: 328) plantea “las diferencias no son sustanciales, que, en términos generales, aunque puedan existir asuntos culturales y subjetivos que puedan asumirse de manera distinta esto no se constituye en un esencialismo que les separe del resto, porque la humanidad les habita de igual manera.”

En este reconocimiento de su humanidad, lo político toma gran relevancia para la población juvenil afro, que, al insertarse en ciudades como Medellín, se ven enfrentados a diversos escenarios de discriminación y a una tensión permanente por las diferencias en sus prácticas y costumbres. Para los tres jóvenes que participaron activamente en la investigación, fue relevante evocar a ese sujeto político, como una forma de resistencia y de reivindicación, que les permitió aparecer como sujetos individuales pero que pertenecen a un colectivo. Andrés lo expone:

Los afros estamos cambiando esa historia mal contada, y reivindicarnos como personas; reconocemos que tenemos convicción, de unos orígenes y un mestizaje de africanos, que a través de la diáspora llegaron a diferentes continentes. Desde entonces los negros ha luchado y crearon los famosos palenques donde los cimarrones, que eran rebeldes huían, para efectos de poderse liberar y que sus hijos no nacieran como esclavos. Yo no le pido a la gente que salga y revindique, pero que comprenda cosas básicas como el trato, el nombre es importante, la gente dice que no es de importancia. Pero para mí es determinante. (Escrito personal, 2016)

Las enunciaciones políticas que aparecen de manera general visibilizadas en las narrativas de los tres jóvenes afrodescendientes participantes dan cuenta de la importancia que tiene la política en las configuraciones juveniles contemporáneas, dando cuenta de luchas otras que inician con el modo en que se es nombrado, con la reivindicación sobre el modo de vestirse o las búsquedas por vincularse a colectivos y modos de pensamiento propio de los y las jóvenes que migran de otros lugares del país a Medellín, se establecen como una emergencia que

bien puede ser investigada y analizada de manera más profunda por otros investigadores/as, especialmente porque lo político para quienes participaron de esta investigación parece directamente relacionado con la reivindicación de sus derechos, su humanidad.

Como lo delinear Velandia & Restrepo:

La consolidación de un pensamiento propio desde el lugar de enunciación del sujeto afrocolombiano es uno de los procesos que más relevancia tendrá en la definición del campo de los estudios afrocolombianos en los próximos años. Pone sobre la mesa la relevante discusión de quién habla en nombre de quién, en qué términos y con qué implicaciones. Esto supone no solo la dimensión epistémica del locus de enunciación, sino también el posicionamiento político. (2017: 181)

Lo que lleva a reflexionar sobre las gramáticas coloniales instaladas que no permiten la visibilización del pensamiento fronterizo (Anzaldúa, 1988) afrodescendiente, especialmente en el caso de los jóvenes y su poesía cotidiana que define una enunciación política que está más allá de los procesos de racialización y se centra en la humanidad que se encuentra como punto común de esa dimensión epistémica y política de sus propias vidas.

### **POÉTICAS PARA EL CIERRE**

Las desigualdades sociales, obliteraciones y exclusiones a las que deben enfrentarse muchos jóvenes afrodescendientes en América Latina, explicitan los trazados de unas consideraciones raciales sumamente excluyentes que no han finalizado aun y que se mantienen con nuevos ropajes. En estos contextos difíciles, muchos de estos jóvenes deben migrar de sus lugares de origen por distintas razones, teniendo que asumir el llegar en muchos casos a urbes diversas y populosas, lejos de los entramados socioculturales y políticos en los que crecieron. En estas circunstancias y de manera particular en el caso de las migraciones de los y las jóvenes afrodescendientes que llegan a Medellín, ha sido sumamente interesante evidenciar desde sus narrativas las tensiones, transformaciones y disputas alrededor de sus prácticas identitarias, de la huella colonial y de los procesos de descolonización e interpelación cotidiana que ellos y ellas realizan.

Las posibilidades gastronómicas de dichas prácticas, la apropiación de espacios de la ciudad, las sonoridades musicales y las preguntas ante las exclusiones por sus formas de vestir y las resignificaciones de los procesos políticos como luchas cotidianas por el respeto a su condición humana, aparecen como rutas claves de la performatividad, visibilidades y resistencias que cotidianamente los y las jóvenes afrodescendientes que han migrado a Medellín deben realizar y que

pueden ser un punto importante de preguntas para otros procesos de migración de jóvenes afrodescendientes en el país o en otros países de América Latina. Estas rutas emergen como articulaciones plurales, heterogéneas y vitales ante disposiciones homogéneas de ser y estar, se constituyen en insurgencias cotidiana, modos otros de construir lo alimentario, de generar encuentros en los espacios, de liberar el cuerpo, de aparecer en lo público, y de construir sentidos de lo humano que se establecen en prácticas y preguntas en sí mismas sumamente valiosas porque se resisten a las occidentales y urbanas formas de relacionamiento social y construcción subjetiva.

No significa que las prácticas identitarias de estos jóvenes no se vean atravesadas y sacudidas por las vivencias urbanas, por las nuevas experiencias; o que sea lo ideal que se mantengan incólumes, sino que por lo contrario, ellos y ellas subjetivamente se nutren de nuevos aromas, sabores y experiencias, continúan manteniendo muchas de las prácticas de sus comunidades de origen como una forma no solo de conservar un legado, una tradición, sino que a la vez se constituye en un escenario silencioso de resistencia política, de no caer en las homogenizaciones, de exaltar la diferencia y la diversidad como posibilidad vital que puede mutar y a la vez generar articulaciones interculturales desde un respeto que no siempre sienten que se les ha brindado por el territorio y los habitantes de su nuevo escenario geográfico, pero que como el cilantro cimarrón del que nos hablaba Anny, la ruralidad y el campo colombiano, los jóvenes que han debido migrar de esos territorios, resisten y existen, especialmente porque:

En nuestro territorio, la diferencia colonial es la que se encuentra a la base de cualquier diferencia cultural y es solo desde su reconocimiento que es posible abrir el lugar al pensamiento crítico fronterizo. Es solo desde la recuperación de la memoria histórica, del posicionarse desde la historia local, que es posible recuperar la geo y corpopolítica del conocimiento. (Palermo, 2014: 141)

Y estas prácticas identitarias juveniles aparecen entonces desde la frontera y la porosidad de sus experiencias como formas de existencia y resistencia que permiten que continúen siendo parte del panorama histórico y político esos conocimientos otros, esas formas subalternas invisibilizadas pero sumamente valiosas y de alguna manera éticas de vivir, que se han transmitido históricamente por las comunidades afrodescendientes de una generación a otra, que se reactualizan y resignifican, que desde la memoria se hacen cotidianidad y disrupción política cotidiana.

En esa medida las interrupciones y preguntas que los y las jóvenes afrodescendientes realizan, lo que se constituye en una forma de pensar y descolonizar desde las prácticas, que como lo traza Borsani “son

ejercicios intelectivos y políticos en aras de referir a una suerte de acción que se está desarrollando en el mismo momento que damos cuenta de ella, que está haciéndose y siendo” (2015: 2) como los jóvenes mismos que las agencian y que consideran vital seguir insurgiendo (Arroyo, 2016) como opción ética y política de descolonización constante y cotidiana.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albán Achinte, A. 2010. “Comida y colonialidad: tensiones entre el proyecto hegemónico moderno y las memorias del paladar” en *Calle 14* (Colombia) N° 4(5), julio-diciembre.
- Arfuch, L. 2010. *El espacio biográfico: dilemas de la subjetividad contemporánea*. Fondo de cultura económica (Buenos Aires).
- Arroyo, A. 2016” Marginalizaciones, insurgencias y acciones políticas de un colectivo de mujeres jóvenes afrodescendientes”, Tesis Doctoral en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud (Colombia: Universidad de Manizales - CINDE). En <<http://ridum.umanizales.edu.co:8080/xmlui/handle/6789/2820>>.
- Anzaldúa, G. 1988 “Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercermundistas” en *Esta Puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (San Francisco: Ism Press) pp. 219-306
- Bidaseca, K. 2017 “¿Es posible liberarse de la violencia epistémica del discurso etnográfico y etnológico?” en De Oto, A. *et al. Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana; Lenguas insurgentes y justicia cognitiva* (Buenos Aires: CLACSO) primera edición.
- Bolívar, A.; Domingo, J.; Cruz, F. 2001 *La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología* (Madrid: Muralla).
- Borsani, M. E. 2015 “Introducción” en *Ejercicios decolonizantes en este sur: subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad* (Buenos Aires: del Signo).
- DANE 2005 *Cuadro general de censo* (Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística).
- De Oto, A. 2017. “Notas metodológicas en contextos coloniales de investigación” en De Oto, A.; Alvarado, M. (eds.) *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana* (Buenos Aires: CLACSO).
- Gallo, N.; Sandoval, J. 2011 *Condiciones de Vida de la Población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal en Medellín. Caracterización Sociodemográfica, Desarrollo humano y Derechos humanos* (Antioquia: Alcaldía de Medellín).

- Giraldo, M. 2006 *VII Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de países iberoamericanos. Gestión del patrimonio inmaterial y la diversidad cultural* (Bogotá: Memorias; Dupligráficas).
- Gusdorf, G. 1980 “Condiciones y límites de la autobiografía” en *Autobiografía: ensayos teóricos y críticos* (Nueva Jersey: Princeton University Press) pp. 27-48
- Guerrero, A. 2012 *Descolonizar desde las sabidurías insurgentes* (Paraguay).
- Hernández Sampieri, R.; Fernández Collado, C.; Baptista Lucio, P. 2003 *Metodología de la investigación* (La Habana: Félix Varela).
- Kalimán, R.; Cabrera, L.; Campisi, A. P.; Carlés, M.; Chaya, J.; Chein, D. J.; Storni, P. 2006 *Identidad: propuestas conceptuales en el marco de una sociología de la cultura* (Argentina: Editorial Tucumán) primera edición.
- Lugones, M. 2008 “Colonialidad y Género” en *Tabula rasa* (Colombia) N° 9, pp. 73-102.
- Palermo, Z. 2014 “Irrupción de saberes ‘otros’ en el espacio pedagógico: hacia “democracia decolonial” en *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo* (Neuquén: EDUCO; Universidad Nacional del Comahue).
- Restrepo, E. 2013 “Acción afirmativa y afrodescendientes en Colombia” en Restrepo, E. (ed.) *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo interdisciplinario* (Popayán: Universidad del Cauca).
- Restrepo, E. 2012 *Intervenciones en teoría cultural* (Popayán: Universidad del Cauca).
- Rufer, M. 2010 “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales” en *Memoria y Sociedad* (Colombia) N° 14(28), pp. 11-31.
- Santos, B. de S.; Rodríguez, C. 2007 *Otra Economía* N° 1(1) segundo semestre.
- Velandia, P. J.; Restrepo, E. 2017 “Estudios afrocolombianos: balance de un campo heterogéneo” en *Tabula Rasa* (Colombia) N° 27, pp. 161-197, julio-diciembre.

**TERCERA PARTE**

**FEMINISMOS NEGROS EN CLAVE  
DESCOLONIAL**





“Eco Ancestral”. Autor: José Eibar Castillo Laureado.  
Artista plástico afrocolombiano.



# LO NUEVO SIEMPRE VIENE\*

Marielle Franco\*\*

En 1975, un grupo de mujeres organizó un evento en la Asociación Brasileña de Prensa (ABI), en Río de Janeiro, sobre la situación de las mujeres en Brasil. Fueron más de cuatrocientas participantes, en un movimiento que dio inicio al Centro de la Mujer Brasileña (CMB), primera organización feminista en el país. Más de cuatro décadas después, ocupamos el mismo espacio, ahora como mujeres, negras, trans, faveladas, profesoras, nordestinas, madres, en fin, mujeres en toda su diversidad.

En el evento de otrora, mujeres negras hicieron críticas contundentes a la organización que, a pesar de contar con personajes importantes de la lucha contra la dictadura, no abarcó la diversidad de experiencias de lo que significa ser mujer. A finales de noviembre de 2017, hicimos de la ABI un espacio de debate político. Un debate vivo, lleno de matices, en el que cientos de nosotras afirmamos que vamos a ocupar la política, los espacios de poder; sin embargo, esta no será una ocupación meramente “cotista”. Hay, innegablemente, un nuevo momento, una marcha en fermentación de mujeres hacia la apropiación de estos engranajes.

---

\* Publicado en *Le Monde Diplomatique*, Brasil, Río de Janeiro, el 15 de marzo de 2018. Disponible en <<https://diplomatique.org.br/marielle-franco-o-novo-sempr-vem/>>.

\*\* Afrofeminista, Socióloga y concejala.

Llegamos al 2018 cosechando los frutos de décadas de lucha de las mujeres por mejores condiciones de vida y por más igualdad en los espacios de toma de decisiones. En ese período, es innegable que el feminismo se ha vuelto más diverso, en especial con los avances de las pautas de raza, orientación sexual e identidad de género, y también con las reflexiones sobre las diversas experiencias por las que las mujeres pasan, como la maternidad. Esta diversidad se expresa en las calles, en manifestaciones, y en las redes sociales, a través de páginas, aplicaciones, blogs y videos.

Se habla mucho de que estamos viviendo una nueva ola feminista, aunque la idea de onda indique un rompimiento mayor al que sucede en la historia de hecho. Los medios propagan la idea de que hay un “nuevo feminismo”, pero en realidad lo que vivimos es el resultado de una convergencia de diferentes expresiones del feminismo que, aun con estrategias de actuación muy diversas, tienen en común la comprensión de que Internet es un espacio de diálogo y articulación política. El feminismo brasileño hoy no solo es joven y empoderado. El tranvía de las feministas históricas y el tranvía de las feministas hashtag dialogan en la construcción de las acciones. El feminismo como un todo es plural, diversificado y capaz de producir convergencias.

Desde la elección de 2010, vivimos una coyuntura marcada por contradicciones importantes en lo que se refiere a las cuestiones de género. El saldo de las manifestaciones y campañas que siguieron fue la necesidad de una representación política más diversa. Las mujeres se colocaron como una fuerza política importante en el escenario nacional, en especial las negras e indígenas. Se asume el papel de apuntar a lo que sería el “nuevo” de verdad en la política: invertir el juego, salir de la posición de subalternidad en la sociedad para ocupar espacios de formulación, de desarrollos programáticos y de proyectos, de tomas de decisión.

A pesar de haber llegado a algunos lugares importantes, la representación política de las mujeres sigue siendo ínfima, y la de las mujeres negras es aún peor. En el caso de las mujeres negras, constituyen casi el 25% de la población brasileña, según el censo del IBGE de 2010. Según el retrato de las desigualdades de género y raza (Ipea, 2015), somos también la mayor parte de las personas desempleadas, que trabajan sin cartera firmada, como empleadas domésticas o con menor ingreso domiciliar *per cápita*. Esta situación no es casualidad, es fruto de un desarrollo civilizatorio que ha sido capaz de deshumanizar y objetivar el cuerpo de las mujeres negras.

En medio de tanta desigualdad, del racismo y del sexismo que insisten en violarnos, la llegada de la mujer negra a la institucionalidad sorprende. Nuestra presencia asusta la colusión masculina, blanca

y heteronormativa. Al mismo tiempo, nos vemos ante el desafío de construir un proyecto político que no excluye las cuestiones que nos han traído hasta aquí, que no las haga secundarias y que se mantenga afinado con las luchas de los movimientos.

Irónicamente, si en 1975 las mujeres reunidas estaban en lucha contra la dictadura militar, ahora estamos enfrentando un gobierno ilegítimo y los golpes cotidianos que él promueve en nuestros derechos y en nuestras libertades. En un escenario de graves retrocesos y de la acción articulada de las fuerzas religiosas en el Congreso Federal, las mujeres están impidiendo los cambios de legislación por la articulación de formas muy diversas de hacer feminismo y por medio del fortalecimiento mutuo. Estamos resistiendo a los ataques racistas cotidianos y tratando de encontrar caminos para superar la situación de miseria que la crisis planteó a las personas que viven en las favelas, en las periferias y en el campo, fortaleciendo las iniciativas de economía solidaria y de fortalecimiento de movimientos como el MTST y el MST.

Gracias al surgimiento de grupos como el PretaLab, a la formación en seguridad digital de la Universidad Libre Feminista, a MariaLab y a las Blogueras Negras, estamos resistiendo a la difusión del discurso de odio y a las nuevas formas de violencia que ocurren en el ámbito virtual. Cuando oímos el Slam de las Minas, llevando la poesía hablada a las mujeres de diferentes territorios y reinventando la idea de batalla —ellas no compiten en los recitales, ellas están lado a lado, complementándose en la *performance*—, sabemos quiénes somos, las voces que se escuchan, que se acogen, que hacen política todo el tiempo. ¡Esa resistencia es nueva también en su estética!

La Partida Feminista está movilizada para lanzar candidatas y llevar adelante el debate sobre la importancia de elegir feministas comprometidas con los proyectos de transformación. El movimiento, surgido en 2015, cuando activistas se reunieron para discutir el sentido y la posibilidad de un partido feminista brasileño, reúne a colectivos de mujeres de partidos y movimientos diversos de todo Brasil. Es decir, de forma articulada, las elecciones de 2018 están siendo gestadas. Las iniciativas para una representación más diversa deben ser reeditadas, además de constituir instrumentos para el financiamiento colectivo de las campañas.

En nuestro encuentro reciente en la ABI, partimos de la idea de que “una mujer tira de la otra”, uno de los motes de la Marcha de las Mujeres Negras en 2017. Reunimos a mujeres que se destacaron en el escenario político de Río de Janeiro y que son potenciales candidatas a diversos espacios de poder —cámaras estatales y federal, sindicatos, partidos y asociaciones diversas—, con destaque para las mujeres

negras. Eso sucedió porque el recado fue dado en las elecciones de 2016, y aquí en Río de Janeiro seguimos al frente de la Comisión de la Mujer para pautar el debate de género en la Cámara partiendo de nuestra perspectiva. Talíria Petroni ha enfrentado el desafío de construir un mandato negro, popular y feminista como la única mujer en la Cámara de Niterói. Aurea Carolina, en Belo Horizonte, innova al crear la “gabinetona” abierta a las más diferentes luchas y, al mismo tiempo, atenta a los afectos, a la poesía y al autocuidado. Nosotras aprendemos unas con otras, estamos buscando formas de hacer política que no sean mera reproducción de lo que siempre se ha hecho, porque eso nos deja más fuertes para ocupar espacios de la institucionalidad, a pesar de todos los retrocesos. Pero no queremos quedarnos solas en ese espacio, queremos que surjan otras y que transformen la política.

El reciente acontecimiento de la ABI fue gestado dentro de un mandato parlamentario, pero no solo por él. Una red de mujeres independientes de filiaciones partidistas se unió para demandar y organizar el encuentro. Por sí solo ese movimiento descortina un nuevo momento. El sistema político, tal cual (no) funciona hoy necesita ser urgentemente transformado. Nuestra apuesta es que otras mujeres sean fortalecidas para ocupar los espacios de poder. Y, para eso, cualquier proyecto político de izquierda no puede ignorar las cuestiones que traemos. ¡que el 2018 nos espere!

# MARIELLE FRANCO Y EL FUTURO DE BRASIL. ESPERANZA O BARBARIE\*

Pablo Gentili\*\*

El asesinato de Marielle Franco es un cruel crimen político contra una de las principales figuras de la nueva izquierda brasileña. ¿Quiénes la mataron y por qué? ¿El asesinato producirá un fortalecimiento de la intervención militar en Río de Janeiro o, por el contrario, pondrá en evidencia que se trata de una nueva acción autoritaria contra los más pobres e inútil para combatir el delito?

La violencia política profundiza el estado de excepción que vive el país. El asesinato de la concejala Marielle Franco el día 14 de marzo de 2018 ha generado una profunda conmoción en Brasil, que también se ha extendido a otros lugares de América Latina y del mundo. No es para menos.

Se trata de un cruel crimen político contra una de las principales figuras de la nueva izquierda brasileña en un momento en el que Río de Janeiro vive un auténtico desgobierno y Brasil atraviesa un preocupante retroceso democrático.

Marielle nació en Maré, uno de los mayores conjuntos de favelas de Río de Janeiro, donde viven aproximadamente 130.000 personas.

---

\* Este artículo se publicó en *Contrapuntos* y, simultáneamente, en la plataforma openDemocracy. Disponible en: <[https://elpais.com/elpais/2018/03/18/contrapuntos/1521374440\\_272170.html](https://elpais.com/elpais/2018/03/18/contrapuntos/1521374440_272170.html)>.

\*\* Secretario ejecutivo de CLACSO.

Allí creció, vivió y convivió con constantes violaciones de derechos humanos, con intimidaciones, con disparos y con la impunidad de quienes los perpetraron. Fue madre muy joven y eso la llevó a luchar por el derecho de las mujeres, principalmente de las mujeres negras y faveladas. Le costó mucho seguir una educación formal pero, contrariando las estadísticas, llegó a ser estudiante de posgrado,<sup>2</sup> lo que la movió a luchar por la educación pública de calidad y por la democratización de la universidad.

Perdió a seres queridos, entre ellos a una amiga, víctima de una “bala perdida” en 2005 por un tiroteo entre policías y narcotraficantes. Este acontecimiento, a su vez, la convirtió en una incansable luchadora por los derechos humanos, incluyendo los más básicos de ellos: el derecho de ir y venir y el derecho a existir, diariamente vulnerados en Río y marcados por indicadores muy claros de clase, raza, género y opción sexual.

Pero, a diferencia de lo que pasara años atrás con su amiga, los disparos que les quitaron la vida a Marielle y a Anderson Gomes, el conductor del coche en el que iba, tenían un objetivo muy claro. Fueron deliberadamente dirigidos a una mujer, negra y favelada que, en 2006, ingresó en el recién fundado Partido Socialismo y Libertad (PSOL) para participar de la campaña a diputado de Marcelo Freixo, y que, en 2016, diez años después, fue elegida concejala en Río de Janeiro con una expresiva cifra de más de 46.000 votos, siendo la quinta candidata más votada.

La visibilidad pública de Marielle era creciente. Molestaba a los poderes instituidos y paralelos y era una de las voces más activas en la denuncia de la intervención militar federal en Río de Janeiro, instituida a mediados de febrero por el gobierno golpista de Michel Temer.

De hecho, a finales de febrero, Marielle había sido nombrada relatora de la comisión creada en la Cámara Municipal de Río de Janeiro para acompañar la intervención militar en Río y valorar sus resultados. Días antes de ser asesinada había denunciado la actuación de la policía militar en la Favela de Acari y se preguntaba en su cuenta de Facebook: “¿Cuántos más tendrán que morir para que acabe esa guerra?”.

La noticia generó una secuencia de sentimientos superpuestos en gran parte de la población brasileña: el shock, el dolor, la incredulidad, la indignación, la rabia. Junto al mar de lágrimas vinieron los cánticos, la catarsis, los abrazos largos y fuertes, los puños bien

---

2 En reconocimiento a esta gran militante, compartimos la tesis de maestría que defendió en el marco del Programa de Posgrado en Administración de la Universidad Federal Fluminense. Ver <[http://www.clacso.org.ar/marielle\\_franco/](http://www.clacso.org.ar/marielle_franco/)>.

cerrados y, por fin, los gritos. Gritos que salieron de las entrañas de miles de brasileñas y brasileños y que tuvieron eco en diversas ciudades en multitudinarias manifestaciones. Gritos que pedían justicia y multiplicaban las convicciones y luchas de Marielle por los derechos humanos, la voz de las favelas y de las mujeres, el combate al racismo y la desmilitarización de la policía.

Según los datos del Monitor de la Violencia, hubo en 2017 en Brasil 4473 homicidios dolosos de mujeres. A la vez, el Atlas de la Violencia (2017), alerta que los jóvenes negros y con baja escolaridad son las principales víctimas de muertes violentas en el país. De cada 100 personas asesinadas en Brasil, 71 son negras.

Si ponemos el foco en los activistas de derechos humanos, Amnistía Internacional (2018), en su último Informe 2017/2018, denuncia el incremento de los excesos policiales, el aumento de la violencia y de los homicidios, los reveses legislativos en propuestas que suponen amenazas frontales a los derechos humanos, y el ascenso de los asesinatos de defensores y defensoras de derechos humanos.

La ejecución de Marielle aumenta tristemente esas cifras, pero no puede ser vista como una cifra más. Tiene un simbolismo enorme por lo que ella enfrentaba, representaba y visibilizaba. Y también por la posición política que ocupaba, habitualmente negada a las jóvenes, a las negras, a la población pobre y periférica, a las feministas.

Por lo tanto, dimensionar los alcances y significados de su trágico asesinato nos lleva a ubicarlo en el actual momento político vivido en Río de Janeiro y en Brasil. Más allá del inmenso dolor de amigos, colegas, compañeros y familia, un crimen político debe ser examinado mirando al escenario político.



## CRISIS, POLARIZACIÓN Y RESISTENCIAS EN RÍO DE JANEIRO Y EN BRASIL

Desde hace unos años Brasil —así como varios países del mundo— vive una polarización política que simplifica profundamente la realidad social, oculta los verdaderos (y urgentes) problemas existentes y restringe las posibilidades de apertura a nuevas fuerzas políticas transformadoras. Toda polarización, al oponer dos campos o polos que se presentan como opuestos, congela la realidad social entre dos prácticas, discursos e imaginarios enfrentados, dejando fuera de esta ecuación a todos aquellos actores, fuerzas y miradas que no se identifican con la dinámica polarizada.

A diferencia de momentos previos en la transición y en la consolidación de los órdenes mundiales (pensemos, por ejemplo en la Guerra Fría), la polarización política de hoy se produce entre fuerzas sistémicas, es decir, entre actores y posiciones que no contestan el capitalismo y que, a pesar de diversas, no apuntan hacia la ruptura del degradado sistema, sino que aprovechan sus múltiples crisis (económica, política, ecológica, entre otras) para reacomodarse, fortalecerse o, en el mejor de los casos, generar algunas brechas de reforma y de defensa de derechos históricamente conquistados.

En el caso de Brasil, los últimos cinco años han estado marcados, tras las multitudinarias y heterogéneas protestas de 2013, por un encadenamiento complejo de acontecimientos y personajes muy

distantes de una lógica meramente causal o lineal. La apertura societaria producida en ese momento, que ya he analizado en profundidad en otros artículos, llevó a una disputa intensa por los sentidos de los rumbos de la política brasileña y a la progresiva construcción de una polarización que se intensificó con el escenario electoral de 2014 y se radicalizó en 2015. Aunque Dilma logró ganar las elecciones presidenciales, el congreso nacional elegido fue el más conservador de la historia de Brasil desde el golpe de 1964, y el Partido de los Trabajadores fue perdiendo su base aliada en el ejecutivo.

El clima de inestabilidad política también fue alimentado en las redes sociales y en las calles, con la creación de movimientos de derecha que pasaron a convocar movilizaciones y a potenciar una disputa de valores morales y de políticas sociales y económicas. La derecha, aunque lejos de ser uniforme, se unificó en el anti-petismo y en el discurso contra la corrupción hasta lograr la destitución de la presidenta Dilma. El golpe se consumó sin pruebas convincentes, pero avalado por el procedimiento del *impeachment* y por la complicidad de parlamentarios de diferentes signos, del poder judicial y de importantes grupos empresariales, financieros y mediáticos.

El Partido de los Trabajadores y todo su campo político se pusieron a la defensiva. Mirando solamente las conquistas de sus gobiernos, sin autocrítica de los errores, buscaron tanto denunciar el avance conversador como monopolizar los sectores progresistas, acusando a cualquier disidencia de hacerle el juego a la derecha. La polarización estaba así delineada y entre sus resultados, no siempre recordados, se encuentran el bloqueo, la represión, la invisibilización y la infantilización de las fuerzas democratizadoras y de cambio que emergieron en el país durante los últimos años y que representaban el campo más crítico y emancipatorio de las protestas de 2013.

Con las izquierdas fragmentadas, y sin mayores agendas unificadoras que el “Fuera Temer”, el gobierno ilegítimo e impopular de Michel Temer avanzó con una agenda de retirada de derechos sociales y laborales a partir de un conjunto de políticas privatizadoras, de recortes y de austeridad. El discurso del “orden” y de la “excepcionalidad” fue reforzado como justificativo para acciones que pasaron a sentirse rápidamente entre los trabajadores, las mujeres y los más pobres, siempre los primeros en pagar las consecuencias de la crisis, pero que se extendió rápidamente también a amplios sectores de la sociedad, incluyendo un fuerte acoso y criminalización de todas las voces críticas.

De manera paralela a las turbulencias nacionales, el estado de Río de Janeiro pasó a vivir su propia pesadilla. Tras una década de despilfarro y de megalomanía que pretendía proyectar a Río de Janeiro en

el escenario global con mega-eventos, la ciudad empezó a pagar los precios de una irresponsable gestión y de sus debilidades históricas y estructurales. Afectada por la desindustrialización y por la excesiva dependencia del petróleo, Río comenzó a sufrir el endeudamiento generado por recibir el Mundial de Fútbol de 2014 y los Juegos Olímpicos de 2016, la ausencia de cualquier tipo de planificación y la corrupción endémica, que llevó a Sergio Cabral, gobernador entre 2007 y 2014, a la cárcel.

Las ruinas olímpicas fueron bastante prematuras, como argumentó Mariana Cavalcanti en openMovements, y empezaron a aparecer incluso antes del fin de los Juegos de 2016. La solución presentada por el gobierno de Río, basada en una política de austeridad y recortes, encuadraba el problema como técnico y de gestión, intentando resolverlo de manera subordinada y dependiente del gobierno federal.

En medio de este convulso escenario, la candidatura de Marielle emergió en 2016 como un soplo de aire fresco. Involucró a centenas de personas que, decepcionadas con los rumbos de la política, se ilusionaron con y junto a Marielle. El proceso de construcción de su campaña demostró una apertura, un tránsito y una sensibilidad poco habituales, generando conexión, empatía y un fortalecimiento no solo de Marielle como figura pública, sino principalmente de las luchas colectivas en las que se insertaba. Con el arrollador resultado electoral, llevó oxígeno a las instituciones, sin apartarse de las calles.

Se puso al lado de las huelgas y de las luchas de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ), cuyos funcionarios estuvimos meses sin recibir nuestros sueldos y sufrimos hasta hoy las consecuencias de la irresponsable política del Estado que vilipendia la educación y el desarrollo científico y tecnológico. Apoyó las reivindicaciones por la movilidad urbana, por las guarderías y contra el desmantelamiento de la educación infantil pública.

El legado de Marielle y las repercusiones inmediatas de su partida simbolizan, a la vez, lo peor y lo mejor de la sociedad brasileña actual. Aunque el dolor todavía impide reacciones más articuladas, una auténtica disputa de narrativas empieza a ser construida.

Otros, como Michel Temer, califican su muerte, de forma cínica, como un “atentado a la democracia”. Pero no nos engañemos: 1) las balas que mataron a Marielle provienen de la promiscuidad existente entre la policía, las milicias de poderes paralelos y el Estado; 2) la experiencia histórica nos muestra que las intervenciones militares no solucionaron nunca en Río de Janeiro el problema de la seguridad pública; 3) Brasil hoy no se parece en nada a un régimen democrático.

Sin embargo, el asesinato de Marielle también destapó la solidaridad, el orgullo de la favela, la voz de las mujeres negras y de jóvenes

con ganas de cambio. En definitiva, llamó la atención a un Brasil que no se reconoce en las atrocidades de la *barbarie* ni en las maniobras del golpismo, pero tampoco en la reducción que implica la polarización. Ante ello, es fundamental abrirse siempre a lo nuevo, como la propia Marielle proponía en un artículo publicado a principios de este año en la edición brasileña de *Le Monde Diplomatique* (2018) “Marielle Franco, o novo sempre vem”.

Muchos han dicho en los últimos días que Marielle era una joven promesa. Se equivocan. Ya era realidad. En un momento de profunda crisis de la representación en Brasil y en el mundo, Marielle sí representaba a las mujeres, a las negras, a las lesbianas, a las defensoras de derechos humanos y a tantos otros que creen en diversas posibilidades de construcción de la política. Representaba a aquellos que habitualmente critican la representación política formal, pero que en y con ella encontraron no solo auto-identificación, empatía, reconocimiento y simbolismo, sino, principalmente, una ruptura de la distancia entre representante y representado.

Tras la muerte de Marielle se volvieron a escuchar en las calles de Río y en otros lugares de Brasil eslóganes que estaban muy vinculados a los momentos iniciales de las protestas de junio de 2013, como, por ejemplo, “No ha acabado. Tiene que acabar. Quiero el fin de la Policía Militar”.

Las voces más críticas de la sociedad brasileña y las fuerzas invisibilizadas, pero latentes, de 2013 volvieron a las calles. No sabemos si de forma duradera. No sabemos todavía con qué fuerza. Pero hay mucho en juego. Muchas vidas y todo un futuro. De ahí que sea fundamental una investigación imparcial, una amplia solidaridad de los movimientos populares de todo el mundo y un acompañamiento cuidadoso de la comunidad internacional que no se restrinja a estos primeros días posteriores al desenlace fatal de la vida de Marielle.

En una ciudad como Río de Janeiro, habitualmente definida como “ciudad partida”, donde suelen primar las rígidas fronteras (culturales, económicas, epistémicas, geográficas y sociales) que separan mundos, Marielle fue un puente. Un puente que vinculó las favelas periféricas (como la suya de origen) a la Zona Sur de la ciudad (donde se concentran los símbolos turísticos y los privilegios), derrumbando los muros de las vergüenzas, que no son solo simbólicos y metafóricos, sino también materiales, como el que separa el conjunto de favela de Maré de la carretera que lleva al aeropuerto internacional de Río de Janeiro. Un puente que buscó también asociar el movimiento negro al movimiento feminista y viceversa, tratando no solo de afianzar el feminismo negro, sino de aceptar y respetar las diferencias y la pluralidad de visiones de campos cercanos, pero distintos, de luchas.

Un puente que peleó para que las instituciones no estuviesen alejadas ni de las personas ni de las calles, retroalimentando acciones, ideas y propuestas para que, por su parte, los movimientos no viesan a las instituciones como espacios ajenos, sino como *locus* de disputa donde también hay que estar presente. Un puente que, finalmente, conectó el activismo y la investigación, ya que Marielle no solo era concejala y militante, sino también socióloga.

Pero no separaba totalmente esos dos espacios, como tampoco aislaba los mundos antes mencionados. Era una investigadora militante, que escribió su tesis de maestría acerca de cómo las políticas públicas de seguridad —como las Unidades de Policía Pacificadora (UPP) de Río de Janeiro— en vez de ofrecer una solución, acabaron reforzando el Estado penal integrado al proyecto neoliberal. Creía que la universidad sería más viva y democrática si se acercara a la militancia y que, a la vez, la militancia sería más potente si en vez de reproducir frases hechas y encerrarse en dogmas se tornara más reflexiva.

Así era Marielle. O mejor. Marielle no era. Marielle es. Marielle será: un puente, cuyas estructuras no se desestabilizarán con disparos. Que se multiplicará, en su memoria y en la de tantas otras luchadoras, más o menos anónimas, tejiendo afectos, caminos y luchas. Puente de esperanza contra la *barbarie* instalada en Brasil.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amnistía Internacional 2018 *Informe anual 2017/2018. Situación de los derechos humanos en el mundo* (Londres: Amnistía Internacional).
- Cerqueira, D.; De Lima, R. S.; Bueno, S.; Valencia, L. V.; Hanashiro, O.; Machado, P. E. G.; Dos Santos A. 2017 *Atlas de la violencia*. (Río de Janeiro: IPEA, Forum brasileño de Seguridad Pública). Disponible en <<http://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/2/2017>>.
- Franco, M. 2018 “O novo sempre vem” en *Le Monde Diplomatique Brasil* (Río de Janeiro) 15 de marzo de 2018. Disponible en <<https://diplomatique.org.br/marielle-franco-o-novo-sempre-vem/>>.



# “¡GUAEGRA, AFRODESCENDIENTES DICEN PRESENTE!”

Glenda Joanna Wetherborn\*

*La Guatemala negra, esa gran desconocida.<sup>1</sup>*

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo se titula “¡Guaegra, afrodescendientes dicen Presente!”. Contiene un estudio de caso, que presenta una recuperación narrada en línea de tiempo de 25 años, que abarca desde 1992 hasta 2017, sobre los aportes, visibilización, necesidades y prioridades de las mujeres y comunidades garífunas y afrodescendientes de Guatemala.

Se circunscribe a los tres ejes temáticos de la I Escuela Internacional de Posgrado Más allá del Decenio de los Pueblos Afrodescendientes, en tanto: 1) *Afroepistemologías*, pues parte de los conocimientos, experiencias, saberes y protagonismo de las afroguatemaltecas; 2) *Ennegrecer los feminismos*, pues plantea reflexiones, agendas, prioridades y estrategias de las mujeres negras en el país, de cara a procesos, articulaciones e interlocuciones con distintas instancias y sectores; y 3) *Políticas públicas, debates y propuestas*, porque identifica las iniciativas e incidencias que se están haciendo de cara a compromisos, legislación, proyectos y medidas que debe adoptar el Estado guatemalteco desde su institucionalidad y administración pública,

---

\* Red de mujeres afrolatinoamericanas, afrocaribeñas y de la Diáspora. Egresada de la I Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del Decenio”, joven afrodescendiente creole guatemalteca, feminista negra, académica, comunicadora y activista.

1 Palabras de la autora en este texto.

para satisfacer las necesidades de la población afroguatemalteca en su conjunto, como sector de la sociedad.

El contenido está distribuido en cinco apartados a lo largo de los cuales se busca reconocer y recoger los principales antecedentes y esfuerzos de incidencia social y política de las mujeres garífunas y afrodescendientes de Guatemala para su reconocimiento en el país: Mi lugar de enunciación; La Guatemala negra, esa gran desconocida; Aportes y desafíos de las mujeres afroguatemaltecas; Las agendas y estrategias del feminismo negro y de las afroguatemaltecas, y Seguimiento al Decenio Afrodescendiente y más allá de este en Guatemala.

### **MI LUGAR DE ENUNCIACIÓN**

Tomando como referencia el conocimiento y análisis situado desarrollado conceptual y epistemológicamente por Donna Haraway en “Cien-*cia, cyborgs* y mujeres: la reinención de la naturaleza” (1991); en este escrito integro algunas experiencias, comprensiones, alcances y expectativas de cara a los procesos e implicaciones de reconocimiento y participación activa de la población afrodescendiente y particularmente, de las mujeres afrodescendientes. En una reivindicación metodológica y política, redacto este apartado en primera persona y desde un enfoque afrocentrista, que si bien no excluye las miradas, interpretaciones de la realidad y aportes de otras identidades, prioriza las de las mujeres negras y afrodescendientes de Guatemala y Latinoamérica.

Soy una joven afrodescendiente creole guatemalteca, feminista negra, académica, comunicadora y activista. En mi país Guatemala, existimos afrodescendientes, garífunas, creole, fromestizas, afroguatemaltecas, tenemos el derecho a autoidentificarnos, a autonombrarnos con estas y otras denominaciones que ha emergido. Defendemos nuestras culturas e identidades con mucho orgullo. Sabemos que nuestra historia y nuestros aportes en los distintos ámbitos, han sido negados, invisibilizados y mal contados en la sociedad. Por ello, insistimos en la importancia de recordar y reconocer los aportes que hacemos al país, cultural, social, económica y políticamente.

Tenemos largo rato cuestionando y criticando las jerarquías sociales que se basan en el color de la piel, que significan roles impuestos por la sociedad hacia las personas de color de piel oscuro, personas negras, garífunas y afrodescendientes. Por eso buscamos incidir para que se implementen medidas para eliminar y sancionar el lenguaje discriminatorio y los elementos simbólicos que ridiculizan, humillan, estereotipan y agreden a las mujeres de las culturas garífuna y afroguatemaltecas, tanto en espacios públicos y privados como en los medios de comunicación en general.

Desde los roles que jugamos en las familias, en el hogar, en las comunidades, espacios organizativos y desde los distintos roles sociales

que jugamos, demostramos diariamente nuestra lucha contra los estereotipos y prejuicios. Contribuimos al entendimiento de que no provenimos de esclavas/os. Somos descendientes de personas que fueron esclavizadas. Nuestras/os ancestras/os se resistieron siempre al régimen esclavista y lucharon por su liberación.

Por ello en nuestras prácticas, ceremonias y actividades, recordamos, reconocemos, nombramos y honramos los aportes de cada una y cada uno de nuestras/os ancestras/os, aun cuando la mayoría jamás pasó por salones de aulas ni educación superior, sus enseñanzas de vida y experiencias motivan y dan fuerza a nuestro accionar. Hacemos énfasis en que la Afrodescendencia y la identidad no se limitan únicamente al color de la piel o rasgos físicos. Involucra elementos históricos, culturales y ancestrales que marcan nuestras cosmovisiones, espiritualidad, formas de concebir y habitar el mundo, así como nuestra comprensión de la vida y la muerte. Luchamos cotidianamente por la Preservación de la cultura y los valores ancestrales.

Las mujeres garífunas y afroguatemaltecas no queremos ser reducidas a lo exótico o folklórico. Somos personas completas, con talentos y capacidades que aportamos diariamente al desarrollo del país. Nuestros bailes, ritmos, costumbres y tradiciones son más que folklore, son piezas de historia que dan cuenta de nuestra resiliencia, sobrevivencia y defensa de la libertad de nuestros cuerpos y territorios. Además, contribuimos al desarrollo de la economía, del turismo, del deporte, de las artes y de las ciencias. Estamos presentes en el trabajo formal y en el informal, aún con los desafíos y obstáculos para nuestra participación política y protagonismo, continuamos conquistando estaños en puestos y cargos de toma de decisiones y creando el cambio que queremos ver en la sociedad desde espacios organizativos y comunitarios.

## **LA GUATEMALA NEGRA, ESA GRAN DESCONOCIDA**

La población negra de Guatemala está integrada por Garínagu (plural de garífuna) y otras culturas afroguatemaltecas, por lo que se intenta visibilizar a todas las identidades.

La población creole, cultura afrodescendiente de habla inglesa (también llamados *criol* o *black caribbeans*), proviene de las etnias africanas: Efik, Ibo, Fons, Ashanti, Yoruba y Congo, de las regiones costeras de África occidental, en lo que ahora se conoce como los Estados modernos de Costa de Marfil, Ghana, Nigeria, Camerún y Congo. Como lo explica la escritora Gloria Rowe en “Giou, los otros negros”,<sup>2</sup>

---

2 Esta es la historia de los afrojamaiquinos y sus descendientes en Guatemala y los Estados Unidos. A principios de 1900, un grupo de afrojamaiquinos llegó a Guatemala para trabajar en la frutera, la United Fruit Company. A su llegada encontraron a

también ocurrieron desplazamientos desde Jamaica, Trinidad y Tobago y otros países del Caribe durante el siglo XIV, principalmente para trabajar en actividades económicas relacionadas con el funcionamiento del ferrocarril, la producción y exportación de frutas y los trabajos en fincas e ingenios a lo largo y ancho del país (Rowe, 2014).

En tanto que la población Garífuna en particular, con un idioma propio del mismo nombre, tiene presencia en Centroamérica desde 1797 y en Guatemala desde 1802. Es un grupo étnico zambo descendiente de africanos y aborígenes caribes (también llamados caribes rojos) y arahuacos, originario de varias regiones de Centroamérica y el Caribe. También se les conoce como garinagu, plural de garífuna (Arrivillaga, 2016: 37-38).

La mayoría de la población negra de Guatemala está establecida en la zona Atlántica, en el Departamento de Izabal. La población Garífuna ha estado asentada históricamente en el municipio de Livingston. No obstante, la población afroguatemalteca (garífunas, creole y otras/os), también se han extendido a lo largo y ancho del país, por lo que tienen presencia en los departamentos de Baja Verapaz, Chimaltenango, Chiquimula, Escuintla, Guatemala, Huehuetenango, Petén, Sacatepéquez y Zacapa, entre otros. Como parte de los esfuerzos por contribuir a la reconstrucción y recuperación de la historia negra de Guatemala, Beneditha Cantanhêde<sup>3</sup> se aportan las siguientes definiciones y un mapa (Anexo 1).

Población Afrodescendiente	Población Afromestiza	Población Creole
Incluye: Garífuna/Afromestizo/Creole	Denominaciones: mulato, zambo y pardos.	Comprende: Poblaciones Caribeñas
Se toma el término para incidir de manera inclusiva y englobar a todas las personas de ascendencia africana, cuyas/os ancestros/os enfrentaron, resistieron, sobrevivieron y se liberaron del tráfico trasatlántico de personas y la esclavización como el peor crimen y genocidio que ha vivido la humanidad, por más de tres Siglos.	Refiere a aquellas personas descendientes de africanos esclavizados que durante el período colonial y posterior a él por el proceso de mestizaje con españoles/ingleses/portugueses, conformó un abanico de mezclas.	La designación “creole” originalmente es la interacción humana a través del lenguaje —competencia comunicativa innata del ser humano— incorporando variaciones culturales de las diversas islas caribeñas con las lenguas colonizadora: el francés, inglés, portugués, o el holandés.

otros negros, los “caribes” (conocidos hoy como garífunas); estos, a su vez, llamaron “*guiou*” (los otros negros) a los recién llegados.

3 Antropóloga, investigadora y profesional de la enseñanza superior afrobrasileña, radicada en Guatemala.

En la sociedad guatemalteca, la población Afro es todavía invisibilizada en la estructura del Estado. Hay un sub-registro en las estadísticas nacionales y una folklorización desde las otras culturas. Muchas de las preocupaciones y temas de interés, en los cuales se busca incidir como ciudadanas/os afroguatemaltecas/os y como parte de la sociedad civil organizada de Guatemala, se relacionan con la falta de reconocimiento oficial y de datos oficiales confiables sobre la población afrodescendiente en nuestra diversidad (garífuna, creole, fromestiza, etcétera).

El Estado de Guatemala todavía no ha ratificado las Convenciones Internacionales contra El Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las formas conexas de Intolerancia. También tiene pendiente un Plan Nacional de implementación del Decenio Internacional Afrodescendiente, con acciones concretas y presupuesto específico.

Si además vemos esta realidad con lentes de género, es evidente que existe una sub representación e invisibilización y particularmente de las mujeres afrodescendientes en los puestos y cargos de toma de decisión y en las agendas y presupuestos de las instituciones públicas.

Es recurrente la invisibilización y ausencia de información desagregada sobre la situación particular de los derechos humanos de las mujeres garífunas y afroguatemaltecas en el país, principalmente de cara a que en este año 2017, el Estado de Guatemala debió rendir su informe ante la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) y desde las organizaciones de mujeres, se presentó un Informe sombra relevando datos sobre su situación en el país.

Las organizaciones garífunas han propuesto la creación del Instituto de la Cultura Garífuna para el Desarrollo Integral, como institución propia que atienda la identidad, derechos y desarrollo integral del Pueblo Garífuna de Guatemala. Para esos efectos, en el año 2011 se presentó la iniciativa de Ley N° 4.345 de creación del Instituto Garífuna para el Desarrollo, el cual cuenta con dos dictámenes favorables: el de la Comisión de Educación y de la Comisión de Cultura, del Congreso de la República. Sin embargo, desde entonces permanece engavetada y no se han observado avances significativos para su aprobación.

Las Organizaciones Garífunas que se coordinan a través del Parlamento de Organizaciones Garífunas, participan del sistema de diálogo establecido con las autoridades y ha presentado una serie de peticiones:

- En el actual proceso que se lleva para el nombramiento del Consejo Directivo del Fondo de Desarrollo Indígena de Guatemala

(FODIGUA), tomar en cuenta la representación del Pueblo Garífuna, por lo menos en dos espacios.

- Implementación del Centro Cultural Garífuna, recientemente restaurado por el Fondo Nacional para la Paz (FONAPAZ). Para el efecto se presentó un proyecto ante el Instituto Guatemalteco de Turismo (INGUAT), para promover e impulsar el turismo.
- Revisión y replanteamiento del Proyecto Fomento y Salvaguarda de la Cultura Garífuna del Ministerio de Cultura y Deportes.
- Mejorar la atención y acceso a medicamentos para las personas que padecen del VIH.

### **APORTES Y DESAFÍOS DE LAS MUJERES AFROGUATEMALTECAS**

Parto de la premisa de que la Paz no se reduce a la ausencia de guerra, al cese al fuego o a la firma de un documento. “Para que haya Paz tiene que haber seguridad ciudadana, justicia social, igualdad y equidad en el goce de derechos y acceso a desarrollo integral” (citada por Trujillo & Camerlengo, 2017: 123). Implica además de desmovilizar a los actores armados, introducir reformas profundas que atiendan y resuelvan la exclusión, la discriminación, la desigualdad, la injusticia y la violencia, causas estructurales de guerras y conflictos.

Por eso se analiza el racismo y sus efectos en las políticas demográficas, en el carácter diferenciado de la violencia y en su estrecha relación con el sexismo. De ahí que el feminismo negro, teoriza intelectual y políticamente, las interpretaciones de la realidad y relaciones de poder, desde la experiencia y epistemología de las mujeres negras, afrodescendientes, garífunas, palenqueras, creole, cimarronas y todas las autodenominaciones existentes.<sup>4</sup>

Las mujeres garífunas y afrodescendientes sin duda han generado impacto en la perspectiva que se ha tenido sobre la cultura, con una visión única hacia lo artístico, gastronómico y la conservación cultural de toda una comunidad. Desde hace varios años organizaciones como Asociación de Mujeres Garífunas de Guatemala (ASOMUGAGUA), Asociación de Mujeres Afroguatemaltecas Afroamérica XXI, Afrodescendientes y Sus Amigos (AFROSA), Centro de Investigaciones AFRO-CARIBE, Agrupación de Mujeres garífunas y Afrodescendientes de Guatemala, ISERI IBAGARI, LUBA AWANSERUNI y ONEGUA, han

---

4 La negritud se redefine y reivindica como identidad y acción política y la feminidad negra como apuesta feminista para reconfigurar el paradigma de desarrollo humano. El término “raza” se utiliza en tanto construcción social, y no como existencia de razas distintas dentro de la especie humana, (Wetherborn, 2014).

realizado acciones para visibilizar también los aportes, demandas y propuestas propias de las mujeres garífunas y afrodescendientes.

En la realidad guatemalteca, transcurridas dos décadas desde que se firmaron los Acuerdos de Paz en diciembre de 1996, la lectura en retrospectiva, si bien da cuenta de avances, también refleja ausencias, exclusiones y pendientes en la agenda e implementación de la Paz. *Desde los dos paradigmas de feminismo, es posible contribuir la Paz, desde lo institucional, desde la incidencia, desde la participación en todos los organismos, en todas las mesas de concertación, pero también desde la autonomía de las mujeres* (López, 2010).

Las mujeres afroguatemaltecas (garífunas y creole), participaron en la creación de los Acuerdos desde 1992, cuando se creó el movimiento de resistencia indígena, negra y popular. Luego en 1996 en la discusión del Acuerdo de Identidad y derechos de los pueblos indígenas, se incluyó al pueblo garífuna en el reconocimiento de la multiculturalidad a través de la promulgación del Decreto Legislativo No. 83-96, Ley del Día del garífuna que se conmemora cada 26 de noviembre. También participaron en el proceso de creación de la Defensoría de la Mujer Indígena (DEMI), donde con el paso de los años han llegado a tener representación.

Por un lado, ha sido importante la creación de esta y otras instituciones como el Foro Nacional de la Mujer, la Secretaría Presidencial para la Mujer (SEPREM), la Secretaría de la Paz (SEPAZ), la Comisión Presidencial contra la Discriminación y el Racismo (CODISRA), la Coordinadora Nacional para la Prevención de la Violencia Intrafamiliar (CONAPREVI), las Unidades de la Mujer en los ministerios, secretarías, municipales, gobernaciones y Consejos de Desarrollo. Sin embargo, no han sido dotadas de recursos suficientes para transversalizar los Acuerdos en términos de paridad e igualdad étnica y la representación plena y liderazgo de las afroguatemaltecas en estas instancias sigue siendo un compromiso por cumplir.

Por otro lado, los Acuerdos y documentos oficiales sustantivos a partir de esa fecha, nombran al pueblo garífuna, no así a otras poblaciones negras de Guatemala como la creole, por ejemplo. Las necesidades e intereses de las afroguatemaltecas no han sido visibilizadas en su diversidad y están subrepresentadas en las instituciones. Unido al sub-registro en los censos, estadísticas y cifras oficiales, persiste la tendencia a minorizar poblaciones, lo que deriva en la falta de acceso a cuotas de participación y representación y limita todavía más, las posibilidades de participación ciudadana.

El informe CEPAL/CELADE, indica que la jefatura de hogar a nivel general en Guatemala alcanza hasta un 20,1% y muchos hogares son más proclives a registrar significativas tasas de pobreza, mientras

que los hogares monoparentales de jefatura masculina u otros núcleos de los hogares registran tasas de pobreza muy inferiores, en promedio de un 12,9%. Esta desigualdad está íntimamente vinculada a la condición de discriminación en que viven las mujeres en relación al acceso a los recursos económicos.

En la cultura garífuna y afrodescendiente las mujeres son parte fundamental del desarrollo. En la población garífuna, los hogares con jefatura femenina representan el 53,78%. A pesar de que hay mujeres que aportan al hogar de manera complementaria al ingreso del compañero, otras por desempleo de su pareja, la mayoría de ellas son madres solteras o sus conyugues están en el exterior. Los hogares dirigidos por hombres se sitúan en 46,22%.

Por ello las organizaciones de mujeres han venido estableciendo desde los mecanismos construidos en sus bases acciones para el desarrollo de la comunidad. A pesar de una tradición de estructura matrilineal, las condiciones en las que viven dan cuenta de una realidad marcada por el racismo institucionalizado: la desatención y olvido sistemático del Estado, la falta de atención en salud, educación y acceso a la justicia que limitan y amenazan sus vidas y su desarrollo integral.

Actualmente, según ASÍES, en el sector laboral más de 2 millones de mujeres activas (garífunas y no). Únicamente el 29% pertenece al sector formal y el demás a la economía informal —se incluyen las empleadas de casa particular—, mayormente indígenas. Entre las mujeres garífuna, la ocupación principal es como peinadoras, vendedoras de comida, aceite de coco, bocadillos, artesanía o de productos de estética y belleza (ASÍES, 2013).

Las afroguatemaltecas manifiestan su demanda de abordar el tema de pueblos afrodescendientes con equidad de género y no desde el punto de vista folclórico, para lograr la reivindicación de sus derechos humanos, impulsando proyectos de mediano y largo plazo y de acuerdo a la propia cosmovisión, que debe contemplar el sentido de mejorar la calidad de vida a todas las mujeres afroguatemaltecas, en igualdad de derechos y con participación en toda la estructura administrativa del Estado.

A la iniciativa privada, medios de comunicación radial y escrita, y al pueblo guatemalteco en general, constantemente se hace la solicitud de no referirse a la población garífuna y afrodescendiente de Guatemala como personas extranjeras, que se reconozca y respete la presencia histórica en el territorio y se les nombre y represente textual y visualmente con respeto y dignidad, no con estereotipos y prejuicios.

En seguimiento a eso, se ha emprendido un proceso para la construcción de una Agenda Propia de Mujeres Garífunas y Afrodescendientes, tomando como punto de referencia la Política Nacional de

Promoción y Desarrollo Integral de las Mujeres y el Plan de Equidad de Oportunidades 2008-2023, de quien es rectora la Secretaria Presidencial de la Mujer SEPREM y la revisión de la Agenda Articulada de Mujeres Mayas, Garífunas y Xinkas; proceso acompañado por la SEPREM.

De cara a ello, en el 2011 se trabajó la Agenda Política de Mujeres Garífunas y Afrodescendientes. La cual surgió de diversos espacios de reflexión e intercambio entre ellas, de identificar y analizar los actos de discriminación y racismo de los que son víctimas, su poca o nula participación en espacios de toma de decisión y otros casos de aspectos relevantes que impiden su visibilidad y ejercicio pleno de ciudadanía.

Cabe resaltar que los esfuerzos de las organizaciones de mujeres Garífunas, permitieron otro hecho significativo en el 2010, cuando el Ministerio de Cultura y Deportes hizo entrega a las organizaciones de Mujeres Garífunas el Acuerdo Ministerial 741-2010, en el cual declara en el Marco del Día Internacional de la Mujer Afrocaribeña, Afrolatina y Afrodescendiente, el 25 de julio de cada año como “Día Nacional de la Mujer Garífuna”.

El Acuerdo ha sido revisado y socializado con las organizaciones de mujeres Garífunas y Afroguatemaltecas, quienes han constatado que no toma en cuenta sus intereses y necesidades específicas y que, por tanto, no garantiza la inclusión con equidad e igualdad para una participación activa en los diferentes ámbitos de la vida nacional.

Por esa razón, en el Municipio de Livingston, en el Marco del 25 de julio Día Internacional de la Mujer Afrocaribeña, Afrocaribeña, Afrolatina y Afrodescendiente, el 24 de julio de 2013 se realizó una reunión multidisciplinaria para trabajar en la revisión del contenido del Acuerdo Ministerial 741-2010. Tal reunión contó también con la participación de organizaciones garífunas y afroguatemaltecas, el titular de la Gobernación Departamental de Izabal, el Alcalde Municipal, Supervisión Educativa del área y el Juez de Paz del Municipio de Livingston.

En ese acto histórico y fundamental para las mujeres Garífunas y Afroguatemaltecas, en consenso se llegó a los siguientes acuerdos:

1. Gestionar que se eleve el Acuerdo Ministerial 741-2010 a Decreto Legislativo, para garantizar la participación en todos los ámbitos a las Mujeres Garífunas y Afrodescendientes. Esto para no continuar con la celebración de un día para las mujeres sin ningún beneficio.
2. Cambiar el nombre de *Día Nacional de la Mujer Garífuna* a *Día Nacional de la Mujer Garífuna y Afroguatemalteca*, esto para

garantizar la participación de las mujeres negras que no son Garífunas.

3. Se conformó una Mesa Técnica que estará integrada por representantes de organizaciones de mujeres Garífunas y Afroguatemaltecas y el acompañamiento de instituciones gubernamentales como DEMI, la Comisión Contra la Discriminación y el Racismo (CODISRA), SEPREM, las Oficinas Municipales de la Mujer (OMMs) de Puerto Barrios y Livingston, y representante de las Organizaciones de Mujeres ante el Consejo Departamental de Desarrollo (CODEDE), para la preparación de la propuesta de Decreto Legislativo.

En seguimiento a esos acuerdos se inició en 2013 y se retomó en 2017, comunicación con las diputadas departamentales ante el Congreso para que, en su calidad de legisladoras y presidentas de la Comisión de la Mujer, brinden acompañamiento técnico y jurídico para el enriquecimiento y revisión de una propuesta de iniciativa de Ley para la dignificación y de acciones afirmativas a favor de las mujeres garífunas y afrodescendientes de Guatemala en el marco de la conmemoración del 25 de julio.

### **LAS AGENDAS Y ESTRATEGIAS DEL FEMINISMO NEGRO Y DE LAS AFROGUATEMALTECAS**

No se puede hablar de una agenda del feminismo negro, sin antes identificar las necesidades y prioridades de las mujeres negras y afrodescendientes. En ese sentido, encabezan la lista el reconocimiento de las raíces afro y los aportes específicos de las mujeres negras y afrodescendientes en el país.

También se discute sobre el desarrollo económico, las actividades tradicionales como el turismo, la producción y pesca artesanal, la soberanía alimentaria, acceso y certeza jurídica de la tierra, Educación y Salud intercultural, derechos sexuales y reproductivos, oportunidades de trabajo.

Además, ocupan interés especial la participación política y sus modalidades, el acceso y roles en espacios de toma de decisión, la creación de instancias públicas específicas para los pueblos negros y afrodescendientes, las cuotas de género y étnicas en los partidos políticos, la revisión y replanteamiento de proyectos de salvaguarda de la cultura y el idioma propio.

Esto sin dejar a un lado la lucha contra la discriminación (sexual, racial y de clase), la incidencia social y política de las organizaciones y consejos comunitarios afrodescendientes, la interlocución con los Estados. Todo esto para combatir el racismo y el machismo en todos

los ámbitos y mejorar las condiciones de vida de las mujeres negras y afrodescendientes.

Las agendas planteadas desde el feminismo negro son relativamente nuevas. Ha sido un proceso de aprendizaje, de reeducarse y reeducar, deconstruir y deconstruirse a sí mismas. Vale mencionar que estas agendas se han ido concretando en principio desde espacios teórico-académicos y literarios, pero cada vez están interconectando más con las organizaciones y los liderazgos de base comunitaria. Están en construcción y actualización permanente, pues se van nutriendo de nuevas pensadoras y de otras afrodescendientes que, sin asumirse feministas, accionan y articulan desde colectivos de mujeres, superando brechas generacionales y territoriales.

También existe una Agenda Articulada de Mujeres Garífunas y Afroguatemaltecas y una Plataforma Política de lideresas Afrodescendientes de las Américas de cara al Decenio, que ha sido asumida y cuyo cumplimiento se está monitoreando en Guatemala y otros 10 países. En ese sentido, entre las estrategias para impulsar las agendas desde los espacios y movimientos sociales de mujeres afrodescendientes en Guatemala y las apuestas políticas desde el feminismo negro coincidentes en la región latinoamericana y caribeña, acá se agrupan por ejes:

## **POLÍTICAS Y ECONÓMICAS**

- Promover la participación y el acceso a los espacios de poder y toma de decisión para mujeres afrodescendientes y negras.
- Operativizar política de Estado para prevenir, sancionar y erradicar todas las formas de violencia contra las afroguatemaltecas.
- Erradicar del racismo en sus dimensiones; estructural, jurídica, institucional e interpersonal.
- Impulsar el desarrollo económico de las mujeres afro para garantizar participación en política partidaria y en los espacios de discusión.
- Garantizar la representación y participación en la toma de decisión de las mujeres afrodescendientes para la incidencia social y política en la gestión del desarrollo nacional y local.
- Adoptar las medidas necesarias que garanticen la plena participación sociopolítica y representación de las mujeres negras y afro en la toma de decisiones y su representación en todas las estructuras de poder en el ámbito local nacional e internacional.

- Continuar defendiendo la negritud y la afrodescendencia como identidades políticas de las mujeres, en todas las dimensiones de su desenvolvimiento (personal, cultural, social, simbólica, económica y política).
- Continuar exigiendo la aplicación de los ordenamientos jurídicos internacionales y nacionales, para la garantía de derechos humanos de las mujeres negras y afrodescendientes.
- Solicitar a la cooperación internacional la creación de mecanismos para atender en forma específica a las mujeres Afrodescendientes y coordinar acciones que favorezcan el bienestar de las mismas, promoviendo su participación y representatividad a nivel nacional e internacional.
- Denunciar y condenar públicamente los asesinatos brutales de mujeres negras y afrodescendientes y exigir el seguimiento de los operadores de justicia para la captura y proceso de los responsables.
- Incidir en la incorporación de más afrodescendientes en instituciones públicas.
- Dinamizar y diversificar las actividades económicas locales.
- Promover el intercambio, socialización y divulgación de las iniciativas y prácticas en favor del desarrollo económico, político, social, cultural y simbólico de las mujeres afrodescendientes.
- Exigir la promulgación de políticas públicas y nuevas leyes que promuevan y garanticen la aceptación y respeto de la identidad afrodescendiente.
- Problematizar las conquistas de derechos de la población negra y las políticas antirracistas vigentes, analizando sus fragilidades de aplicación cotidiana.
- Problematizar la reconstrucción necesaria de las institucionalidades y los requisitos que estas establecen para garantizar los servicios públicos (Salud, Educación, Saneamiento, Seguridad pública, políticas ambientales, etcétera).
- Ennegrecer las luchas sociales y los espacios de toma de decisión, como condición para una acción política más aproximada a la transformación social.

#### **ORGANIZATIVAS:**

Una delegación de mujeres garífunas y afroguatemaltecas participó en la histórica *Primera Cumbre latinoamericana de lideresas*

*afrodescendientes de Las Américas y El Caribe*, realizada en junio 2015 en Managua, Nicaragua, durante la cual se aprobó la *Plataforma Política de cara al Decenio Internacional de los y las Afrodescendientes*, que contiene 17 Ejes temáticos y 71 demandas vinculadas con las agendas globales para el desarrollo y de conformidad con la Declaración y el Programa de Acción de Durban y la Convención Internacional sobre la Eliminación del Racismo y todas las Formas de Discriminación.

Desde septiembre de 2015, las integrantes guatemaltecas de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, han venido socializando la Plataforma Política y los ejes y demandas priorizadas para el país (V. *Educación para todas y de calidad*; VI. *Necesitamos de atención en salud integral, sexual y reproductiva*; y VII. *No más violencia hacia las mujeres afrodescendientes*, y VIII. *Visibilización en Censos y Estadísticas Nacionales*), cuyo cumplimiento y avances se están monitoreando y reportando trimestralmente a través de un Observatorio regional en línea, que funciona desde el año 2016.

- Durante el mes de julio de 2017, se realizó el primer Congreso Nacional de Mujeres Afroguatemaltecas, desde el cual se plantearon necesidades básicas y estratégicas, en función de prioridades como Educación, Salud y No más Violencia hacia nosotras. Como resultado emanó una Declaración que se ha entregado ante distintas autoridades e instituciones nacionales para que tomen cartas en el asunto.
- Las organizaciones de mujeres y lideresas garífunas y afrodescendientes, mayas, xincas y mestizas de los diferentes departamentos, están dando seguimiento a través de la difusión de información sobre el proceso de reformas a la Ley Electoral y de Partidos Políticos, mediante procesos de diálogo político para el fortalecimiento de la democracia para la promoción de los derechos políticos de las mujeres en Guatemala y para articular una red de mujeres pro reformas que incluya la paridad, la alternabilidad e inclusión de Pueblos Indígenas.
- Reconocer y recoger los antecedentes y esfuerzos de incidencia social y política de las mujeres garífunas y afrodescendientes de Guatemala para su reconocimiento en el país.
- Identificar y plasmar los elementos claves en favor de la visibilización de las mujeres Garífunas y Afrodescendientes y de sus aportes en el campo económico, político, social y cultural; así como de sus demandas y propuestas.

- Trabajar mecanismos, ampliando y fortaleciendo las redes internacionales de mujeres afro en Latinoamérica y El Caribe. Esto para que haya más pertinencia y que las agendas globales recojan las necesidades, intereses y expectativas locales.
- Aprovechar las plataformas y espacios a nivel internacional para visualizar las necesidades en sus lugares de origen y de esta manera unir esfuerzos y solicitar apoyo para trabajar fuertemente a nivel regional proyectos de desarrollo para las mujeres afro de la región.
- Promover la movilización social para exigir el cumplimiento de igualdad ante las leyes vigentes y en las Constituciones Políticas de los países.
- Apoyar y buscar el fortalecimiento de iniciativas desde las organizaciones de mujeres para seguir creando espacios de inserción social y procesos autosostenibles.

#### **DE FORMACIÓN Y CAPACITACIÓN:**

En 2015, en la ciudad de Guatemala, se creó una Mesa Interinstitucional de Seguimiento del Espacio Público, conformada por el Programa Centro Histórico de la Comuna Municipal; el Arzobispado, un Comisionado Presidencial, el Ministerio de Cultura y un abogado de Puerto Barrios en representación de las artesanas. Esta mesa buscaba solventar los problemas y apoyar las trenzadoras garífuna y vendedoras de comidas típicas, con el objetivo de establecer proyecto de emprendimiento en el arte del trenzado y la gastronomía garífuna en la ciudad de Guatemala. Se desconoce el resultado de esta gestión, porque se han estancado las reuniones de seguimiento desde 2016.

- Fortalecer la institucionalidad de las mujeres afro por medio de la implementación de procesos de liderazgo y formación política de las mujeres, para potenciar nuevas capacidades y espacios de discusión.
- Continuar abordando el feminismo post-colonial, para de esa forma ir transformando la agenda pública y las premisas de los feminismos.
- Promover acciones de capacitación y empoderamiento para mujeres lideresas comunitarias.
- Promover acciones para la recuperación y difusión de la memoria histórica negra, afrodescendiente y garífuna.

- Gestionar financiamiento y recursos para el fortalecimiento institucional de las organizaciones, asociaciones y redes de mujeres afrodescendientes.
- Promover y difundir la producción teórica, filosófica y académica.
- Continuar cuestionando las estructuras machistas, clasistas y racistas existentes, generar más conciencia en la población afro, promover transformaciones que van desde cambios en los sistemas de pensamiento, modos de producción, la concepción del vivir bien y el desarrollo integral por encima de la estabilidad material.

### **SEGUIMIENTO AL DECENIO AFRODESCENDIENTE Y MÁS ALLÁ EN GUATEMALA**

Las acciones conjuntas entre personas y organizaciones afrodescendientes y garífunas en Guatemala, en articulación con otros actores, está marcando una constante para la demanda y reivindicación de sus derechos y para el fortalecimiento de la incidencia para el reconocimiento pleno de su ciudadanía.

Cabe destacar que en el 2014 la Universidad estatal, a través del Acuerdo de Rectoría No. 1565-2014 aprobó la creación de la Cátedra: Mujeres Garífunas y Afrodescendientes del Instituto Universitario de la Mujer de la Universidad de San Carlos de Guatemala (IUMUSAC). La cual se constituyó como una Cátedra libre y a futuro curricular, que busca promover la inclusión del enfoque de género, feminista, la identidad y los derechos colectivos y específicos de las mujeres garífunas y afrodescendientes de Guatemala, en la currícula de estudios, en las políticas, planes, programas y proyectos educativos.

Busca el reconocer y promover los saberes y conocimiento de la cultura ancestral y contemporánea de las personas de ascendencia africana en Guatemala. Fundamento clave en la construcción de las bases epistémicas de una educación superior pública desde los enfoques de diversidad cultural, género, adscripción étnica y territorialidad; indispensables para fortalecer el potencial científico universitario en la investigación, el estudio de la realidad nacional.

La integran una/o representante titular y una/o suplente de las direcciones generales de Investigación, Docencia y Extensión universitaria, el CSUCA, dependencias y unidades académicas. Además, participa la Agrupación de Mujeres Garífunas y Afrodescendientes, para consultas y opiniones sobre los intereses, aspiraciones y necesidades de las mujeres, desde su diversidad y especificidad, para que la Universidad las incorpore en la comunidad universitaria y la sociedad del conocimiento.

En el marco de la proclamación de la Década Internacional de los Afrodescendientes, en Guatemala se realizaron dos actividades de lanzamiento: Una jornada del 13 al 17 de julio de 2015 a iniciativa de la sociedad civil (convocada por la Universidad de San Carlos de Guatemala, a través de la Cátedra Mujeres Garífunas y Afrodescendientes del IUMUSAC, CODISRA, el Ministerio de Cultura y Deportes y AFROSA.

Un hecho significativo que inyectó de entusiasmo y optimismo tanto a afrodescendientes, como a quienes se identifican con la necesidad de coadyuvar a la promoción de condiciones de igualdad de todos los derechos humanos, económicos, sociales, culturales, civiles y políticos, incluido el derecho al desarrollo.

Mientras que el lanzamiento oficial ocurrió el 4 de noviembre a cargo del gobierno de Guatemala y el Fondo de Desarrollo Indígena Guatemalteco (FODIGUA). Durante la actividad el Vicepresidente en funciones abogó por la inclusión social de las comunidades afrodescendientes y garífunas y afirmó que en los próximos 10 años se deberá corregir y superar el legado histórico de discriminación y esclavitud que la sociedad heredó.

La coyuntura política en Guatemala y el escenario en torno al proceso electoral 2015 y relevo de autoridades, supuso retos importantes para la concreción y fortalecimiento de acción para la incidencia a favor de las y los afrodescendientes. Se planteó la necesidad e importancia de dar seguimiento a los compromisos públicos y expresiones de voluntad política de algunas autoridades electas 2016-2019, para impulsar el decenio internacional de los y las afrodescendientes en el país.

En esa línea, en septiembre de 2016 se presentó la *Iniciativa de Ley* número 5133, que dispone aprobar la Ley de Reconocimiento del Pueblo Afrodescendiente Creole en Guatemala, dando cuenta de la diversidad afrodescendiente del país y abriendo la brecha para que también se reconozca e incluya a la población afromestiza. Esta iniciativa cuenta con dictamen favorable de la Comisión de Pueblos Indígenas del Congreso de la República, pero no ha seguido su curso pues no ha estado dentro de las prioridades de la agenda legislativa.

En el artículo 1 de la propuesta de ley se detalla: “El Estado de Guatemala reconoce la existencia del pueblo afrodescendiente Creole, los derechos de sus comunidades e integrantes a conservar, desarrollar y fortalecer sus normas de convivencia, costumbres, tradiciones sociales, religión, conocimiento, técnicas, instituciones, expresiones artísticas y valores que los distinguen su identidad” (Congreso de la República de Guatemala, 2016).

Según el Censo Nacional de 2002, la población garífuna del país 5.040 habitantes, de 11. 237.196 personas censadas. Es decir, el

equivalente al 0,04% del total de población (INE, 2003: 31). Aunque no existen datos oficiales recientes sobre cuántas personas afrodescendientes hay realmente en el país, funcionarios de instituciones como CODISRA, en 2015 hablaban de unas 60.000 personas garífunas y afroguatemaltecas,<sup>5</sup> de las cuales alrededor de 10.000 serían afrodescendientes creole, afroestizas/os y de otras auto denominaciones afro que no tienen participación política, pues no están reconocidas por las leyes en el país, pese a que las Naciones Unidas exhortan a reconocer a todos los pueblos sin distinción.

En ese sentido, de cara al Censo Nacional de Población y Vivienda a realizarse en 2018 en Guatemala, las organizaciones garífunas y afrodescendientes, de mujeres y mixtas, han iniciado diálogos y reuniones con entidades como el Instituto Nacional de Estadística (INE), ONU Mujeres y el Fondo de Poblaciones, para garantizar que en los instrumentos, metodologías y capacitaciones del personal que realizará el censo casa por casa, se especifique la variable de autoidentificación étnica y que se incluyan las opciones de respuesta necesarias dentro de la categoría afrodescendiente.

Esto en virtud de que hace falta contar con datos estadísticos oficiales sobre la cantidad de mujeres y hombres afroguatemaltecas/os y su situación, para orientar las políticas públicas, la inversión social, así como los planes y proyectos de desarrollo, de acuerdo con la realidad y necesidades insatisfechas de esta población.

De acuerdo con Cantanhêde, tomando en cuenta que la escolarización en Guatemala ha marginado la herencia africana e información del patrimonio material e inmaterial de las poblaciones de Afrodescendientes en Guatemala, la falta de conocimiento/sensibilización de su herencia histórica, el sentimiento e imaginario racista que a nivel general nutre estereotipos derivados de la ignorancia sobre la realidad ontológica y los aportes e influencias de las personas de ascendencia africana en el país, supone vivir en una sociedad con prejuicios raciales que limitan u obstaculizan el reconocimiento de la identidad.

Si metodológicamente no se incrementa procesos de sensibilización o inducción junto con campañas educativas y de información, la tendencia, es que la población que podrá identificarse como tal, no lo haga y aumente el sub-registro, con resultados similares a los del censo del 2002, cuando en el imaginario sobre afrodescendientes no se contó más que a la población garífuna.

---

5 Palabras de Rudy Camposeco, Comisionado Presidencial de CODISRA, durante su discurso en el marco del Lanzamiento del Decenio Afrodescendiente en Guatemala, en julio 2015. En <<https://dca.gob.gt/noticias-guatemala-diario-centro-america/buscan-promover-derechos-de-afrodescendientes-en-guatemala/>>.

Por ello, particularmente las mujeres afrodescendientes y garífunas están incidiendo ante las instancias correspondientes en este 2017, para que de cara al Censo Nacional 2018, la boleta o instrumento incluya la pregunta de autoidentificación con suficientes variables para la Afrodescendencia, que la población local sea involucrada y que particularmente se garantice la participación de la población afroguatemalteca como parte del personal que elaborará los insumos e instrumentos y que censará casa por casa, considerando la multiplicidad de factores enfocados en la autodeterminación y con el propósito de que la recolección de datos sea real y pertinente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arrivillaga, A. 2016 “Marcos Sánchez y la ocupación garífunas de Labuga (Livingston, Guatemala)” en *Boletín de Antropología* (Medellín: Universidad de Antioquia) N° 31(51), pp. 34-53. En <<http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n51a02>>.
- ASÍES 2013 *Perspectivas y realidades de las mujeres que trabajan en la economía informal. La economía informal y la transición a la economía formal: el desafío del trabajo decente* (Guatemala).
- Congreso de la República de Guatemala 2016 *Iniciativa N° 5.133, Ley de Reconocimiento del Pueblo Afrodescendiente Creole en Guatemala* (Guatemala). En <<http://old.congreso.gob.gt/archivos/iniciativas/registro5133.pdf>>.
- CEPAL/CELADE 2014 “Informe Nacional Guatemala Sobre la Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing” (ONU-CEPAL, División de Asuntos de Género. XXIII Período de Secciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas).
- Cantanhêde, B. 2017 *Mujeres afrodescendientes, Panorama resumido de la herencia africana en Guatemala* (Guatemala).
- Colectivo Mujeres Pacíficas 2010 “Feministas y Paz en Colombia. Diez mujeres feministas piensan la Paz en Colombia hoy”, Entrevistas (Escuela Política de Mujeres Pacíficas).
- Haraway, D. 1991 “Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza” en <[http://www.fdrule.cdmx.gob.mx/assets/rhway/tdh/Donna\\_Haraway\\_Ciencia\\_ci%CC%81borgs\\_y\\_mujeres.pdf](http://www.fdrule.cdmx.gob.mx/assets/rhway/tdh/Donna_Haraway_Ciencia_ci%CC%81borgs_y_mujeres.pdf)>.
- INE 2003 *Censos Nacionales XI de Población y VI de Habitación 2002* (Guatemala).
- RMAAD 2015 “Plataforma Política de las lideresas Afrodescendientes ante el Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2024” en <[http://mujeresafro.org/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_download&gid=133&Itemid=20](http://mujeresafro.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=133&Itemid=20)>.

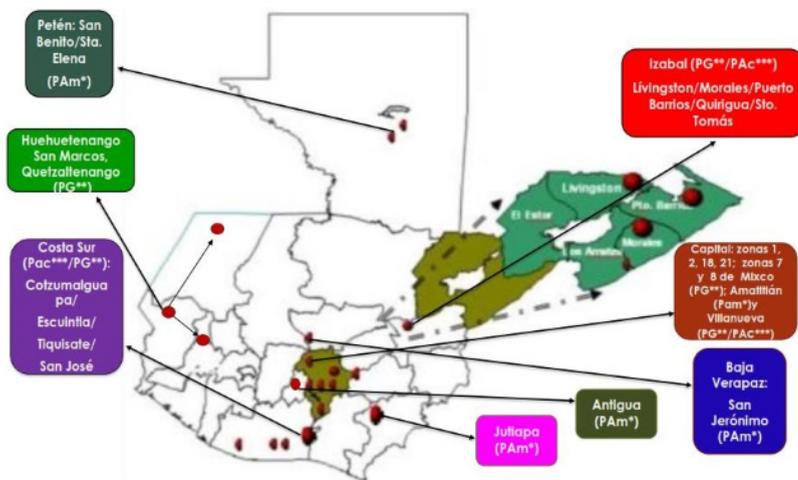
- Rowe Arnold, G. 2014 *Giou: Los otros negros. La presencia afrojamaiquina en Guatemala* (Guatemala: Piedra Santa).
- Trujillo, S.; Camerlengo, C. 2017 “¿De qué Paz hablamos? Balance crítico del legado construido por las mujeres guatemaltecas” en *Resignificando los Acuerdos de Paz* (Guatemala: Fundación PROPAZ) pp. 97-146.
- Wetherborn, G. J. 2014 “Mujeres Afrodescendientes, Feminismo negro y Gestión del Desarrollo en América Latina y El Caribe”, Tesis de Máster en Igualdad y Equidad para el Desarrollo (España: Universidad VIC; Universidad Central de Cataluña). En <<https://docs.google.com/file/d/0B-INLWlqrCFgaGZtaVV6N09Kc1E/edit>>.



## ANEXO 1

### MAPA DE LOCALIZACIÓN DE LAS POBLACIONES GARÍFUNA, AFROMESTIZA Y CREOLE EN EL SIGLO XXI

(\*PAm: población afromestiza; \*\* PG: pueblo garífuna; \*\*\*PAC: población afrodescendiente creole.



Fuente: elaboración de Cantanhêde Benneditha, con base en investigación de campo.



# MUJERES NEGRAS: REDSIGNIFICANDO LA EXPERIENCIA CUBANA

Rosa Campoalegre Septien

*Yo soy la fugitiva, soy la que abrió las puertas de la  
casa-vivienda y “cogió el monte”.  
No hay trampas en las que caiga [...]*

Georgina Herrera<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

Transcurre el Decenio Internacional de los pueblos Afrodescendientes, declarado por la Asamblea General de las Naciones Unidas y orientado hacia el reconocimiento, la justicia y el desarrollo. A todas luces no basta un Decenio frente al racismo. Ello ha contribuido a la reemergencia de los estudios sobre Afrodescendencias como espacio continuado de reflexión y de debate, desde los ámbitos político, institucional y académico. Todo tiene lugar en un contexto diferente del movimiento afrodescendiente a escala mundial, y en particular en América Latina y el Caribe,<sup>2</sup> la Región con mayor desigualdad social en el mundo.

Sobre tales presupuestos, el artículo viene a centrarse en las mujeres negras desde la experiencia cubana, sus transformaciones y desafíos. La autora asume la perspectiva descolonial, como parte del

---

1 Destacada poetiza afrocubana. Premio Nacional de poesía.

2 Sobre la situación actual del movimiento afrodescendiente en la región, véanse dos textos claves: “Contrapunteos Diaspóricos: Cartografías Políticas de Nuestra Afroamérica” (Lao-Montes, 2018) y “El activismo y los estudios afrodescendientes” (de La Fuente, 2017).

proyecto regional que desarrolla el Grupo de Trabajo Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Cuba asume un modelo de desarrollo que dadas sus peculiaridades, clasifica en los “tipos mixtos o casos difíciles”, al distanciarse de los enfoques tradicionales. Tampoco este modelo tiende a reflejarse en estudios posteriores realizados en América Latina y el Caribe, donde “la investigación se ha enfocado en su mayoría hacia el sector salarial y al tema de las transferencias monetarias y de servicios sociales” (Del Valle, 2010: 2).

La propuesta de Cuba se ha definido programáticamente como un socialismo sustentable y próspero. Pero, en ella ¿cómo se posicionan las mujeres negras, qué políticas públicas promueven o no sus identidades e inclusión?, ¿cuáles son los ejes de tensión latentes?, ¿Existe el racismo en Cuba, a pesar de las transformaciones sociales y un proyecto enfocado a la igualdad? ¿cómo se manifiesta en cuanto a las mujeres negras? ¿qué voces, silencios y resistencias emergen? He aquí los diálogos y polémicas que nos coloca este artículo. El objetivo planteado es analizar el posicionamiento de las mujeres negras en la sociedad cubana actual.

### **MUJERES NEGRAS Y RACISMO: MIRADAS EPISTEMOLÓGICAS DESCOLONIALES**

Interesa destacar los discursos femeninos, con voz propia, que implican un viraje en el plano académico y político. Pero esta vez, asentado en los feminismos negros, vistos en su triple connotación de teoría crítica, movimiento social y lugar de enunciación de la autora, en condición de afrocubana.

El contexto teórico del tema refleja la confluencia de los feminismos negros con el pensamiento descolonial en América Latina y el Caribe. Un feminismo que (re)conoce la herencia africana, pero la transforma sustancialmente. Representan una ruptura epistémica y política con el feminismo occidental, a partir de la crítica a la colonialidad, el racismo y al heterocentrismo, así como por las particularidades de su acción política. De modo que:

La teoría feminista negra trastoca radicalmente los significados y las interpretaciones de los conceptos fundamentales para el análisis feminista al otorgar un papel central a cómo viven las mujeres las relaciones de dominación de “raza” y el racismo. La relación raza-contestación-género-contestación-clase-contestación-raza introduce un giro conceptual en los planteamientos de partida. Y, a lo largo de ese proceso la teoría feminista negra desestabiliza la coherencia y la certeza con la que se contemplan determinados conceptos y constructos. (Barríteau, 2012: 12)

Sobre esta base, considerar las Afrodescendencias en plural, atendiendo a la diversidad de sus contextos, componentes socioestructurales, posicionamientos epistémicos y políticos, deviene en matriz analítica clave para el estudio del tema. Destaca la polémica acerca del uso de los términos afrodescendiente o negra, pero se emplea este último ya que las afrocubanas tienden a identificarse como tal, y el sentirse negras es parte de su proceso de construcción de sus subjetividades políticas. La negritud como reafirmación de subjetividades, a pesar del origen colonial y, en consecuencia, descalificativo del término, demuestra los procesos de resignificación que asisten a los feminismos negros y los fortalecen. Este tema deviene recurrente en Ochy Curiel (2007) y en Sueli Carneiro (2005).

No obstante, el concepto de afrodescendencias profundiza la deconstrucción epistémica cuando reconceptúa la “raza”, ya no apelando a lo fenotípico, sino como referente de ascendencias y descendencias vinculado a la auto-identificación como comunidad diaspórica, propiciando una nueva manera de afrontar la historia de nuestros pueblos (Valero & Campos, 2015) y un enfoque político en la lucha antirracial consensuado a nivel internacional.

En el plano genealógico las afrodescendencias remiten a identidades cultural y política, afianzada más allá del color de la piel e incluso de un determinado territorio. Este término se ensancha con los significados que sostienen el puente de dolor, sangre y vidas, mediante el cual quedaron unidas para siempre la lejana África y las Américas. De tal forma, en rigor, desde el punto de vista sociológico, la utilización del vocablo afrodescendencias, es visto en su doble aspecto de grupo social y construcción sociocultural basada en un patrón histórico civilizatorio de desigualdad y discriminación.

Nótese que la negritud no solo se presenta socialmente como algo diferente, es también considerado inferior; incorporándose este mito como justificación ideológica del racismo. Ese mito se refuerza con las desigualdades de género y los derechos expropiados a las mujeres negras.

En el plano epistemológico, la confluencia de las perspectivas de género y de derecho es otro de los puntos de partida para el análisis del tema. Ello debe ser enfocado hacia la ciudadanía plena, que implica tanto la proclamación como la garantía para el ejercicio de los derechos ciudadanos en función del desarrollo humano, con criterios de equidad de género.

La perspectiva descolonial al asumir las afrodescendencias en su diversidad, permite deconstruir la categoría género que promueve una concepción homogénea, reduccionista, excluyente y hegemónica de mujer como reflejo de la colonialidad, en la que resultan

invisibilizadas y violentadas las mujeres negras. Ello apunta al imperativo “Denunciar al género”.<sup>3</sup> La colonialidad de género, constituye la opresión de género racializada, en correspondencia con los desarrollos de la teoría feminista descolonial. Al respecto, destacan las obras de María Lugones (2001: 105-115), Rita Segato (2016) y Karina Bidaseca (2016).

Esta denuncia se asienta en la interseccionalidad que es definitiva del alcance de los feminismos negros y muestra cómo se (re)producen históricamente las desigualdades sociales mediante el entrecruzamiento de “raza”, etnia, clase, género, generación, sexualidades territorios y cuerpos, en la vida de las mujeres. Ello indica otro aporte sustancial y es que estas relaciones de dominación no se limitan a agudizar las opresiones, sino que las reconfiguran de modo específico en la multiplicidad de contextos en que se vivencia hoy el sur global. Esas múltiples opresiones desencadenan diversidad de voces y caminos de resistencias.

Al repensar la diversidad, el Primer seminario internacional Conspiración Afro femenina: construye una útil definición de feminismo negro, entendido como “feminismo Afrodiaspórico como un proceso, una agenda de investigación, una estrategia de movilización social, una práctica de solidaridad y un reclamo de justicia restaurativa” (Vergara & Arboleda, 2014: 109). Los feminismos negros son, ante todo, un proyecto histórico de lucha. La definición llama la atención sobre los vínculos entre racismo y sexismo que invaden la vida y los cuerpos de las mujeres negras, vistos en calidad de territorio de opresiones que arraigan mitos, prejuicios y estereotipos racistas. Y simultáneamente son los cuerpos territorios de batallas, textos y aprendizajes compartidos.

El Foro “Mujeres afrodescendientes y acción política en América Latina” (2013), identificó la “hoja de ruta para una mayor participación política de estas mujeres”, teniendo en cuenta cinco prioridades estratégicas:

- Mejorar el empoderamiento político de las mujeres afrodescendientes;
- Reformar el sistema político y electoral para que sea más inclusivo y democrático;
- Transformar las instituciones y mejorar las políticas públicas con el objeto de eliminar la discriminación étnica y de género;

---

3 Este tema ha sido reiterado por el feminismo indígena en América Latina y el Caribe.

- Fortalecer el movimiento social de mujeres afrodescendientes para su mayor participación social y política;
- Prioridad transversal: Eliminar las desigualdades y las discriminaciones que dificultan el acceso y la permanencia de las mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas en la política.

### ¿RACISMO EN CUBA?

El racismo constituye un proceso de opresión basado en la 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, a quienes diferencia, descalifica, suprime y excluye.

Desde el siglo XIX, la contribución decisiva de negrxs al proyecto emancipatorio nacional colocó la lucha contra el racismo en la agenda política. El acercamiento al problema “racial” en la sociedad cubana parte del posicionamiento de José Martí, quien deconstruye tempranamente el concepto de “raza”: “esa de racista está siendo una palabra confusa y hay que ponerla en claro” (1991: 298).<sup>4</sup> Tal desafío epistémico y político sigue en pie en nuestros días. Esta visión martiana parte de la refutación de las “razas”, que se hace nítida en su histórico ensayo *Nuestra América*, cuando afirma “no hay odios de razas, porque no hay razas” (1991: 22).

De tal forma, sella el proyecto popular de liberación nacional, jerarquizando la igualdad y la inclusión social en una sociedad colonial y esclavista. Pero el siglo XX cubano no logró concretar este ideal martiano. El proyecto martiano de República con todos y para el bien de todos, se frustró una sociedad neocolonial, donde las afrocubanas se ven sometidas a una doble y triple discriminación, debido a ser mujeres, ser negras y pobres (Rubiera & Martiautu, 2011). También, se ha demostrado que han sido centro principal de epistemicidio<sup>5</sup> como expresión de la colonialidad del poder, el saber y el género.

En 1959, la revolución triunfante genera un modelo de bienestar universalista, con amplia cobertura al funcionamiento familiar, mediante políticas inclusivas, que garantizan acceso universal y gratuito a servicios sociales básicos: salud, educación, empleo, seguridad y asistencia social. La igualdad de derechos y oportunidades es fundamento de las políticas públicas con rango constitucional, respaldado por instrumentos jurídicos que proscriben todo

---

4 La autora toma la fecha de la edición de las obras completas de José Martí, publicada en 1991.

5 Lo asumimos en la acepción de las Epistemologías del Sur desarrolladas por Boaventura de Sousa Santos.

tipo de discriminación, con lo cual se eliminan las bases estructurales del racismo.

En este modelo, la atención a las mujeres es otro de los rasgos fundamentales, en tanto se benefician de las políticas públicas universales diseñadas para toda la población y las dirigidas específicamente hacia ellas, pero desde un enfoque esencialista de mujer, que no logra revertir a plenitud la desventaja social histórica de las mujeres negras cubanas, ni erradicar la discriminación racial en un nuevo contexto histórico. Entonces, resinificarse como mujeres negras, sujetas a un sistema de múltiples opresiones, implica alzar sus voces, ya no como víctimas o beneficiarias, sino como parte activa de su emancipación. Emerge la tensión expuesta en clásico texto de bell hooks, quien alerta:

A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supiesen que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras “el” análisis y “el” programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos de mujeres que viven cada día en condiciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia, incluso aunque esta no se dé de forma mantenida u organizada. (2004: 45)

Cuba, no escapa a esta tendencia del pensamiento y prácticas feministas, la confirma, atendiendo a sus particularidades sociohistóricas.

### **¿RACISMO EN CUBA? REPLANTEAMIENTOS Y FUTUROS**

El enfoque desde la perspectiva descolonial, sitúa la premisa de comprender que: “El racismo en las relaciones cotidianas no es, pues, a única manifestación de la colonialidad del poder, pero es sin dudas, la más perceptible y omnipresente. Por eso mismo, no ha dejado de ser el principal campo de conflicto” (Quijano, 2000: 1).

Según datos censales de la Oficina Nacional de Estadística e Información (ONEI, 2016), en Cuba la población negra constituye la de mayor decrecimiento, en tanto se reporta el predominio de personas autodefinidas como blancas (64,1%). Ello sugiere el impacto de las políticas y los mitos del blanqueamiento desde la etapa colonial. En el último Censo de población y viviendas realizado en el país, en el año 2012, continúa el “decrecimiento” de la población negra, solo el 9,3 % se autoidentificó como tal (anexo 1). En un país en que más del 30 % de la población tiene una ancestría de origen africano (Marcheco, 2014).

Para el análisis del racismo en Cuba resulta relevante la distinción entre las modalidades de racismo estructural e institucional que adelanta Rita 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: 70)

La persistencia del racismo en Cuba es una problemática compleja, que refleja tendencias de reanimación. El racismo se distingue de la situación mundial y regional. Si bien no se trata de un racismo estructural, según confirman estudios regionales comparados 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. Todo lo que las instituciones estatales dejan de hacer, soslayan, no ven, o en la práctica invisibilizan en materia de las relaciones raciales expresa el racismo institucional. Se reafirma la tesis de que en Cuba, asentado en el colonialismo y el esclavismo, se afianzó un racismo estructural de larga data, pero que es capaz de reproducirse bajo ropajes nacionalistas y globales, de manera difusa y controversial hasta la actualidad.

El contexto explicativo de por qué subsiste en Cuba el racismo, a pesar de la obra social de la Revolución, articula la herencia cultural, la desventaja social acumulada, las políticas públicas aplicadas y los nuevos procesos sociales generados durante la transición socialista. Contribuyen a ello diversos factores y agentes entre los cuales se encuentran:

- Errónea consideración de la erradicación del racismo, invisibilidad y politización del tema como un peligro para la unidad nacional. Insuficiente abordaje en los procesos educativos y en la historia nacional (Morales, 2013). Prácticamente se desconocen a las heroínas negras, que integran una masa sin rostro ni voz propia.
- Vía de solución adoptada, a partir de políticas públicas universales de inclusión social, sin la sostenida complementación con acciones de focalización y reconocimiento. Unido a la capacidad diferenciada para aprovechar las oportunidades de desarrollo y el acaparamiento de estas por determinados grupos sociales, fundamentalmente varones y blancos, aunque las oportunidades educativas han sido acaparadas por mujeres. Débil evaluación de impacto de tales políticas y los mecanismos de participación.

- Reconstrucción de la estructura social con la ampliación de las desigualdades sociales generadas por la crisis económica de los noventa y el proceso de “actualización” del modelo económico y social, que reconfigura la estructura de propiedad y dinamiza el sector privado ensanchando la desventaja histórica de determinados grupos sociales, en particular la población negra que como grupo tiende a no disponer de los recursos para insertarse en el sector privado como empresarios.
- Desfasaje entre la cobertura legal e institucional y el despliegue de la ciudadanía frente a las nuevas realidades socioeconómicas ante la discriminación racial y otras. Ello marca la diferencia con países en la Región, donde: “el logro principal desde Santiago había sido la creación en Latinoamérica de agendas, marcos normativos e instituciones especializadas en la lucha contra la discriminación racial” (Campos, Campoalegre, Valero & Hernández: 2016).
- Accionar aún disperso, poco estructurado y no legitimado jurídica e institucionalmente, de las organizaciones enfocadas de la sociedad civil dedicadas a la problemática “racial”.
- Insuficiente abordaje académico del tema y distorsión mediática. También, influyen los imaginarios sociales racializados y las autolimitaciones de las personas negras.

Las transformaciones del problema después del triunfo de la Revolución, transitan desde su más alta prioridad en las políticas públicas, posterior asunción como problema resuelto hasta su reavivamiento actual en que la discriminación “racial” abandona el espacio privado, se hace más visible en esferas claves de la sociedad como la laboral y en el acceso a servicios privados. En julio del 2017, se produce la primera queja por discriminación racial públicamente en el país, formulada por una joven negra y se inicia un proceso penal sustentado en la violación del derecho a la igualdad. La reinscripción del tema en el discurso político y debate público desde el 2011, llegando al debate en la Asamblea nacional, implica que ha dejado de ser un tema tabú, aunque aún sin un replanteamiento de fondo.

Resulta necesario identificar las transformaciones principales en la lucha contra el racismo en Cuba, que involucran a las mujeres negras. La primera de ellas es la ampliación del activismo, que ya no se concentra en lo fundamental en el ámbito sociocultural. Se ha valorado que:

El movimiento afrodescendiente cubano se ha ampliado desde su surgimiento en la década del noventa e incluye activistas que desarrollan su

trabajo en diversas esferas. Entre las mismas se encuentran iniciativas comunitarias; proyectos culturales y artísticos; redes de colaboración con la participación de intelectuales y académicos; organizaciones que articulan demandas desde el lenguaje de los derechos ciudadanos y jurídicos; plataformas de diseminación de información sobre la lucha antirracista; así como representantes de organizaciones oficiales vinculadas a estos temas. (El movimiento afrodescendiente cubano, 2017)

Lo novedoso de esta ampliación es la extensión al barrio con el surgimiento de nuevas organizaciones caracterizadas por un amplio liderazgo de mujeres negras, que tienen capacidad de articulación de disímiles proyectos y de diálogo con las academias. Destaca la Red Barrial Afrodescendiente, resultados concretos en el empoderamiento de las mujeres negras. El mapa social del activismo afrocubano, muestra el predominio de mujeres negras frente organizaciones proyectos, redes y blogs (Anexo 2), aún con la focalización en La Habana, lo que constituye una limitante pero el paso a redes muestra un mayor nivel organizativo. Sin embargo, tales organizaciones no han sido reconocidas oficialmente y son invisibles en materia comunicacional.

Se muestran pasos hacia el establecimiento de la estructura organizativa que integre las diversas fuerzas del activismo antirracial sobre la base de una plataforma de lucha común o aspectos centrales compartidos y explícitamente acordados, proceso con fuerte presencia de mujeres negras. En el año 2011, manteniendo la independencia organizativa y funcional confluyen en un mecanismo de integración que es la Articulación Regional Afrodescendiente (ARAAC), capítulo Cuba. Pero, se mantienen diferencias de enfoque y prácticas ante la solución del problema que obstaculizan esta integración.

Finalmente, se hallan las iniciativas académicas encaminadas al reconocimiento y la reparación desde las academias con alto liderazgo de mujeres negras. Sobresalen los talleres sobre relaciones raciales y de desigualdad auspiciados por el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) y la Universidad de Harvard, la primera Escuela Internacional de Posgrado CLACSO sobre afrodescendencias y la constitución de la Cátedra de estudios afrodescendientes en el CIPS. La tendencia es mayor articulación de los vínculos academias y activismo.

Este panorama demuestra el alcance y potencialidades del activismo afrocubano, capaz de generar un proceso que intenta impactar más directamente la esfera de las políticas públicas. Se rompe la barrera del aislamiento con respecto a Estado y al resto de la sociedad civil, abriendo un nuevo espacio de diálogo.

En Cuba, la situación marca encuentros y desencuentros en cuanto a las políticas públicas, atendiendo a la inexistencia en Cuba de

una política pública específica para atender la problemática en estudio. Las razones de esta ausencia, delinear un contexto explicativo complejo, instalado históricamente y asentado en los polémicos supuestos del discurso social predominante, los cuales son relacionados a continuación:

- En primer lugar, se alude al supuesto de que en Cuba no existe discriminación racial, debido a las transformaciones sociales que en todas las esferas han sido desarrolladas con criterios de igualdad, inclusión social y dignificación del ser humano. Transformaciones que jerarquizan la atención a los grupos sociales más vulnerabilizados, entre ellos destacan las infancias, juventudes, mujeres, pobres, personas con discapacidad y adultas y adultos mayores. Unido a la orientación política de promover mujeres, negros y jóvenes a cargos de dirección.
- En segundo lugar, se esgrime la prioridad del objetivo político de la unidad de cubanas y cubanos en la lucha contra un enemigo común. Ello ha conllevado en la práctica a convertirlo en un tema sujeto a estrategias de alta restricción acerca del acceso, empleo, producción y difusión de información sobre un amplio conjunto de temas, que de manera discrecional eran considerados neurálgicos y controvertidos.

### **MUJERES NEGRAS EN CUBA: PRINCIPALES DESIGUALDADES SOCIALES Y MANIFESTACIONES DE DISCRIMINACIÓN RACIAL**

La no disponibilidad de datos oficiales, ni información sistematizada a escala nacional sobre pobreza y desigualdades basadas en el color de la piel, no permite hacer un estudio comparativo a profundidad. No obstante, se aprecia la sobrerrepresentación de grupos específicos, que conforman cierto patrón de vulnerabilidad familiar en Cuba, en el que son mayoritarias las mujeres negras. (Campoalegre, Chavez, Samón, *et al.*, 2017) en calidad de:

- Jefas de hogares monoparentales que no poseen vínculo laboral dependientes de la asistencia social estatal, con hijas e hijos menores de edad o estudiantes;
- Jefas de hogares que tienen bajos niveles de escolaridad y calificación profesional; residentes en territorios de desventaja social y comunidades de tránsito, pertenecientes a familias extensas con alto grado de dependencia;
- Adultas mayores en hogares unipersonales que no cuentan con apoyo familiar;

- Sancionadas o ex sancionadas penalmente a privación de libertad, con hijas e hijos menores de edad, con bajo nivel de escolaridad y calificación profesional;
- Mujeres con discapacidad o cargo de parientes que la poseen;
- Trabajadoras en el sector estatal de la economía nacional, sin otras fuentes e ingreso, con hijas e hijos menores de edad o estudiantes;
- Mujeres en situación de violencia agravada;
- Mujeres en familias extensas con riesgo constructivo y ambiental; deambulantes; miembros de la comunidad de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, e Intersexuales (LGBTI), sin vínculo laboral y en situación de violencia; madres adolescentes jefas de hogares.

En estas familias, ha sido constatada la reproducción de la desventaja social de una generación a otra y la reemergencia de manifestaciones de pobreza. Investigaciones realizadas en torno a la pobreza urbana desde una perspectiva de género han demostrado que a diferencia de las etapas anteriores se ha configurado una percepción de la pobreza y el sentimiento de incertidumbre acerca de las posibilidades solucionar sus problemas en contexto de las transformaciones actuales.

Otro elemento importante es el sector no estatal de la economía, en que se reproducen roles sexistas tradicionales en las relaciones de género, que revelan la escasa participación de las mujeres negras como propietarias de negocios. La contratación laboral, las actividades que desempeñan y las condiciones del empleo, colocan a esas mujeres en subalternidad, como tendencia alejadas de ser empresarias, especialmente en actividades más rentables y de mayor reconocimiento social vinculado al turismo y la inversión extranjera.

La discriminación no es solo económica, sino que adopta otras dimensiones: mediática, institucional y familiar. La dimensión mediática reporta tendencias a mercantilizar la imagen de las mujeres negras como objetos sexuales. La dimensión institucional que muestra la baja presencia en cargos de dirección económica y política en los niveles alto y medio de la organización social; unido a un proceso de blanqueamiento y feminización de la educación superior (Almeida, 2011) y la sobrerrepresentación de lxs negrxs como procesadxs y sancionadxs por el sistema de justicia penal y el enfrentamiento de los órganos policiales (Campoalegre & Portieles, 2011).

En la dimensión familiar, si bien se mantiene la presencia de parejas interraciales, subsisten estereotipos sociales que atribuyen

determinadas características de bajo reconociendo a estas mujeres, así como la asignación de mayores habilidades para su desempeño en determinadas áreas y profesiones, entre las que sobresalen el deporte, manifestaciones artísticas, el trabajo doméstico y de cuidado. Es vital el seguimiento de estas tendencias, que han sido criticadas agudamente por el pensamiento feminismo, latinoamericano y caribeño.

### **CONSIDERACIONES GENERALES**

La distinción entre las personas por su color de la piel se erige como instrumento de dominación y el mayor desafío es convertirla en mecanismo de desarrollo humano, como proceso donde se amplían las capacidades y las potencialidades de las personas.

El racismo en Cuba es un proceso complejo no solucionado, que muestra tendencias de reanimación. Su contexto explicativo articula la herencia cultural y los nuevos procesos que plantea la actual etapa de “actualización” del modelo económico y social, que establece una nueva correlación entre el Estado, las familias, el mercado y la sociedad civil, donde se profundizan las desigualdades sociales.

Las mujeres negras son mayoría en el patrón de vulnerabilidad familiar y especialmente en las situaciones de pobreza. Son subalternas en sector privado y emergente —asociado al turismo y a la inversión extranjera— donde se generan mayores ingresos personales y status de reconocimiento social. Esta situación, en perspectiva, compromete el modelo de desarrollo social, por lo que afrontarla deviene en una prioridad estratégica. La discriminación racial, afecta sustancialmente a las mujeres negras en cuatro dimensiones principales: económica, institucional, mediática y familiar.

La formulación de una política pública en este campo es un desafío vinculado directamente a la cultura y la identidad que nos define como cubanas y cubanos. Un proyecto anclado en la igualdad y la dignificación humana tiene potencialidades para afrontar el desafío planteado. Emerge el imperativo de deconstruir los enfoques y prácticas tradicionales de la transición socialista en el país con respecto a las relaciones raciales. Las transformaciones en el activismo afrocubano hacia mayor complejidad, diversidad socioestructural y posicionamientos; su orientación a la búsqueda de soluciones y al diálogo, así como el papel de las mujeres negras, abren una nueva etapa que se define como oportunidad.

La experiencia cubana en este campo debe resignificarse asumiendo nuevos códigos, acciones y actores sociales. La clave será la capacidad de conjugar las políticas distributivas con las de reconocimiento, incorporando de manera más plena a la sociedad. Lo decisivo es quebrar los silencios y hacer luz a la lucha antirracial. El imperativo es el cómo hacerlo. Surgen nuevas interrogantes relativas a: ¿Qué

agentes y contenidos tendría una inédita política pública cubana en este campo?, ¿Qué preparación real tiene la sociedad y el movimiento afrocubano para ello? La alternativa es avanzar en clave de cimarronaje. El reto está latente y es colocado a debate en este artículo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, Y. 2011 “Género y racialidad una reflexión obligada en la Cuba de hoy” en Rubiera, D.; Martiautu, I. M. *Afrocubanas, pensamiento y prácticas culturales* (La Habana: Editorial Ciencias Sociales).
- Bidaseca, K. (ed.) 2016 *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (Buenos Aires: CLACSO; UNSAM).
- Barriteau, V. E. 2011 “Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña” en *Boletín ECOS* (España) N° 14, marzo-mayo. En <[www.fuhem.es/cip-ecosocial](http://www.fuhem.es/cip-ecosocial)> acceso 10 de agosto de 2017.
- bell hooks 2004 “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista” en *Otras inapropiables* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Campoalegre, R.; Portieles, I. 2011 “La delincuencia infanto juvenil puertas adentro” en Domínguez, M. I. *Cuadernos CIPS. Experiencias de la investigación social en Cuba* (La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas).
- Campoalegre, R.; Chávez, E; Samon, M. et al. 2016 *Estudio sobre familias en situación de vulnerabilidad social en los barrios habaneros el Fanguito, la Corea, la Güinera y el Palenque. Informe de investigación* (La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas).
- Campoalegre Septien, R. 2017 “Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes” en Campoalegre Septien, R.; Bidaseca, K. *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (Buenos Aires: CLACSO).
- Campos, A.; Campoalegre Septien, R.; Valero, S.; Hernández, R. 2016 *Temas y problemas recurrentes en el simposio “Más allá de Santiago: el movimiento afrodescendiente y los estudios afrolatinoamericanos*. En <<http://radioafrobolivia.com/index.php/noticias/8-los-temas-y-problemas-recurrentes-del-movimiento-afrodescendiente-en-america-latina-y-el-caribe>>. Visitado el 30 de julio del 2017>.
- Carneiro, S. 2017 “Ennegrecer al feminismo” en *Bivipas* (Colombia). En <<http://www.bivipas.unal.edu.co/bitstream/10720/644/1/264-Sueli%20Carneiro.pdf>>. Digital>.

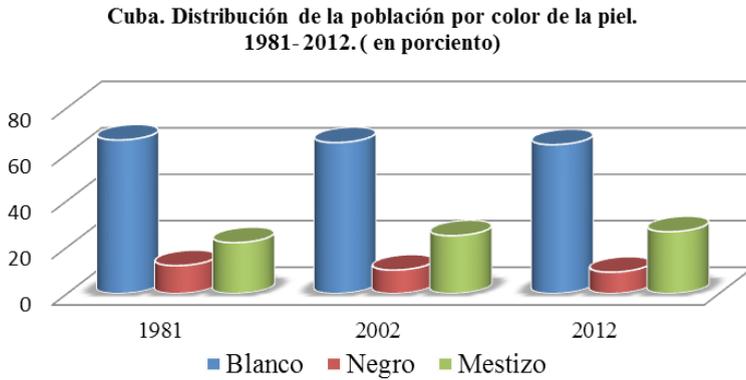
- Curiel, O. 2007 "Perfiles del Feminismo Iberoamericano" en *Catálogos* Vol. III, primer trimestre.
- De La Fuente, A. 2017 "El activismo y los estudios afrolatinoamericanos" en Valero, S. *Después de Santiago: el movimiento afrodescendiente y los estudios afrolatinoamericanos. Simposio II* (Cartagena; Universidad de Cartagena).
- Del Valle, A. H. 2010 "Comparando regímenes de bienestar en América Latina" en *European Review of Latin American and Caribbean Studies* (ERLACS) N° 88, pp. 1-76.
- Laó Montes, A. 2018 *Contrapunteos Diaspóricos: Cartografías Políticas de Nuestra Afroamérica* (Santiago de Cuba: Editorial del Caribe).
- Lugones, M. 2011 "Hacia un feminismo descolonial" en *La manzana de la discordia* N° 6(2).
- Marcheco-Teruel, B. et al. 2014 "Cuba: Exploring the History of Admixture and the Genetic Basis of Pigmentation Using Autosomal and Uniparental Markers" en *PLoS Genet* N° 10(7).
- Movimiento afrodescendiente cubano 2017 "El Movimiento Afrodescendiente Cubano: la reunión de (Boston: Instituto de investigaciones afrolatinoamericanos; Harvard).
- Martí, J. "Mi Raza" 1999 en *Obras Completas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Vol. 2.
- Martí, J. 1991 "Nuestra América" en *Obras Completas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales) Vol. 6.
- Morales, E. 2013 "¿El racismo es aun institucional?" en *Afrocubaweb.com*. En <<http://www.afrocubaweb.com/estebanmorales.htm>> acceso 15 de septiembre de 2017.
- Oficina nacional de estadísticas e información 2016 *El Color de la Piel según el Censo de Población y Viviendas* (La Habana: Oficina Nacional de Estadísticas e Información).
- Quijano, A. 2011 "¡Qué tal Raza!" en *América Latina en Movimiento* (ALAI) N° 320. En <<http://alainet.org/publica/320.phtml>> acceso 2 de agosto de 2011.
- Rubiera, D.; Martiautu, I. M. (eds.) 2011 *Afrocubanas, pensamiento y prácticas culturales* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Stanley, R. B. 2009 *Legacies of race: identities, attitudes and politics in Brazil* (California: Stanford Univesity).
- Segato, R. 2016 *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos* (Buenos Aires: Prometeo).

- Segato, R. 2007 "Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales" en Ansión, J.; Tubino, F. (eds) *Educación en Ciudadanía Intercultural*. (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú) pp. 64-89.
- Valero, S.; Campos, A. (eds.) 2015 *Identidades políticas en tiempos de afrodescendencia* (Buenos Aires: Corregidor).
- Vergara, A.; Arboleda, K. 2014 "Feminismo afrodiaspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia" en *Universitas humanística* (Bogotá: Universidad Javeriana) N° 78, julio-diciembre.
- Zabala, M. del C. 2010 *Familia y pobreza en Cuba* (La Habana: Centro de Estudios Félix Varela).



## ANEXO 1

### CUBA. COLOR DE LA PIEL. 1981- 2012 (EN PORCENTAJES)



Fuente: elaboración por la autora a partir de datos de la ONEI (2016).

Nota: se emplea el término mestizo porque es el utilizado en los referidos censos.



## ANEXO 2

### INICIATIVAS QUE REVINDICAN EL FEMINISMO NEGRO: VARIANTES ORGANIZATIVAS

<b>Tipo</b>	<b>Denominación</b>	<b>Perfil</b>
Redes	Red Barrial Afrodescendiente	Comunitario formativo
	Afrocubana	Cultural
	Justicia y equidad racial	Protección jurídica
	Red de Mujeres negras	Regional
Proyectos	Club del espendrún	Emprendimiento comunitario
	Muñeca negra	Emprendimiento comunitario
	Bárbara Powers	Emprendimiento comunitario
	Miarte Día a día	Sociocultural
	Justicia y equidad racial	Protección Jurídica
	La negra Tomasa	Salud
	Sonrisa de esperanza	Sociocultural
	Más que llé, Más que olé, más que omó y más que okó	Religioso
	Sila	Comunitario intergeneracional
Blog	Negra cubana tenía que ser	Comunicación



**TERCERA PARTE**

**EL MOVIMIENTO AFRODESCENDIENTE  
EN CONTEXTO: ACTUALIDAD  
Y PERSPECTIVAS**





“Salto libre”. Autor: José Eibar Castillo Laureado.  
Artista plástico afrocolombiano



# EL ACTIVISMO Y LOS ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS

Alejandro de la Fuente García\*

*¿Cómo explicar el vertiginoso crecimiento experimentado por el campo de estudios afrolatinoamericanos en los últimos años?<sup>1</sup>*

Hace apenas unas décadas, en 1992, Thomas Skidmore, entonces uno de los principales estudiosos de Brasil en los Estados Unidos, escribió que “se podía contar con los dedos de una mano los autores que han hecho investigaciones serias sobre las relaciones raciales” después de la abolición de la esclavitud. Skidmore se refería fundamentalmente a Brasil, pero sus observaciones eran aplicables a América Latina de forma más general. Es como si “el tema de la raza dejara de tener relevancia” después de la esclavitud, apuntaba con asombro.

Veinte y cinco años después, el panorama académico sobre temas como la raza, el racismo, la desigualdad y sobre las historias y culturas de los pueblos Afrodescendientes de América Latina es muy diferente. ¿Por qué? ¿Qué cambió en estos veinticinco años? ¿Qué llevó a los estudiosos a investigar temas y problemas que antes eran irrelevantes? ¿Por qué grupos que antes eran invisibles o de escaso interés para la academia ahora no lo son? ¿Cómo explicar el vertiginoso crecimiento experimentado por el campo de estudios afrolatinoamericanos en los últimos años?

---

\* Director del Instituto de Investigaciones afrolatinoamericanas del centro. Editor principal de la *Revista Ce*.

1 Interrogante clave que nos plantea el autor en este texto.

Una parte de la explicación está vinculada a la historia misma de los estudios sobre raza, racismo, desigualdad, cultura y nación en América Latina. Durante décadas, dichos estudios estuvieron anclados en epistemologías, problemas de investigación, metodologías y presunciones de manufactura noratlántica. En esos estudios, América Latina no era el centro de investigación y análisis, un espacio histórico con sus propias interrogantes y problemas, sino más bien un ejemplo interesante y diferente que permitía analizar, por comparación o analogía, los problemas de las sociedades del Atlántico norte, especialmente de los Estados Unidos. Aunque esa mirada externa promovió el desarrollo de estudios importantes y valiosos, los mismos estaban vinculados a preocupaciones y a preguntas exógenas a la región. En muchos casos, dichos estudios constituían un acto de introspección desde sociedades que buscaban respuestas a sus propios problemas sociales y raciales.

Por ejemplo, muchos de los estudios iniciales sobre la raza y sobre la “cultura negra” en América Latina a fines del siglo XIX y principios del siglo XX estaban fuertemente influenciados por el darwinismo social y por su aparato conceptual, centrado en temas como la degeneración, la civilización y el progreso. El darwinismo social pensaba la historia y civilización humanas como la historia de grupos raciales en constante competencia por la supervivencia evolutiva.

Latinoamérica era un área de especial interés en ese contexto, dado que la región era percibida como un ejemplo destacado y concluyente de los efectos degenerativos de la mezcla racial y el mestizaje. Este es un punto que científicos, escritores y diplomáticos destacaron con frecuencia, como lo hicieron Arthur de Gobineau y Louis Agassiz en sus respectivas visitas a Brasil en la década de 1860. El desarrollo de la antropología criminal italiana a fines del siglo XIX añadió nuevos motivos de preocupación y nuevas áreas de investigación. La antropología criminal ofrecía una explicación científica de la criminalidad que era aplicable no solo al comportamiento patológico de ciertos individuos, sino también al de grupos raciales que supuestamente exhibían muestras claras de atavismo y degeneración. Muchos de los habitantes de América Latina eran pensados como miembros de esos grupos, escollos evolutivos en el largo camino del progreso.

Las preocupaciones sobre raza, mestizaje, civilización y sobre las influencias culturales africanas en las naciones de la región —una influencia que, dentro de los presupuestos del darwinismo social, era invariablemente calificada como problemática— estaban en el centro de las investigaciones pioneras de autores como Raimundo Nina Rodrigues en Brasil, José Ingenieros en Argentina y un joven Fernando Ortiz en Cuba. A pesar de sus presupuestos teóricos y epistemológicos,

dichos estudios produjeron conocimientos etnográficos útiles sobre los orígenes y las prácticas culturales de los africanos y sus descendientes en la región. Además, estos autores influyeron en otros estudiosos —Arthur Ramos e Israel Castellanos en Brasil y Cuba, respectivamente, por ejemplo— que continuaron trabajando en líneas de investigación y bajo preocupaciones similares, ligadas a temas como la civilización y el progreso.

Un grupo reducido de pensadores Afrodescendientes articularon visiones diferentes y contestatarias de cara a esta producción intelectual, especialmente desde la llamada prensa negra. Sus luchas y sus ideas —que son cada vez mejor conocidas, gracias a varios estudios recientes— ayudaron a articular discursos nacionales latinoamericanos que promulgaban el mestizaje no como una muestra de degeneración racial, sino como uno de los elementos constitutivos de la región y de su gente.

Ya en 1902, Justo Sierra, en una refutación explícita de las devastadoras opiniones de Gustave Le Bon sobre la mezcla racial, ofrecía una vigorosa defensa de la familia mestiza, a la que describió como “el elemento más dinámico” de la historia de la nación mexicana. Esta celebración de la mezcla como la esencia de una América Latina mestiza o mulata se convirtió en un tema central en la literatura, las artes visuales, la música, y en las intervenciones programáticas de intelectuales públicos y estadistas como José Vasconcelos en México, o de los regímenes populistas que llegaron al poder en varios países de la región durante las décadas de 1930 a 1960.

Dicha celebración provocó la expansión de estudios e investigaciones que, frecuentemente bajo el sello de folklore, trataron de recuperar, catalogar y preservar expresiones de la cultura popular que eran conceptualizadas como ingredientes clave en la formación de las nuevas naciones mestizas. En un proceso caracterizado por un intenso diálogo entre practicantes de formas culturales africanas (especialmente músicos y religiosos) y académicos interesados en su estudio, las autoridades comenzaron a seleccionar, nacionalizar e institucionalizar algunas expresiones culturales populares de origen africano.

Numerosos Estados, además, dedicaron recursos importantes al estudio de dichas culturas, creando institutos y comisiones especializadas en el estudio del folklore. Esta es la época en la que muchos de los estudiosos más conocidos de la región, como Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Arthur Ramos y Pierre Verger en Brasil; Rómulo Lachatañeré, Lydia Cabrera y Fernando Ortiz en Cuba; Miguel Acosta Saignes en Venezuela, Idelfonso Pereda Valdés en Uruguay y Luis Díaz Soler en Puerto Rico, publicaron sus trabajos, que son todavía consultados con frecuencia.

Los intelectuales, artistas y estudiosos que, en las décadas de 1920, 1930 y 1940 articularon visiones de América Latina a través de la exaltación del mestizaje y de la fusión biológica y cultural, ofrecieron nuevas interpretaciones, pero lo hicieron desde presupuestos teóricos y epistemológicos conocidos, utilizando muchos de los conceptos y el lenguaje del racismo científico del siglo XIX. América Latina siguió siendo pensada desde nociones tradicionales de raza, cultura, civilización y progreso.

La articulación de un discurso de diferencia y de superioridad a través de metáforas de mestizaje y mezcla racial, además, insinuaba claramente que dichos discursos —y todo el cuerpo de conocimientos que lo sustentaba— eran producidos en diálogo estrecho con las ideologías raciales y la producción académica del Atlántico norte. Si América Latina era diferente, o constituía una “raza cósmica” superior, es porque había un patrón externo de referencia ineludible.

Fue en ese contexto que, a mediados del siglo XX, los estudiosos del racismo norteamericano se volcaron hacia América Latina en busca de respuestas a sus propios problemas sociales y raciales.

El estudio fundacional de Frank Tannenbaum sobre esclavitud y raza en las Américas, publicado en 1946, postuló una serie de puntos comparativos que ayudaron a establecer la agenda académica para el estudio de la esclavitud y las relaciones raciales en América Latina durante las décadas subsiguientes. Fue un impulso fructífero, en el sentido de que el mismo propició numerosos estudios sobre el racismo, la desigualdad y la esclavitud en la región, esfuerzos que resultaron en la producción de nuevos conocimientos y en la exploración de áreas previamente ignoradas desde la academia, como las dimensiones raciales de la desigualdad social.

Pero así como los estudios iniciales sobre los “negros” y la “cultura negra” en América Latina habían sido engendrados por la ciencia racial de la época, la nueva ola de estudios estaba anclada en ansiedades y preocupaciones ligadas a las formas extremas de violencia racial provocadas por la Segunda Guerra Mundial y a la incapacidad norteamericana para conciliar la democracia con la segregación racial. América Latina se convirtió en un sitio importante para la investigación, pero en no pequeña medida el impulso epistemológico vino, una vez más, del norte.

De manera explícita o no, los estudios sobre raza y esclavitud en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX tenían una intención comparativa, en el sentido de que los estudiosos andaban a la búsqueda de aquello que precisamente carecía la sociedad norteamericana: la democracia racial. El hecho de que muchos de esos estudios no encontraran el paraíso racial anunciado no altera la dinámica que estimuló el desarrollo de esa (valiosa) producción académica.

A la vanguardia de aquellos que denunciaron la falacia de las democracias raciales latinoamericanas —entendidas como sociedades racialmente igualitarias y libres de conflicto— se hallaba un grupo relativamente pequeño, pero ciertamente vocal de activistas y luchadores por la justicia racial. Aprovechando los procesos de democratización que, desde la década de 1980, han caracterizado a muchos países de la región, los movimientos sociales, culturales y políticos por los derechos civiles de los Afrodescendientes comenzaron a articular agendas y demandas que han tenido un profundo impacto en la producción académica.

Estos movimientos, que tienen una larga y rica historia, han transformado como los latinoamericanos se piensan a sí mismos, como analizan su historia y su cultura (Reid. 2016). Dichos movimientos han desafiado los discursos tradicionales sobre raza y nación y exigido la producción de leyes y de políticas específicas contra la discriminación racial. Sus esfuerzos han producido resultados importantes.

A partir de la reforma constitucional de Nicaragua, que en 1987 reconoció la existencia de comunidades étnicas minoritarias en la costa atlántica, han proliferado los instrumentos legales que prohíben la discriminación y reconocen el carácter multirracial de las sociedades latinoamericanas. En 1988 la constitución brasileña prohibió la discriminación y reconoció los derechos de las antiguas comunidades de esclavos fugitivos (*quilombos*) a sus tierras ancestrales. Otros países (Colombia, Ecuador, Bolivia, Guatemala, Honduras) siguieron el ejemplo y ahora reconocen los derechos colectivos de la población afrodescendiente, mientras que otros (Argentina, Colombia, Cuba, Panamá, Uruguay) condenan explícitamente la discriminación por motivos de raza.

Muchos de estos activistas confluyeron en Santiago de Chile en diciembre del 2000 para la Conferencia Regional Preparatoria de América Latina y el Caribe contra el Racismo, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia en preparación para el evento mundial que se desarrolló el año siguiente en Sudáfrica. Fue un evento fundacional, pues el mismo demostró el alcance del movimiento Afrodescendiente y forzó a los gobiernos de la región a desarrollar agendas concretas de políticas sociales de reconocimiento y desarrollo para las poblaciones Afrodescendientes.

La Conferencia aprobó un ambicioso “Plan de Acción” (2001), con profundas implicaciones para el campo de los estudios afrolatinoamericanos, ya que varias de sus medidas estaban directamente relacionadas con la producción y difusión de conocimientos sobre los pueblos de ascendencia africana en el continente. Para empezar, el plan “instó” a los estados a compilar y difundir datos estadísticos

según la raza, datos que pudieran ser después utilizados en el desarrollo de políticas públicas específicas. El plan también llamó a cambiar los planes educacionales, dando mayor visibilidad y atención a las contribuciones africanas a la historia universal y a la creación de programas universitarios y especializados centrados en el estudio del racismo. América Latina se miraba a sí misma, desde sí misma.

Las preguntas, los programas y las demandas generadas por los activistas han eliminado algunas de las barreras epistemológicas y conceptuales que limitaban el desarrollo de los estudios afrolatinoamericanos. Desde sus iniciativas, demandas y proyectos, los activistas producen saberes sobre las poblaciones afrodescendientes de la región que enriquecen el campo y lo empujan hacia nuevas direcciones. Aunque las mismas no estén codificadas en el lenguaje académico, dichas iniciativas y demandas reflejan lecciones aprendidas y generan nuevas agendas de investigación y estudio, ancladas en las realidades de la región y en las comunidades. Hay áreas enteras de los estudios afrolatinoamericanos, como los estudios ambientales o de activismo cultural, que están inspirados directamente por el trabajo de los activistas y las comunidades.

Es por ello que, desde su creación en el 2014, el Instituto de Investigaciones Afrolatinoamericanas de la Universidad de Harvard (ALARI, por su sigla en inglés: *Afro-Latin American Research Institute*) ha desarrollado un programa de consultas con activistas del movimiento Afrodescendiente. La misión fundamental del ALARI es el desarrollo y consolidación de los estudios afrolatinoamericanos como un campo académico especializado (de la Fuente & Reid, 2018), un campo centrado en las experiencias, historias, contribuciones y problemas de la población Afrodescendiente de América Latina.

Como parte de esa misión, el ALARI crea foros en los que académicos, activistas, políticos, funcionarios y representantes de agencias internacionales y fundaciones privadas comprometidas con la justicia racial participan con sus propios saberes e interrogantes.

Nuestro reto es desarrollar mecanismos para que dichos saberes no solo sean una contribución, por fundamental que sea, al nuevo campo de estudios, sino formar nuevas generaciones de investigadoras e investigadores desde esas agendas y experiencias. El evento objeto de estas memorias, realizado en colaboración con la Universidad de Cartagena, forma parte de esos esfuerzos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Andrews, G. R. 2016 *Afro-Latin America: Black Lives, 1600-2000* (Cambridge: Harvard University Press).

- De la Fuente, A.; Andrews, G. R. 2018. "Introduction" en *Afro-Latin American Studies* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Skidmore, T. E. 1992 "Fact and Myth: Discovering a Racial Problem in Brazil" en *Working Paper #173* (Indiana: Kellogg Institute for International Affairs; University of Notre Dame).
- Tannenbaum, F. 1946 *Slave and Citizen, the Negro in the Américas*. (Nueva York: A. A. Knopf).
- U. N. General Assembly 2001 *Report of the Regional Conference of the Americas* (Santiago de Chile) pp. 5-7, diciembre. En <[http://dag.un.org/bitstream/handle/11176/234584/A\\_CONF.189\\_PC.2\\_7-EN.pdf?sequence=3&isAllowed=y](http://dag.un.org/bitstream/handle/11176/234584/A_CONF.189_PC.2_7-EN.pdf?sequence=3&isAllowed=y)>.



# NEOLIBERALISMO RACIAL Y POLÍTICAS AFROLATINOAMERICANAS DE CARA A LA CRISIS GLOBAL

Agustín Laó Montes\*

*Las reconfiguraciones de racismo son un componente central de las prácticas y políticas de dominación.<sup>1</sup>*

Agustín Laó Montes

Los movimientos negros han sido actores claves para la descolonización y liberación en la larga duración del capitalismo histórico en cada uno de sus períodos de crisis y reestructuración. La ola de movimientos sociales que comenzó a mediados de los cincuenta —tres de cuyos referentes claves fueron la Conferencia de Países No-Alineados en Bandung, Indonesia, el movimiento de liberación negra en los Estados Unidos y la revolución cubana— y que culminó hacia el final de “los años sesenta y setenta”, fueron detonantes fundamentales de lo que catalogamos como la crisis sistémica de los sesenta y setenta.

Los procesos de globalización, que denominamos como “neoliberalismo”, se pueden entender como una contrarrevolución contra la marea de movimientos antisistémicos de “los años sesenta y setenta”, cuando el capital elaboró estrategias de reestructuración de sus condiciones de rentabilidad con un nuevo paradigma de desarrollo, basado

---

\* Doctor en Sociología de la Universidad del Estado de New York-Binghamton. Director del programa doctoral en el campo de las afrodescendencias de la Universidad de Massachusetts. Miembro del Comité Político de la Articulación Regional Afrodescendiente de América Latina y el Caribe y del Grupo de Trabajo CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”.

1 Tesis planteada por el autor en este artículo.

en una revitalización y redefinición de las doctrinas del liberalismo económico que imperaron a finales del siglo XIX durante la era del imperialismo de libre comercio bajo hegemonía británica.

El comienzo de la hegemonía de la doctrina y de las políticas neoliberales a finales de la década del setenta, cuyas indicaciones iniciales fueron las políticas económicas de los “Chicago Boys” en el Chile de la dictadura de Pinochet y la crisis fiscal de la ciudad de Nueva York, marcó una nueva época que contrarrestó la crisis económica y política: abriendo mercados, facilitando mayor explotación del trabajo, redefiniendo el rol del Estado, y articulando nuevos proyectos ideológicos imperiales para Occidente y el capital global. Ello implicó la constitución de lo que Aníbal Quijano (2001) denomina *bloque imperial global*, para significar el accionar conjunto de instituciones del capital mundial, como el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio, junto con los Estados metropolitanos y las corporaciones transnacionales. Dicha alianza de poderes presidió un proceso de intensificación de la globalización del capitalismo con vocación de colonizar, mercantilizar y privatizar todas las áreas de la vida, incluyendo los espacios públicos, la producción intelectual, los recursos naturales básicos y la corporalidad humana.

Este modelo de globalización que buscó agresivamente desmantelar el gasto estatal en bienes sociales, aminorar el nivel de salarios, y abrir mercados sin fronteras para inversiones y productos del gran capital para quien buscó crear ganancias a cualquier costo, confrontó desde sus inicios desafíos múltiples y luchas plurales. El neoliberalismo más que una serie de políticas económicas, sociales y culturales, y más allá de una doctrina e ideología, es un paradigma de civilización centrado en el mercado capitalista como principio regulador de la vida social en general.

El capitalismo neoliberal ha sido confrontado por movimientos y movilizaciones a través del mundo, desde rebeliones populares espontáneas como el Caracazo en 1989 y nuevas luchas armadas como el levantamiento zapatista de 1994, hasta movimientos sociales de desocupados. Tales como los Piqueteros en Argentina, los Sin Tierra en Brasil, la nueva clase obrera de Conserjes por la justicia de trabajadores inmigrantes latinos en Los Ángeles, California, y los nuevos movimientos negros contemporáneos con perspectiva interseccional contra opresiones de clase, raza, género y sexualidad, como *Black Lives Matter* en los Estados Unidos.

La manera más general de caracterizarla es como una crisis de la civilización occidental capitalista en su era de globalización neoliberal. Es decir, más que una simple crisis económica hay problemas en todas las aristas del patrón de poder. Es una crisis de un modo de vida con sus

formas de economía, política, ecología, ética, conocimiento y subjetividad. Es una crisis de la modernidad capitalista que ha sido la matriz civilizacional dominante por más de 500 años (Laó Montes, 2011; 2018).

### RECONFIGURACIONES DE RACISMO Y NEOLIBERALISMO RACIAL

A partir de la caracterización de la crisis global en la matriz de poder moderna/colonial, haremos un examen de sus síntomas y efectos en una de sus dimensiones fundamentales: el racismo y, en particular, el racismo anti-negro.

¿Cómo se han redefinido las formas raciales en la era de la globalización neoliberal? ¿Qué implicaciones tiene la crisis en los modos de racialización, los regímenes racistas, y los movimientos étnico-raciales? ¿Qué han logrado las luchas contra el racismo y a favor de la justicia racial en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial? En este momento, se destacan los procesos de descolonización política en África y el Caribe, los movimientos de liberación negra en Estados Unidos y Sudáfrica en los “los años sesenta y setenta”, que desmantelaron los dos regímenes racistas más notables en el mundo. ¿Ha habido progreso sustantivo en la deconstrucción del “*orden racial mundial*” (Mills, 1999) al punto tal de derrocar el racismo estructural e institucional en sus cimientos y debilitar sustancialmente la opresión racial? ¿Se puede hablar ahora de los Estados Unidos como un imperialismo sin racismo<sup>2</sup> en virtud de que hubo un Emperador afrodescendiente —el Presidente Obama— y que fue un General Negro —Colin Powell— quien defendió la invasión de Iraq en el pleno de la Organización de Naciones Unidas?

Para abordar este tipo de preguntas miremos con algún detenimiento las reconfiguraciones del racismo, sobre todo el racismo anti-Negro, en esta era de la globalización neoliberal capitalista y su crisis.

El neoliberalismo, en sus tres fases,<sup>3</sup> ha tenido efectos significativos en el terreno racial: 1) La primera fase, a la que llamaremos *mercado descabellado y capitalismo salvaje*, se ubica a mediados de “los años setenta” y finales de “los ochenta”; 2) La segunda, a la que denominaremos *neoliberalismo multicultural neodesarrollista*, comienza a principio de “los noventa” y todavía sirve de discurso hegemónico de la globalización neoliberal capitalista; 3) La tercera es definida por la implosión de la *crisis global* que surge con fuerza a finales de “los años noventa” y en el umbral del siglo XXI.

---

2 Aquí parafraseamos la designación que hace Harry Magdoff de los Estados Unidos como un “Imperialismo sin Colonias”, cuestionada por el caso de Puerto Rico que aquí funciona como una excepción que confirma la regla.

3 Para las tres fases del neoliberalismo ver Alvarez et al. (2017).

En cada uno de estos momentos, los más oprimidos por la economía-política del capital transnacional han sufrido mayor marginalización socioeconómica, a la vez que aquellos que Fanon llamo “*los condenados de la tierra*” (1961), las masas subalternas de *Nuestra Afroamérica* han permanecido históricamente en los escalafones menores de la escala social, lo que constituye un hito del racismo estructural en su dimensión material (Laó Montes, 2018).

Desde un principio, las políticas neoliberales involucraron colaboraciones entre el capital transnacional y los Estados para promover proyectos de mega-desarrollo rural en territorios ancestrales Afrodescendientes e Indígenas, como la siembra de Palma Africana en el Pacífico Colombiano y Ecuatoriano.<sup>4</sup> Dichos proyectos, combinados con la tendencia de los campesinados negros a ser expulsados de la tierra debido a la competencia desigual con el gran capital agrícola —sobre todo con monopolios estadounidenses como Monsanto—, provocaron una intensificación de las luchas de clases en el campo, que adquieren un relieve explícitamente étnico-racial que les llevó a combinar reclamos de territorio, identidad cultural, autogobierno e integridad ecológica.

En el caso de Colombia, el agravamiento del conflicto armado en “los años noventa” causó que los procesos de destierro se convirtieran en una forma fieramente violenta de re-diasporización, con un resto de alrededor de ocho millones de desplazados internos de los cuales un alto porcentaje son Afrodescendientes. Esto se traduce en un acelerado aumento de las poblaciones Afrocolombianas en las ciudades principales de país, muchos de los cuales pasan a formar parte de las periferias urbanas caracterizadas como marginales. La violencia de la guerra, junto con las profundas desigualdades sociales que demuestran la persistencia del racismo estructural en lo económico desde la esclavitud hasta el presente, son componentes claves en las configuraciones de opresión racial y de clase en el capitalismo colombiano integrado a los procesos de globalización neoliberal.

En la *segunda fase* del neoliberalismo, el engranaje institucional —Banco Mundial, Organización de Estados Americanos (OEA), Banco Interamericano de Desarrollo (BID), entre otras que constituyen el *establishment* transnacional de gobierno— comienza a elaborar políticas culturales y sociales, en respuesta a los reclamos de los movimientos sociales y actores de la llamada sociedad civil. Este es también, el período de la proliferación de Organizaciones no-Gubernamentales

---

4 Para una excelente investigación y análisis de la palma africana y sus implicaciones sociales y políticas en la zona fronteriza del Pacífico Colombia-Ecuador ver Martínez (2018).

(ONGs), lo que implicó el surgimiento de políticas étnico-raciales específicamente dirigidas a indígenas y afrodescendientes.

La forma de gubernamentalidad llamada “multiculturalismo neoliberal”, promovida tanto por los Estados como por un ensamblaje global de instituciones del poder imperial y del capital, fue en gran medida resultado de las gestiones de cambio de los movimientos sociales. El *multiculturalismo neoliberal* debe ser analizado como un *proyecto racial* de carácter contradictorio en el cual se tiende a reducir lo racial a lo cultural, con el efecto de minimizar u obliterar la importancia del racismo como componente central y estructural. Dos estrategias convencionales son: relegar lo racial a lo étnico, negando así la importancia de las formaciones raciales en el tejido social; y reducir el racismo a discriminación o prejuicios, a problemas menores solucionables proveyendo recursos económicos y asistencia técnica a las comunidades, con representación política y con programas educativos, dejando intacto así el orden racial neoliberal de las cosas.

La continua vigencia de las políticas neoliberales y su móviles, es decir la búsqueda desmedida en el mejoramiento de las condiciones de rentabilidad del capital y de la recuperación de la hegemonía mundial estadounidense, motivaron la intensificación de la estrategia que el geógrafo David Harvey ha bautizado como “*acumulación por desposesión*” para significar los procesos de privatización de los bienes comunes y desarraigo de las clases subalternas de sus territorios, tanto a través de la tiranía del mercado como de la violencia del Estado. Lo que ha tenido como consecuencia una ecuación de violencia económica y política que ha desestabilizado los tejidos sociales de comunidades Afrodescendientes, tanto rurales como urbanas, a través de toda la región.

En el momento actual de crisis global, esta dinámica de acumulación por desposesión ha exacerbado el neo-extractivismo, donde la minería ha renacido como un renglón principal del patrón de acumulación de capital. Esta modalidad agresiva de acumulación, promovida por los Estados neoliberales, ha sostenido emprendimientos violentos de las corporaciones transnacionales de agroindustria y minería, que buscando apropiarse territorios, explotar recursos y trabajo para la ganancia, han suscitado una lógica de destrucción y muerte que envuelve prácticas de violencia contra las condiciones de vida y convivencia de las comunidades Afrodescendientes e Indígenas. El resultado ha sido abandonos masivos de los territorios (o destierro), aumento de las desigualdades, deterioro de la salud y pérdidas de vida, debido a las violencias simbólicas y materiales, pero también aumento en los niveles de organización y conciencia étnico-racial y social.

Este proceso configuró las condiciones para que cientos de comunidades afrodescendientes e indígenas se organizaran en defensa de

sus territorios ancestrales, la afirmación de identidades étnico-raciales, a favor de la armonía ecológica, y en pro de la integridad de sus formas de vida. Esto es evidente en Colombia, Ecuador y Honduras. Un ejemplo difundido internacionalmente es la comunidad *La Toma* en el poblado Suarez, en el Departamento del Cauca en Colombia, que ha esgrimido una multiplicidad de estrategias de lucha —legal, mediática, legislativa, acciones directas— para mantener la propiedad colectiva de un territorio de minería aurífera codiciada por el capital transnacional, lo que le ha costado a esta población Afrodescendiente el asesinato de varios de sus líderes a manos de fuerzas paramilitares. Francia Márquez, lideresa de La Toma, ha estado amenazada de muerte por varios años y luego de estar a la cabeza por más de una semana en el 2015 de la *Marcha de los Turbantes*, una peregrinación de protesta de mujeres negras del Cauca a Bogotá, ha necesitado vivir con escolta. El riesgo cotidiano de la vida de Francia es revelador de la prevalencia de la formación de poder que Mbembe llama *necropolítica*.

Mbembe (2016) en su *Crítica de la Razón Negra* propone una lectura de la modernidad desde la época de la esclavitud transatlántica hasta la era neoliberal como un *Devenir Negro del Mundo*, en referencia a la mundialización de los modos de dominación y formas de explotación que han experimentado históricamente los sujetos y territorios racializados como negros. Esto supone entender la modernidad a través de sus horizontes coloniales y avatares raciales e implica interpretar la globalización neoliberal como un ennegrecimiento del mundo, en el sentido de que las lógicas de apropiación, explotación, extractivismo, dominación y violencia del racismo anti-negro se van diseminando a través del planeta. El devenir negro del mundo significa tanto la historicidad como la diseminación global de las tecnologías modernas/coloniales del poder y la explotación: exclusión, desvalorización, infantilización, marginalización, criminalización, y vilificación como tecnologías de poder mundializadas.

Las violencias correspondientes a la acumulación por desposesión, se fundamentan en lo que Ferreira da Silva y Chakrabarty (2012) llaman *lógicas coloniales, raciales e imperiales del neoliberalismo*. Ellas trazan continuidades desde el colonialismo clásico y la institución de la esclavitud transatlántica hasta el neoliberalismo en *las lógicas raciales-coloniales de desplazamiento, desposesión, endeudamiento y muerte*. El poder colonial, racial e imperial, en sus prácticas de expropiación de tierra, recursos y trabajo, se manifestó en la crisis financiera del 2008, resultando en nuevas servidumbres de endeudamiento, pérdida de propiedad y vivienda y acompañado de discursos de criminalización y vilificación de sujetos racializados. Dichos discursos del neoliberalismo racial, nutren un sentido común racista en el cual se

naturaliza la idea de los sujetos negros como fuerza de trabajo excedente, ubicados fuera de los patrones normales de ciudadanía y consumo como demuestra Jaime Alves (2018) en su libro sobre San Pablo como ciudad anti-negra.

Los cambios descritos en el patrón de acumulación de capital a nivel global y en las formas correspondientes de las economías nacionales y regionales, alimentan mercados laborales altamente estratificados, donde las configuraciones étnico-raciales del trabajo perpetúan y profundizan la localización de las mayorías Afrodescendientes en los empleos menos remunerados y más inseguros, mientras muchos otros permanecen sumidos en el desempleo y economía informales. La profundización de las desigualdades en los mercados laborales y en la categoría misma del trabajo, constituye un rasgo significativo de lo que denominamos “neoliberalismo racial”. En esta división étnico-racial y sexual del trabajo, a los sectores más vulnerables, como las mujeres Afrodescendientes y los jóvenes negros de clases sociales subalternas, se les han incrementado sus niveles de desigualdad, inseguridad, precariedad, riesgo y vulnerabilidad.

Las aperturas relativas que ofrecen las políticas sociales de inclusión y las políticas culturales de diversificación, manifiestas en las políticas neoliberales –como Tratados de Libre Comercio– con proyectos y fondos para Afrodescendientes, promueven el aumento de las clases medias. El contrapunto entre el crecimiento tanto de las capas medias como de las clases políticas Afrodescendientes, a la par con la exacerbación de la desigualdad y la violencia, ha creado bifurcaciones en las poblaciones negras a la vez que un espejismo de progreso que no corresponde a las condiciones de sus mayorías subalternas. Aquí vemos una de las paradojas principales de la cuestión étnico-racial en la era neoliberal: por un lado, los discursos gubernamentales de interculturalidad e incluso contra el racismo, los cambios constitucionales y las políticas culturales que reconocen y promueven la multiculturalidad/multiétnicidad, junto con políticas sociales que se declaran por el desarrollo local autosostenible, la participación ciudadana y el empoderamiento colectivo. Por el otro, la exacerbación de las desigualdades sociales y étnico-raciales en la distribución de riqueza, el aumento del subempleo y desempleo, y la exacerbación del entreteje de opresiones en la experiencia cotidiana de las/los Afrodescendientes, expresadas en un entramado de violencias que incluyen desde la guerra y el destierro hasta la discriminación racial, la dominación doméstica y las formas de opresión que corresponden a la marginalidad urbana.

La re-diasporización representada por las migraciones del campo a ciudad y por las movilidades masivas a través de la región, junto con

el aumento del nivel de acción colectiva de las/los Afrodescendientes, han implicado una mayor visibilización en los escenarios nacionales y, particularmente, en los espacios urbanos. Esta suerte de visibilización también envuelve una paradoja: por un lado, se reconocen la identidades y valores de los pueblos Afrodescendientes, mientras que por el otro se hacen patentes los racismos urbanos manifiestos en fenómenos tales como la criminalización de los jóvenes negros, que viene acompañada por formas de brutalidad policíaca que en algunas ciudades brasileñas ha llegado a convertirse en una práctica cuasi-genocida. En vista de esta situación, la consigna *Black Lives Matter*, que es emblemática de un poderoso emergente movimiento negro en los Estados Unidos cuyo catalizador ha sido la lucha contra asesinatos policíacos a jóvenes Afroestadounidenses, ha tenido resonancia en países como Colombia donde se lanza la consigna *Las Vidas Negras Cuentan*, para protestas contra el resto de muertes causadas tanto por la guerra y la persecución de activistas negros, como por la violencia urbana.

El Estado racial, en sus dimensiones despóticas, represivas, violentas en fin, se activa como una máquina de encarcelamiento, explotación, coerción, desvalorización y asesinato de cuerpos y territorios ennegrecidos y denigrados, que suelen ser subalternizados a los márgenes de la nación. En la caracterización de esta vertiente del Estado moderno, Foucault es preciso cuando asevera que, *en la medida en la cual el Estado funciona con su modalidad de BioPoder, su función mortífera solo puede ser asegurada por el racismo* (Foucault). En esa clave, se articulan la tiranía del capital y de la violencia imperial en una suerte de racismo estructural, para desestimar las racionalidades de vida, es decir los territorios, los modos de producción y consumo, las formas de gobierno propio, los saberes ancestrales, las prácticas de cuidado y salud, de las comunidades negras e indígenas. En los espacios urbanos, la criminalización, marginalización social y política, desvalorización cultural y deshumanización de los sujetos negros y sus territorios, efectúan prácticas paralelamente violentas de racismo estructural, alimentado y avalado por los discursos de urbanismo y las políticas de desarrollo urbano diseñadas en los centros metropolitanos.

En suma, hay una co-relación entre la globalización del entrelace de violencias —imperial, patriarcal, doméstica, racial, social, urbana, estatal, ecológica, epistémica— en la era neoliberal que se conjugan componiendo la crisis de la civilización occidental capitalista. En dicho entramado de violencias se entretajan las formas de violencia racial que confrontan las/los afrodescendientes en el momento actual a través de las Américas. Dicha violencia racial estructural conjugada

con el incremento en las desigualdades de distribución de poder y riqueza, sintomático de la globalización neoliberal capitalista y su crisis, se corresponde al debilitamiento de las democracias junto con el fortalecimiento de las dimensiones despóticas de los Estados modernos, que en su conjunto configuran una constelación de poder que se denomina como “necropolítica”.<sup>5</sup>

Esta breve caracterización de la crisis planetaria, enfocada en sus dimensiones étnico-raciales, nos sirve de contextualización de un mapeo *grosso modo* de la política Afrodescendiente en la región que ha de ocupar el resto de este escrito.

### **LAS AFRODESCENDIENTES EN LA OLA ROJO-ROSADA**

Uno de los puntos más candentes en el debate actual es si los llamados “gobiernos progresistas” en América Latina han contribuido al bienestar y apoderamiento colectivo de los afrodescendientes.<sup>6</sup> Usamos la expresión *ola roja-rosada* para significar el momento de primacía de gobiernos de izquierda y centro-izquierda a través de la región desde el triunfo de Hugo Chávez en 1999, fenómeno que ahora está en declive.<sup>7</sup> La categoría “ola roja-rosada” ha servido de base a un *corpus* de investigación que analiza las particularidades, desafíos, contradicciones, y posibilidades tanto de los gobiernos que corresponden a las nuevas definiciones de las izquierdas —donde se destacan debates sobre los significados concretos del *socialismo del siglo XXI* y sobre los significados y contenidos de la democracia radical y la descolonización del Estado— como de los nuevos movimientos antisistémicos.

De manera similar a como argüimos respecto a los movimientos, entendemos entre los criterios principales para catalogar a un

---

5 El concepto de necropolítica en relación al racismo como componente fundamental, tanto de las modernidades coloniales como de la modernidad misma, ha sido elaborado por el intelectual africano Achille Mbembe.

6 Escribimos la expresión “gobiernos progresistas” entre comillas por dos razones: una, porque no le vemos valor analítico alguno, es más una expresión coloquial que una categoría epistémica; y dos, porque tiene inscrita una carga progresivista que corresponde al imaginario occidentalista que criticamos desde nuestra perspectiva descolonial. Ver la interesante distinción que hace Eduardo Gudines entre gobiernos progresistas y proyectos de nueva izquierda, sobre todo a partir de su análisis del carácter neo-extractivista de gobiernos progresistas como los del Ecuador y Argentina.

7 Hablamos de gobiernos y administraciones estatales porque las estructuras del Estado moderno/colonial no han sido sustancialmente transformadas por la nueva ola roja-rosada en la región. Al respecto, una discusión particularmente iluminadora es el debate en Bolivia sobre la cuestión de la reinención de lo político y la descolonización del Estado, ver Tapia *et al.* (2010).

gobierno dentro del continuo centro-derecha su afinidad con el proyecto neoliberal capitalista y las estrategias de poder imperial, en conjunto con sus políticas económicas, culturales, sexuales —de género y sexualidad, sociales, étnico-raciales y ecológicas, que facilitan y promueven el entramado de formas de opresión que configuran el patrón de poder moderno/colonial y sus efectos negativos en términos de desigualdades y déficit democrático—, con su resto de represión y violencia y la mayor marginalización de los sectores subalternizados. Los gobiernos presentes de Colombia y Honduras corresponden a esta definición.

A contrapunto, localizamos una administración como de centro-izquierda, muy diversa, cuando su proyecto es contrario a la globalización neoliberal y al imperialismo, están comprometidos en términos prácticos con la redistribución democrática de riqueza y poder, y tienden a responder con sus políticas positivamente al pliego plural de reivindicaciones —ecológicas, étnico-raciales, epistémicas, sociales, culturales, sexuales, de género, generacionales, etc.— planteadas por las luchas y movimientos sociales. Los gobiernos de Bolivia, Brasil, Cuba, Ecuador, y Venezuela se han situado en este espacio de manera diferencial, con limitaciones y contradicciones.

Aquí una pregunta clave es si existen diferencias significativas entre las administraciones estatales, de acuerdo a cómo se ubican en el espectro político entre izquierda y derecha, en cuanto al apoderamiento colectivo y a las condiciones de vida de las mayorías afrodescendientes. Para responder, presentamos tres argumentos:

1. La ola de movimientos étnico-raciales (Afrodescendientes e Indígenas) que ha emergido en América Latina desde “los años ochenta” ha influido grandemente en la redefinición de las izquierdas de tal manera que sus reivindicaciones —territorio, autonomía, etnoeducación, equidad, justicia reparativa, políticas anti-racistas— y ha redefinido los proyectos emancipatorios y los programas de gobierno, y por ende el significado mismo de las izquierdas.
2. En el contexto actual, cuando el reconocimiento y la representación étnico-racial se han convertido en parte de la retórica de la mayoría de los gobiernos, es necesario fortalecer el nivel de autonomía y organización de los movimientos, que son las fuerzas vivas para el cambio constante requerido para desmantelar el racismo y caminar hacia la equidad racial.
3. Los gobiernos de izquierda representan escenarios de cambio positivo, mucho mejores para los Afrodescendientes por dos

razones principales: la primera es que han tendido a ser más sensibles a los reclamos de los movimientos y, por lo tanto, los procesos han sido más dinámicos y persistentes.

La vida de las Afrodescendientes no solo es afectada por la discriminación racial, sino también por una serie de condiciones —económicas, educativas, de salud, culturales— que son claves en los programas de justicia social de las izquierdas, y que representan aspectos de la vida social que se han deteriorado bajo los regímenes neoliberales que siguen empeorando en esta época de crisis. Para explorar estos argumentos, cerramos comparando Colombia, Ecuador, y Venezuela, tres países sudamericanos con poblaciones Afrodescendientes activas y sustantivas.

Colombia tiene el distintivo de ser el país hispano de mayor población afrodescendiente en las Américas, a lo que se suma ser el aliado más cercano de los Estados Unidos en la región. La Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) tiene un programa especial para afrodescendientes en Brasil y Colombia, los dos países con mayor población negra y con los movimientos Afrodescendientes más vibrantes en la región, que incluye financiamiento de grupos y proyectos, y formación de liderato en Washington, D.C. El *Caucus Congressional Negro de los EE.UU.* ahora presta atención especial al tema afro en Colombia.<sup>8</sup>

La conexión Colombia-Washington también incluye oficinas de cabildeo organizadas por la élite política afrocolombiana. La contraparte en Colombia la dirige una creciente élite Afrocolombiana, encabezada por funcionarios del Estado que median entre el gobierno, las organizaciones y las comunidades negras. Paradójicamente, el Estado colombiano enuncia discursos y declara políticas contra el racismo y por la equidad, por la criminalización del racismo y a favor de las acciones afirmativas. A la vez que miembros de los consejos comunitarios negros son asesinados en lugares donde se lucha por mantener el territorio contra megaproyectos de minería y plantaciones de palma africana. Es en este ámbito de la política donde se gesta la perspectiva que se ha denominado “afroderecha colombiana”.

El calificativo afroderecha, como hemos dicho, intenta explicar una postura política que articula los reclamos contra el racismo, por la representación afrodescendiente, y por la equidad racial, con los imperativos de la globalización neoliberal capitalista, del poder

---

8 Una de sus iniciativas, dirigida por el Congresista Ronald Meeks, consiste en otorgar becas denominadas “Martin Luther King” para que estudiantes Afrocolombianas estudien inglés para luego perseguir estudios de posgrado como una vía de movilidad social.

imperial, y de los Estados. En el caso colombiano, dicha postura ha implicado apoyo a los tratados de libre comercio, participación poco crítica en gobiernos neoliberales como los de Uribe y Santos, y equiparar el empoderamiento negro con el crecimiento de una clase media y clase política afrodescendiente para escalar en el escalafón social dentro del *statu quo*. En esta cultura política, algunos/as buscan que haya generales negros en un ejército que es actor clave en la violencia estatal contra las comunidades negras. En este pentagrama político, combatir el flagelo del racismo se asocia con proyectos de modernización y con la movilidad social de la ciudadanía afrodescendiente.

Sin embargo, las comunidades siguen siendo desterradas de sus territorios colectivos<sup>9</sup> por los efectos combinados del conflicto armado y los megaproyectos de desarrollo —como las plantaciones de palma africana, la minería de gran escala, y el turismo corporativo— que promueve el *establishment* neoliberal. Después de la firma de los acuerdos de paz entre el Estado y la FARC nos preguntamos si afectará la violencia en los territorios rurales;<sup>10</sup> realizará algún gesto significativo contra la violencia de fuerzas paramilitares, que en muchos lugares son contratados por los intereses capitalistas para *limpiezas étnico-raciales* que faciliten la gran minería y la agroindustria. Irónicamente, a la vez que crece la clase política y las capas medias afrocolombianas, y mientras la política étnico-racial gana más visibilidad pública en el país, los índices de desigualdad socio-económica de los sectores subalternos Afrodescendientes se mantienen como los peores de la región.

A contrapunto, el Proceso de Organizaciones Negras (PCN), una organización en red nacional de grupos de base y consejos comunitarios afrocolombianos que tuvo un rol central en el diseño e implementación de la Ley 70 de 1993, enuncia un discurso y promueve políticas claramente contra la globalización neoliberal capitalista. El PCN relaciona las luchas contra el racismo y por la identidad étnica afrodescendiente, con la defensa del territorio —tanto rural como urbano—, en aras de un proyecto de bienestar colectivo que entrelaza una política ecológica de defensa de la biodiversidad y de la soberanía alimentaria, con formas de producción fundamentadas en la sostenibilidad local y los saberes ancestrales.

---

9 Colombia tiene, tanto en términos absolutos como relativos, uno de los mayores índices de desplazamiento forzado interno en el mundo, comparable con Afganistán y Sudan, y un altísimo porcentaje de ellos son Afrodescendientes. La cifra oficial es de alrededor de seis millones y sigue creciendo.

10 En vista de la coalición del Estado con las corporaciones transnacionales que promueve la Alianza del Pacífico con sus locomotoras de desarrollo sustentadas en el extractivismo.

La racionalidad jurídica de derechos colectivos de la tierra cuyo producto principal fue la ley 70, donde se titularon miles de hectáreas de tierra a los consejos comunitarios, articula una racionalidad política a partir de principios de autonomía y autogobierno que desafían la gubernamentalidad liberal y neoliberal. Su política de derechos humanos, motivada en gran parte por la situación de desplazamiento/destierro de millones de colombianos, junto con el asesinato y desaparición de miles, ambos desproporcionalmente afrodescendientes; es afín a una reconceptualización de la política de derechos en clave democrática radical, en la cual la ciudadanía sustantiva diferenciada se entiende como “*el derecho a tener derechos*” de diversa índole.<sup>11</sup>

En los escenarios geo-políticos, el PCN fue un actor importante en la *Acción Global de los Pueblos*.<sup>12</sup> El fundamento del PCN es el trabajo de organización de base, sobre todo en el Pacífico Sur y el Caribe Colombiano. Desde principios de “los años noventa”, el PCN ha venido colaborando con agrupaciones afroecuatorianas en una gestión binacional para organizar redes de movimiento social. En “los años noventa” proliferaron las organizaciones Afroecuatorianas, sobre todo en la provincia de Esmeraldas y el Valle del Chota, los dos asentamientos históricos mayores, pero también en las dos ciudades principales, Guayaquil y Quito. Tres pilares en la emergente gestión organizativa fueron la pastoral Afroecuatoriana y el movimiento estudiantil, junto con la emergencia de organizaciones locales de diversa índole —cultural, cívica, comunitaria— con identidad negra o afro. Para mediados de “los años noventa”, el Ecuador fue escenario de ensayo de un proyecto del Banco Mundial que marcó un modo de organización étnico-racial bajo el auspicio de instituciones transnacionales, lo que hemos catalogado como ONGización. El *Proyecto de Desarrollo Indígena y Negro del Ecuador* (PRODEPINE), asignó \$50 millones para programas de organización y “*desarrollo*” de Indígenas y Afroecuatorianos, promoviendo el financiamiento y la visión de la llamada “*cooperación internacional*” en las formas de organización, cultura política, objetivos de cambio y horizontes históricos del “*proceso organizativo afroecuatoriano*”.<sup>13</sup> A la vez que las redes de organización

---

11 Económicos, políticos, civiles, ecológicos, étnico-raciales, de género y sexualidad, y culturales.

12 Red por la justicia global organizada como parte del movimiento antiglobalización que fue inspirada por los Zapatistas, también participa en los procesos del Foro Social Mundial, y, en este momento, es parte de la Articulación Regional Afrodescendiente de América Latina y el Caribe.

13 Para una historia muy bien investigada y analizada del proceso organizativo afroecuatoriano.

afroecuatoriana fueron tejidas por los financiamientos y “*asistencia técnica*” del naciente multiculturalismo neoliberal a principio de “los años noventa” 1990, las luchas sociales y políticas se intensificaron en el Ecuador bajo el liderato del movimiento indígena que incluyó la organización de partido de izquierda denominado Pachacutik en el cual militaron activistas afroecuatorianas.

A medida que el sentido común en el Ecuador se fue moviendo hacia discursos y demandas a favor de la redistribución de poder y riqueza, junto con propuestas de democracia radical intercultural, los reclamos afroecuatorianos se fueron inscribiendo en la agenda de los movimientos sociales y organizaciones de izquierda, a la vez que la cultura política del movimiento social afroecuatoriano se debatió entre una perspectiva más orientada hacia la transformación social sustantiva, en contraste a otra más inclinada a la obtención de recursos a través de la llamada cooperación internacional y las ONGs.

La constitución de 1998, al reconocer los afroecuatorianos como pueblo con derechos propios, expresó en su contenido la emergencia de un movimiento social negro en el país. Diez años más tarde, la constitución del 2008 significó un salto cualitativo al inscribir las demandas del movimiento social afroecuatoriano en el discurso y en las normativas de la Carta Magna del país. La declaración constitucional del Ecuador como plurinacional e intercultural fue producto de los reclamos tanto del movimiento indígena como del movimiento afroecuatoriano. El cabildeo afroecuatoriano generó lenguaje y cláusulas que convirtieron la Constitución de 2008 en una de las más dispuestas del mundo a combatir el racismo y promover la equidad racial, defendiendo las reparaciones a cuenta de la esclavitud y sus consecuencias históricas, promoviendo acciones afirmativas en educación y empleo, y reconociendo derechos colectivos al pueblo afroecuatoriano.

En 2010, el presidente Rafael Correa firmó el Decreto 60, una orden ejecutiva que dio cabida al *Plan Plurinacional contra el Racismo y la Discriminación Racial*, estableciendo así una normativa explícita contra el racismo en el país. Sin embargo, ni el discurso constitucional ni la normativa gubernamental se han traducido hasta este momento en políticas públicas activas y consecuentes.

Si bien es cierto que el gobierno presidido por Correa ha demostrado carecer de voluntad política para diseñar e implementar políticas contra el racismo, por la equidad racial y el apoderamiento afrodescendiente, el hecho que dichos lineamientos legislativos y políticos no hayan generado cambios significativos en las ecuaciones de poder y relaciones sociales en el Ecuador también se debe a la desmovilización relativa y fragmentación del movimiento social afroecuatoriano. A la vez, las políticas sociales de corte redistributivo que han resultado

en altos índices de reducción de pobreza y desempleo, participación educativa, y mejoramiento de las condiciones de salud, han beneficiado al pueblo afroecuatoriano.

En general, luego del despliegue organizativo enfocado en la constituyente del 2008, se dio un proceso de incorporación de energías políticas al llamado *retorno del Estado*, que cada vez fue concentrando más poder en el ejecutivo. La creciente hegemonía de *Alianza País* implicó una disminución de la actividad política autónoma —movilización, organización, participación— y en las acciones colectivas de los movimientos sociales en general. En el caso tanto del movimiento indígena como del movimiento afroecuatoriano, esto se profundizó debido a las luchas internas que causaron una fragmentación en el campo político. A medida que el Estado comenzó a denunciar la representación colectiva como “*corporativista*” las demandas de los movimientos sociales perdieron espacio dentro de la estrategia de gobierno.

En suma, el conjunto de la falta de voluntad gubernamental para dar prioridad y establecer políticas contra el racismo, por la equidad racial y el apoderamiento Afrodescendiente, junto con la desmovilización relativa del movimiento social y la fragmentación del campo político afroecuatoriano, y el desarrollo de una estrategia de gobierno que reprueba la organización y movilización fuera de Alianza País, han resultado en la carencia de políticas públicas que implementen el discurso gubernamental y en un debilitamiento político del pueblo afroecuatoriano. Este escenario de política étnico-racial nos obliga a reflexionar sobre sus implicaciones para analizar a los llamados “*gobiernos progresistas*” y el alegado proyecto de “*socialismo del siglo XXI*” y su relación con la cuestión étnico-racial en general y la política Afrodescendiente en particular.

Venezuela ha sido un país clave en la gestión política de izquierda afrodescendiente en América Latina y el Caribe. Sin embargo, es necesario distinguir las políticas de la revolución bolivariana del activismo de las redes de movimiento afrovenezolano que también se consolidó en “los años noventa”. Activistas afrovenezolanos han tenido un rol importante en la hilación de redes transnacionales de movimiento social afrolatinoamericano desde sus principios.

Desde del primer triunfo de Chávez en 1998, activistas y organizaciones afrovenezolanas han impulsado que los asuntos de mayor interés para las/los afrodescendientes, como el combate del racismo y la representación política de sus comunidades, se conviertan en prioridad en el proyecto de transformación histórica de la revolución bolivariana. Dichas cuestiones no estaban en la agenda de cambio inicial, como se evidencia en el hecho de que no se registraron en la reforma

constitucional del 1999 en la cual se reconocieron derechos a los pueblos indígenas.

Como producto conjunto de las acciones colectivas (movilizaciones, cabildeo, etc.) de la gestión organizativa consolidada como movimiento social afrovenezolano, en el 2006 se realizó en Caracas un encuentro afrolatinoamericano denominado *Afrodescendientes contra el neoliberalismo* con el propósito de vincular la agenda afro con los procesos de cambio radical en la región. En el contexto de este evento, en un acto simbólico significativo el presidente Chávez se declaró afrodescendiente en una acción simbólica que correspondió a nuevas políticas. En este contexto, una de las políticas que surgieron fue una iniciativa diplomática hacia África, en la cual varios cuadros del movimiento afrovenezolano fueron nombrados embajadores en países africanos, junto con la celebración en Caracas de varias cumbres que marcaron el establecimiento relaciones geopolíticas, culturales e intelectuales entre Latinoamérica y el continente africano. En su política hacia África, Venezuela siguió en parte el camino que había tomado Cuba, y elaboró estrategias diplomáticas donde tuvo influencia el movimiento afrovenezolano.

Tanto en el referéndum constitucional del 2007,<sup>14</sup> como en la reforma que se aprobó en el 2008, se reconoció por primera vez a las afrovenezolanas/as como sujetos de derecho con intereses, necesidades, y reclamos propios. Esto proporcionó fuerza tanto al discurso público contra el racismo como a los reclamos del movimiento de crear instancias dentro del Estado para velar por los intereses de la ciudadanía afrovenezolana, lo que condujo a la apertura de secretarías para promover temas afrodescendientes en algunos ministerios como el de la mujer y la juventud.

En este proceso el movimiento social afrovenezolano se dividió en dos redes, y aunque entre ellas no hay diferencias políticas de fondo, hay un diferendo principal sobre la cuestión de la autonomía del movimiento en relación al estado bolivariano y al Partido Unitario Socialista Venezolano (PSUV). El grupo que se escindió llamándose *Red de Afrodescendientes de Venezuela* alegó que el que se mantuvo como *Red de Organizaciones Afrovenezolanas* no tenía la voluntad política, ni la disposición práctica para impulsar cambios de manera autónoma en relación al Estado y al partido, argumentando que esto es imperativo para promover los cambios necesarios a fin de combatir el racismo y el apoderamiento afrodescendiente dentro del proceso bolivariano. Dicho debate entre las dos redes de movimiento social afrovenezolano, revela la importancia de la autonomía de los

---

14 La primera elección que perdió el chavismo.

movimientos sociales, sobre todo en relación a los llamados *gobiernos progresistas o de izquierda* como cuestión clave para entender los escenarios políticos actuales.

En Venezuela, al igual que en el Ecuador y en Bolivia, se han obtenido los mayores logros de la región en disminuir las tasas de desigualdad, combatir la pobreza y promover mejores índices de educación, empleo y salud. Esto ha sido sobre la base de políticas sociales redistributivas que han beneficiado los sectores más desventajados donde se destacan las afrodescendientes. Sin embargo, la capacidad de escapar a la crisis global del capitalismo, de las políticas económicas dependientes del extractivismo, las rentas del petróleo y los efectos multiplicadores de la inversión estatal, va revelando sus límites.

La grave crisis económica de Venezuela se ha tornado en crisis política, mientras el *milagro económico* del Ecuador, que fue declarada ejemplo a seguir por el Banco Mundial en el 2013, también llegó a término. Ya muchos hablan del fin de la ola roja-rosada y de la emergencia de nuevos gobiernos de derecha representados por la elección de Mauricio Macri a la presidencia en el 2015 y el golpe constitucional en 2016 contra Dilma Roussef que instituyó a Michel Temer como presidente de Brasil. De entrada a la presidencia, Temer nombró un gabinete presidencial compuesto solo por hombres blancos, una composición ejecutiva que no ocurría desde la dictadura de “los años sesenta”, en vista de la presencia de las demandas e incluso de líderes y lideresas de los movimientos sociales en el estado brasileño desde niveles locales hasta nacionales. Las políticas de reafirmación del patriarcado blanco burgués se expresaron de inmediato con la eliminación de la Secretaría de la Mujer y la Secretaría de Equidad Racial.

## **AFRODESCENDIENTES EN LOS NUEVOS ESCENARIOS DE PODER Y POLÍTICA EN LATINOAMÉRICA**

Desde el ángulo de las acciones colectivas y los movimientos sociales, el hecho más significativo a resaltar es el nacimiento de una nueva generación de activismo afrodescendiente, en la cual destacamos la emergencia de una nueva ola de feminismo. En el 2007, se realizó la primera reunión nacional del movimiento estudiantil afrocolombiano que después realizó tres congresos nacionales antes de escindirse en dos: el *Encuentro Nacional Estudiantil Universitario Afrocolombiano* (ENEUA) y el *Movimiento Afrocolombiano Nacional Estudiantil* (MANE Afro) en el 2012. Ambas redes de movimiento de actitud crítica que en general esgrimen un proyecto de apoderamiento afrodescendiente y liberación contra las cadenas de la colonialidad.

El activismo de corte cultural que siempre ha sido baluarte en el Mundo Afro, florece en esta nueva generación a través de géneros

culturales como el Hip-Hop, la reivindicación de ancestralidades espirituales y musicales, y prácticas estéticas afirmativas de lo propio en el arte, la literatura y la *performance* a contrapunto de las culturas racistas aun hegemónicas. Las prácticas estético-culturales son tanto recursos de movimiento como movimientos en sí a través de la región, como puede verse en gestiones culturales con vocación política como el *Colectivo Agua Turbia* en Bogotá.<sup>15</sup> Dicho activismo estético-cultural ha sido uno de los hilos principales norte-sur entre afro-latinos en los Estados Unidos y afrolatinoamericanos/as al sur del Río Grande.

A contrapunto, la nueva generación política también surge influenciada por la cultura política neoliberal. Lo que se demuestra tanto en los debates en las redes regionales de jóvenes que se organizaron como parte de la regionalización de la organización afrolatinoamericana, como en la participación de escuelas de nuevo liderato afrodescendiente para América Latina que organiza USAID en Washington, D.C., donde se van formando cuadros para ocupar puestos de gobierno y en instituciones como la ONU, la OEA y el BID. La nueva generación de activismo afrolatino/americano crece entre la ola roja-rosada y el surgimiento de nuevas derechas a través de la región, lo que la sitúa en una encrucijada histórica. Los logros relativos pero también las insuficiencias en el reconocimiento, la representación, la redistribución de poder y riqueza y el apoderamiento Afrodescendiente, sobre todo en países con llamados *gobiernos progresistas* como Brasil y Venezuela, pero también en baluartes neoliberales como Colombia, dibujan un escenario histórico complejo para presente y futuro.

La Organización de Naciones Unidas oficialmente dio inicio al *Decenio de los Afrodescendientes* en el 2015. El campo político afrolatinoamericano recibe el Decenio en una situación de mayor fragmentación que en el 2011, tanto en las redes nacionales como regionales. En el Ecuador se organizó un *Congreso Nacional Afroecuatoriano* en septiembre del 2012 en Guayaquil, donde participaron más de mil delegados de todo el país, pero la agenda política que se articuló allí no sirvió de plataforma ni en la esfera electoral ni para la organización de base, debido a las divisiones en el liderato que no logró consolidar una red nacional.

En Colombia, luego de realizar el *Primer Congreso Nacional Afrocolombiano*, en el Quibdó en agosto del 2013, se eligió la *Autoridad Nacional Afrocolombiana* que funcionó como tal durante casi dos años pero se escindió por diferencias entre varios sectores, sobre todo en las contiendas sobre la participación afrocolombiana en los diálogos

---

15 Organizó en el 2016 una serie de encuentros sobre la dimensión estética del imaginario radical negro.

de paz. En Brasil, existen varias redes nacionales del movimiento afrobrasileño como la *Coordinación Nacional de Entidades Negras*, el *Movimiento Negro Unificado*<sup>16</sup> y diversas articulaciones entre las cuales destaco las redes de religiones de matriz africana, que le dan un matiz descolonial de carácter profundamente crítico a la gestión política y cultural.

Las redes regionales afrolatinoamericanas ya no tienen el vigor del momento de Durban. Esto no es particular de los movimientos Afrodescendientes, sino parte de los procesos de movimiento social en general, cuyos ciclos vitales tienen altas y bajas de acuerdo tanto a sus procesos internos como a las coyunturas globales, nacionales y locales. La cumbre de Honduras dejó una red regional informal de liderato negro pero sin continuidad organizativa. Algunos de sus líderes tienen incidencia significativa tanto en sus Estados como a escala regional y global, como el afrocolombiano Pastor Murillo, quien es el único latinoamericano miembro de la Comisión de la ONU contra la discriminación (CERD), y presentó la propuesta del Decenio Afrodescendiente a nombre de Colombia.

También, la Articulación Regional Afrodescendiente en América Latina y el Caribe (ARAAC) permanece como red regional de identidad y voluntad de afroizquierda. Como organización de movimiento social en red, ARAAC ha organizado capítulos en Cuba, Colombia, Ecuador, Estados Unidos y Puerto Rico, donde en el 2015 se organizó el *Primer Congreso de Afrodescendencia en Puerto Rico*. Entre los logros de ARAAC se destacan el reconocimiento del racismo y los derechos afrodescendientes en iniciativas de regionalismo crítico, como la *Comunidad de Estados de América Latina y el Caribe* (CELAC) y la *Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América* (ALBA).

La gestión de promover la agenda Afro en la *Unión de Naciones de Sudamérica* (UNASUR) la realizó Brasil a través de la *Secretaría de Equidad Racial* (SEPPPIR) en continuidad con su liderato en todo el proceso de Durban. La eliminación de SEPPPIR en el 2016 por el gobierno de Temer marca un hito regresivo en el campo político Afrolatinoamericano y en el Mundo Afro en general. Las reconfiguraciones de racismo que, como hemos demostrado, son un componente central de las prácticas y políticas de dominación en el contexto de la crisis contemporánea de la civilización occidental capitalista, se ven exacerbadas y reformuladas en los nuevos proyectos raciales que van emergiendo con el surgimiento de nuevas derechas no solo en la región, sino también a través del sistema-mundo moderno/colonial capitalista.

---

16 Es más una memoria, que una fuerza organizativa.

La elección de Donald Trump a la presidencia de los Estados Unidos revela con claridad el surgimiento de un nuevo proyecto racial con vocación explícita de poder patriarcal blanco burgués de corte autoritario, como se ve también en las administraciones de Macri en Argentina y Temer en Brasil, y en el fortalecimiento de una nueva derecha en Europa que se hace patente en el triunfo de Brexit en el Reino Unido y en la popularidad del Frente Nacional en Francia.

La muerte de Fidel Castro marcó el final del largo siglo XX y su convergencia con la elección de Trump a la presidencia de los Estados Unidos, con una retórica de patriotismo imperial, sugieren coordenadas de tiempos de conflictos alrededor del entramado de opresiones que se exacerban en este álgido momento de la crisis global. El movimiento en los Estados Unidos que se significa con la consigna *Black Lives Matter*, sintomática de la profundización de la violencia a través del planeta y, en particular, de la violencia étnico-racial, va enunciado un nuevo sentido común en las culturas políticas afroamericanas a partir de un análisis interseccional que relaciona claramente el racismo con el patriarcado y las desigualdades de clase con el poder imperial.

El contrapunto entre la agenda afrodescendiente neoliberal y las perspectivas radicales en el Mundo Afro tiene novedosos desafíos y matices en vista de los proyectos raciales que surgen con el resurgimiento de las derechas y la polarización de la crisis. A contrapunto de la necropolítica de la crisis civilizacional, las luchas de liberación de la africanía, desde la primavera africana en el continente hasta los renacimientos panafricanistas que articulan la diáspora global desde las Américas hasta Europa, cargan en su vientre el imaginario radical negro cuyos valores ancestrales de libertad y esperanza pueden dar a luz una suerte de nueva humanidad.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Alvarez, S.; Rubin, J.; Thayer, M.; Baiocchi, G.; Laó Montes, A. 2017 *Beyond the Civil Society Agenda* (Durham: Duke University).
- Alves, J. 2018 *The Anti-Black City* (Minnesota: University of Minnesota).
- Fanon, F. 2011 (1961) *Los Condenados de la Tierra* (La Habana: Casa de las Américas).
- Ferreira da Silva, D. (2007) *Toward a Global Idea of Race* (Minnesota: University of Minnesota).
- Harvey, D. 2010 *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism* (Oxfordshire: Oxford University).

- Quijano, A. (2001) "Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia" en *VVAA Tendencias Básicas de Nuestra Época: Globalización y democracia* (Caracas: Instituto de Estudios Diplomáticos e Internacionales Pedro Gual).
- Laó Montes, A. 2011 "Crisis de la Civilización Occidental Capitalista y Movimientos Antisistémicos" en *Nexus. Cali: Revista de la Escuela de Comunicación Social de la Universidad del Valle*.
- Laó Montes, A. 2018 *Contrapunteos Diaspóricos: Cartografías Políticas de Nuestra Afroamérica* (Editorial del Caribe: Santiago de Cuba).
- Martinez, E. Y. 2018 *Capitalist Accumulation and Socio-Ecological Resilience: Black People in Border Areas of Colombia and Ecuador, and the Palm Oil Industry*. (Berlín: Transpekte/Transpects).
- Mbembe, A. 2016 *Crítica de la Razón Negra* (Madrid: Tinta Papel).
- Mills, C. 1999 *The Racial Contract* (Nueva York: Cornell University).
- Tapia, L. 2008 *Política Salvaje* (La Paz: Muela del diablo. Buenos Aires: CLACSO).



# DEL KIRCHNERISMO AL MACRISMO: AFRODESCENDIENTES, POLÍTICA Y ESTADO EN LA ARGENTINA

Anny Ocoró Loango\*

*Es un decenio enmarcado dentro de los límites que  
el neoliberalismo impone.<sup>1</sup>*

## INTRODUCCIÓN

En América Latina, la búsqueda de sociedades homogéneas y el deseo de las clases dirigentes de formar una sociedad basada en principios y valores europeos, condujo a combatir y negar la diversidad cultural. Como afirma Grimson “ninguna idea de pluralidad de culturas dominó América Latina hasta los años recientes y que los pueblos indígenas o afro fueron ocultados, aniquilados, marginados o nacionalmente reconvertidos sin participación ciudadana efectiva” (2011: 218).

---

\* Anny Ocoró Loango es Doctora en Ciencias Sociales y Master en Ciencias Sociales con Orientación en Educación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Argentina). Actualmente se desempeña como docente de grado y posgrado en la Universidad del Salvador (USAL), forma parte del equipo de investigación del Programa Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina (ESIAL) de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) y del equipo de trabajo del Diploma en Currículum y Prácticas Escolares en Contexto (FLACSO). Es la presidenta de la Asociación de Investigadores Afrolatinoamericanos y del Caribe (AIN-ALC). Ha publicado varios artículos en reconocidas revistas académicas sobre afrodescendientes y políticas educativas con perspectiva étnico-racial en América Latina.

1 Planteamiento conclusivo de la autora en este trabajo.

Las élites imaginaron un modelo de nación en el cual la identidad del indio y del negro tenía que disolverse, en pos de un modelo de construcción de nación basado en los patrones de la ciudadanía occidental. Es así como el mestizaje se convirtió en una herramienta que, al tiempo que alimentaba el imaginario de nación progresista pensado por las élites, contribuyó a ocultar los conflictos culturales y racistas de la sociedad. De este modo: “mediante esta estrategia ideológica, las élites nacionalistas convirtieron al ‘mestizaje’ en una ‘comunidad imaginada’ —o mejor aún, ‘imaginaria’— en la que se disolvían como por encanto los ejes de la confrontación colonial de castas que había prevalecido en los anteriores siglos de historia” (Rivera, 2010: 127).

En las últimas décadas, hemos visto como aparecen discursos a favor de la diversidad cultural y la inclusión, y se da un importante giro para la visibilización y el reconocimiento constitucional de los grupos indígenas y afrodescendientes. Como consecuencia de este proceso las narrativas hegemónicas que imaginaron Estados nacionales homogéneos, herederos exclusivos de la vertiente europea, quedaron en retroceso al ponerse de manifiesto su incompatibilidad con la realidad histórica y social.

En Argentina, son recientes las políticas públicas dirigidas a la comunidad afrodescendiente. Desde 2001, incentivados a partir de la coyuntura inaugurada por la Conferencia de Durban, las distintas asociaciones de afrodescendientes han fortalecido su lucha por visibilizar a la población afrodescendiente del país y por reivindicar sus aportes a la historia nacional. Particularmente, desde finales de la primera década del presente siglo, los afrodescendientes lograron ser incluidos en algunas agendas del Estado, con miras a la puesta de marcha de políticas y derechos de reconocimiento.<sup>2</sup>

---

2 El Estado argentino ha suscrito y ratificado convenciones internacionales específicas para la cuestión étnica y racial, algunos de estos con rango constitucional a partir de la Constitución de 1994. Entre ellos están la aprobación de: la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (Ley N° 17.722) del 26 de abril de 1968, el Convenio 169 de Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales (Ley N° 24.071), aprobación de los convenios 29 y 154 de la OIT. También suscribió el compromiso con la Declaración de Durban (2001), la cual aporta un importante marco jurídico internacional para la protección de los derechos de los afrodescendientes. En el año 2013 Argentina aprobó La ley 26.852 de abril 24 de 2013, promulgada en mayo 20 de 2013, establece el 8 de noviembre como “El Día nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro”, en reconocimiento y conmemoración a la fecha de fallecimiento de la afroargentina María Remedios del Valle. La Ley ordena se incorpore este día al calendario escolar y encomienda al Ministerio de Educación de la Nación su conmemoración, así como la promoción de la cultura afro a los contenidos curriculares de todos los niveles del sistema educativo. Delega a la Secretaría de Cultura de la Nación la conmemoración de la fecha, a través de políticas públicas orientadas a visibilizar y apoyar la cultura afro.

El Estado argentino ha emprendido así la institucionalización ya no de la invisibilización, sino de la visibilización de los afrodescendientes. Aunque no son muchos los alcances, y no existe aún una política pública<sup>3</sup> para afrodescendientes, se ha empezado a crear, desde la presente década, una incipiente institucionalidad que da lugar a la cuestión afro en algunas áreas del Estado, hecho que no deja de ser significativo en un país cuya política históricamente se caracterizó por excluirlos e ignorarlos.

Entender el surgimiento de programas para afrodescendientes, amerita una revisión de algunas políticas de la agenda del kirchnerismo que posibilitan la inclusión en la agenda o el posicionamiento del tema afro. Se trata de las condiciones de posibilidad que crea el kirchnerismo para el posicionamiento de los afrodescendientes en la agenda pública, ya que antes no existía.

### **KIRCHNERISMO Y AFRODESCENDIENTES, UNA LUCHA CONTRA LOS DISCURSOS HEGEMÓNICOS**

En Argentina la irrupción del “kirchnerismo” significó un giro decisivo con respecto a la orientación y el accionar político de la década anterior (Carmona & Couto, 2013) y encarnó un cierto proyecto progresista a pesar de algunas contradicciones.<sup>4</sup> Néstor Kirchner asumió la presidencia en un contexto local de gran desprestigio de la clase política y de las instituciones, producto de la profunda crisis económica social y política que afectó la estabilidad del país,<sup>5</sup> logrando avances significativos en temas importantes para el país.

---

3 La política pública es entendida aquí como la acción planificada del Estado orientada al cumplimiento de objetivos determinados. Esta conlleva a la creación de un “paquete estratégico de acciones relacionadas consciente y específicamente con una solución u objetivo general” (Méndez, 1998: 81). Las políticas públicas también deben contemplar la asignación de recursos para llevarlas a cabo y hacen parte de ellas “situaciones en las que el Estado, ante un problema determinado, ejecuta una estrategia o programa de acciones dirigidas a su solución a través de ciertos incentivos (monetarios, legales, de organización, etc.) y formas (gestión pública directa, gestión semi-pública, subcontratación, etc.)” (Méndez, 1998: 81).

4 Ver el interesante artículo de Svampa (2006: 1), quien plantea que “aunque el gobierno de Kirchner está lejos de constituir una supuesta refundación política, como sostienen fervorosamente sus defensores, tampoco puede ser interpretado sin más en términos de continuidad lineal respecto de los años noventa, como afirman ciertos críticos del mismo”.

5 En la Argentina, el Plan de Convertibilidad implementado desde 1991 por Domingo Cavallo, marcó claramente la intervención y el liderazgo de la inversión privada y del mercado en la política económica que, a largo plazo, dejó nefastas consecuencias para el país. La pobreza se disparó a niveles alarmantes, pasando entre 1991 y 2001 del 25 al 38% y para el Gran Buenos Aires alcanzó un 52% en el año 2003 (Benza & Calvi, 2005). Los altos niveles de desocupación afectaron la capacidad de negociación de las fuerzas sindicales y de las organizaciones populares para resistir a las medidas implementadas.

El kirchnerismo tuvo una amplia receptividad a las demandas históricas de algunos sectores sociales y se caracterizó por ampliar la participación de organizaciones sociales en la vida política. En efecto “La dinámica de articulación con los sindicatos y las organizaciones sociales constituye quizás la ruptura más radical con el modelo de los noventa, en tanto emergen una cantidad de espacios y canales de articulación multisectorial a partir de la implementación de nuevos dispositivos de política social y económica, generando un amplio marco de interacción entre el Estado y estos actores sociales” (Carmona & Couto, 2013: 24).

Durante este período existió un contexto institucional favorable para muchos movimientos sociales, entre ellos el activismo afrodescendiente. En primer lugar, la filosofía de ampliación de derechos del kirchnerismo, habilitó espacios para que estos plantearan sus demandas y participaran de las políticas sociales. En segundo lugar, el gobierno avanzó en la construcción e institucionalización de agendas sociales con una postura política a favor del reconocimiento de sectores invisibilizados de la vida nacional y la defensa de los Derechos Humanos. Aquí es importante destacar que no es gratuito que este tipo de demandas logren ser incorporadas en un gobierno de esta naturaleza política, pues el peronismo históricamente ha mostrado mayor capacidad de incorporar ciertas demandas sociales que otros partidos políticos.

Las condiciones de posibilidad que creó el kirchnerismo para la inclusión en la agenda pública de las demandas del movimiento afro, a nuestro juicio se pueden agrupar en cuatro ejes: los Derechos Humanos, la memoria, la integración en la patria grande y la filosofía de ampliación de derechos. Los Derechos Humanos y la memoria histórica fueron puntos centrales de la gestión del gobierno de los Kirchner.<sup>6</sup> En la política de Derechos Humanos podemos destacar importantes acciones como la eliminación de las Leyes de Obediencia Debida y Punto Final y actos de gran valor simbólico como la creación del Museo de la Memoria o el retiro de imágenes de los ex dictadores.

Estas medidas recibieron la adhesión de amplios sectores sociales y también de las organizaciones afro. Es interesante mencionar como estas organizaciones vieron la posibilidad de incluir los reclamos contra los discursos hegemónicos que históricamente excluyeron a los

---

6 El gobierno de los Kirchner abordó temas claves de la vida política Argentina como el pago de la deuda al FMI para regular la intervención de dichos organismos, la renegociación de la deuda, la revisión y apertura de juicios a casos de total impunidad de militares que perpetraron violaciones a Derechos Humanos durante la última dictadura militar (1976-1983). También creó una alianza y articulación importante con varios gobiernos de la región con quienes compartía formas de lucha.

afrodescendientes de la argentinidad como parte de la reivindicación de la memoria histórica. Por ejemplo, en el “Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia”, el activismo afro se unió a la conmemoración, reclamando también por el olvido y el silenciamiento histórico hacía la población afrodescendiente. Así lo expresó la Agrupación Xangó a través de un comunicado:

Hoy, nosotros los afrodescendientes, también estaremos presentes en Plaza de Mayo para seguir reconstruyendo la memoria del pueblo argentino bajo la consigna “Memoria, Verdad, Visibilidad y Justicia” conmemorando tanto el golpe de 1976, como nuestro rol histórico dentro de la sociedad argentina. [...] *No obstante, en el día de la memoria también nos parece importante seguir rescatando a la sociedad del olvido, en un acto de concientización, transpolando todos aquellos crímenes de lesa humanidad a la época de la esclavitud.* [...] Tampoco olvidemos el continuo flujo de afrodescendientes que siguió llegando a estas tierras una vez finalizada la esclavitud. (2012: 1) (itálicas propias)

En este discurso, el tema de la memoria incluye la histórica invisibilización que sufrieron los afrodescendientes en la vida argentina y se convierte así en un mecanismo para exigir el reconocimiento de su existencia y reclamar por la vulneración de sus derechos en la actualidad:<sup>7</sup>

vemos la necesidad de que el gobierno incorpore, a estas políticas de Derechos Humanos, la visibilización de nuestros ancestros afrodescendientes y africanos/as quienes, al igual que los pueblos originarios y los contingentes europeos, forman parte de la identidad argentina. Es importante reconstruir esta parte silenciada de la historia, reivindicar el hecho de ser afrodescendiente en Argentina y romper con las barreras de exclusión, racismo y discriminación. (Agrupación Xangó, 2012: 1)

De algún modo se entendía que recuperar la identidad a través de la política de derechos humanos, incluía también la recuperación de la identidad de los afroargentinos que fueron olvidados, inviabilizados en gran parte de la historia nacional. Por otra parte, en los últimos

---

7 El tema de la memoria también fue planteado en la primera jornada del ciclo de charlas “Argentina Raíces Afro. Memoria, visibilidad y reconocimiento”, organizado por la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación y al cual asistieron referentes y activistas afro del país. El evento se realizó en el Archivo Nacional de la Memoria con el fin de “rescatar los aportes a la construcción de la identidad nacional de los afro argentinos y afrodescendientes y resaltar la importancia de la visibilización de la historia nacional afro para avanzar en el campo de la memoria, de los derechos humanos y así poder quebrar con la negación llevada a cabo por la historiografía hegemónica que sostiene que en la Argentina no hay comunidad afro” (2012: 1).

años el proceso de integración regional del MERCOSUR fue adquiriendo una fuerte dimensión latinoamericanista (Rodríguez, 2013), dando lugar al discurso de “la patria grande”,<sup>8</sup> que si bien no es una propuesta política del kirchnerismo fue fuertemente acompañada por este, en el marco de procesos de integración con otros gobiernos de la región con quienes compartía un horizonte político de unidad latinoamericana.

Rodríguez (2013), analiza los discursos del presidente Kirchner encontrando una fuerte alusión en ellos al tema de la diversidad. En ellos se destacan como ejes: “la pluralidad, la no discriminación, los derechos humanos siempre vinculados con la memoria y la justicia como elementos constitutivos de la vida política democrática; y la patria en su sentido más amplio que el de la retórica del nacionalismo” (2013: 50). Así, entonces, la diversidad supondría no solo tener presente los distintos grupos que integran la nación sino también asumir la reivindicación de esa diversidad para pensar la patria grande, una diversidad llevada al espacio político como instrumento de integración. En esta construcción, *“la patria grande” no solamente es una forma de poner en la escena internacional lo latinoamericano y el problema del “mestizaje”, sino también un relato sobre la historia y sus protagonistas*” (Rodríguez, 2013: 52).

En palabras del ex-presidente Néstor Kirchner en el Congreso Internacional de la Lengua Española realizado en la Ciudad de Rosario en 2005, una apuesta de su proyecto político es reconocer la diversidad y preservar las diferencias y alteridades. Más específicamente señala:

Nuestro Gobierno tiene entre sus metas centrales la inclusión, la igualdad y la justicia social. El reconocimiento de la diversidad de realidades, de experiencias, de territorios y culturas; las diferencias y alteridades que enriquecen nuestras sociedades son valores que respetamos y queremos preservar. Ello no es un obstáculo para que reconozcamos el valor y el poder de nuestra propia identidad, y en ese lugar cobra valor lo que se pueda hacer por defender la identidad de nuestra lengua en esta verdadera sociedad de la información. Saldar brechas internas, evitar la fragmentación, bien puede ser el trabajo de la identidad cultural que traduce nuestra

---

8 La patria grande es una noción presente en próceres como Simón Bolívar y recuperada fuertemente en el discurso político de fallecido líder de la revolución bolivariana: Hugo Chávez y en varios líderes latinoamericanos de la nueva ola de gobiernos que podrían calificarse como progresistas. Esta noción apunta a buscar la integración y la unidad latinoamericana, asumiendo una perspectiva de desarrollo latinoamericanista aun con las diferencias entre las naciones. Néstor Kirchner dio a su programa de regulación migratoria con los países limítrofes el nombre de “patria grande”.

lengua. (Congreso Internacional de la Lengua Española, 2005; citado en Rodríguez, 2013: 53)

Si bien no está haciendo alusión a dimensiones raciales o étnicas, estas nuevas retóricas trastocan el paradigma homogeneizador que caracterizó la historia de la Argentina y le habilitan a los grupos subalternos un escenario para entrar en la lucha por su reconocimiento en la historia y en la vida presente.

Los activistas coinciden en afirmar que es en el seno del kirchnerismo que se logran conquistas importantes para los afrodescendientes y que no ven muchas posibilidades de que esta situación se hubiese dado en un gobierno de otra corriente política. Al respecto una activista del movimiento, cuando Macri aún no era candidato a la presidencia expresó:

Imposible imaginar llevarle el proyecto a Macri. Imposible que sea el PRO o cualquiera de los partidos políticos que están por fuera del kirchnerismo, imposible llevarle un proyecto así y que sea viable, no les interesa. Todas estas personas líderes que te comente antes, han insistido durante todos estos años, no es que estuvieron dormidas esperando que apareciera Néstor Kirchner, hicieron cosas todas sin éxito, porque no son proyectos que interesan porque la lógica digamos de lo que es el Peronismo, de lo que es el kirchnerismo tiene que ver con la identidad de lo que son las clases bajas, con la identidad de la argentinidad pero entendida, no como la argentinidad salida del barco, sino con la argentinidad original de la historia contada por los que no ganan. (Ocoró Loango, 2014: 245)

En este mismo orden de ideas, se apuntó lo siguiente:

El kirchnerismo tiene esa característica de trabajar con los movimientos sociales, de visibilizar temas que históricamente no han sido de la agenda pública y de ampliación de derechos. Y nosotros, vamos exactamente en esa línea de ampliación de derechos y de visibilidad de actores históricos fundamentales, que la historia hegemónica no les ha dado bola. Creo que con el kirchnerismo hay una sintonía que a nosotros nos empuja, de hecho, la ley de matrimonio igualitario, la ley de identidad de género, van en esa línea. Ahora tenemos un proyecto nacional que lo impulsó el kirchnerismo. Tenemos la una Ley Nacional del 8 de noviembre. (Activista del movimiento afro, entrevista citada en Ocoró Loango, 2014: 245)

En el año 2012 la presidenta Cristina Fernández realizó una visita oficial a Angola. Al cierre de su visita, dio un discurso en el Parlamento angoleño en el cual habló sobre el aporte que los africanos esclavizados hicieron a la conformación de la identidad argentina. Destacó

que para 1778 esta población representaba el 50% del total del país e hizo referencia a la participación protagónica del Sargento Cabral y el soldado “Falucho”<sup>9</sup> en la historia Argentina. Además, se refirió a los ritmos ligados a la cultura africana como el candombe y la herencia africana presente en la murga<sup>10</sup> argentina.

Días después, en un acto público, encabezando la celebración del 25 de mayo en la Argentina, la presidenta se refirió a su visita a Angola y nuevamente hizo referencia al rol de los negros en los ejércitos liberadores y al importante número que representaba esta población en el siglo XVIII. Así lo expresó en su discurso:

Yo quiero decirles, a los que por ahí les falta alguna lección de historia, que la mayor parte de los ejércitos liberadores de la Argentina se constituyeron con negros, mestizos, mulatos, indios, que eran los que iban al frente de batalla. Al tiempo que recordó que, “de acuerdo con el censo de 1778, el 50% de la población argentina era negra, con mayoría angoleña. [...] el sargento Cabral era hijo de una esclava negra algo que fue celosamente ocultado por la historiografía oficial.”<sup>11</sup> (*Perfil*, 2012: 1)

Aun cuando el discurso de la presidenta hace referencia al pasado y no hay en él alusión a la presencia actual de la población afro, representa un hito importante en un país en el cual se naturalizó la construcción ideológica de la argentinidad sin negros y en el cual la referencia a la población negra, desde los canales oficiales, se caracterizó por negar o minimizar su presencia. Las palabras de Cristina Kirchner como jefa de Estado fueron significativas y hacen parte del camino de reparación simbólica que el Estado inició hacia los afrodescendientes.

En esta misma línea de incorporar a los afrodescendientes en la retórica del gobierno, funcionarios de distintos organismos del Estado se manifestaron a favor del reconocimiento de esta población en

---

9 Si bien la existencia histórica de Falucho ha sido puesta en duda y deberíamos tomarlo como una forma de leyenda popular u oficial, no obstante lo que se conoce apunta a señalar que su nombre era Antonio Ruiz y que fue soldado del ejército libertador. Fusilado en 1824 es recordado porque “prefirió morir como héroe y con honor antes de hacer traición a su bandera” (Azcoaga, 2006: 314). Hoy está presente un monumento en su honor entre la Avenida Santa Fe y Luis María Campos.

10 La murga es un género de música popular con toda una puesta en escena de bailes, orquestación y demás que se desarrolla fundamentalmente en las fiestas de carnaval. Proviene de la época colonial y fue originada a partir de los aportes de la población negra e indígena. También es practicada en varios países entre ellos Uruguay, México y Brasil.

11 Ver <[http://www.perfil.com/contenidos/2012/05/25/noticia\\_0026.html](http://www.perfil.com/contenidos/2012/05/25/noticia_0026.html)>.

el país.<sup>12</sup> Así lo expresó el interventor del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI):

Hay demandas reales que han sido invisibilizadas, comunidades que han sido invisibilizadas. En el INADI tuvimos denuncias de personas a las que haciendo trámites en Migraciones les dijeron que no eran argentinos porque no tenían la imagen sobre la cual se construyó la argentinidad. Por eso es importante ratificar la convicción y el sentido de pertenencia de los afrodescendientes de ser argentinos. Ahora hay una nueva realidad porque el Estado argentino está más presente que nunca y se hace cargo de los errores del pasado tratando de pensar de manera inclusiva hacia el presente y el futuro. La agenda del Estado tiene que ver con los reclamos genuinos de las mismas organizaciones y de la propia sociedad, porque no hay mejor política que aquella que surge de las bases.<sup>13</sup>

Asimismo, en una entrevista que realizamos a la coordinadora del área de Derechos Humanos y Afrodescendientes de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, esta manifestó que la creación del programa tiene que ver con una voluntad política de luchar contra todos los discursos hegemónicos y que el Estado tiene interés en visibilizar cómo se constituyó la argentinidad, pues esa es la matriz de los actos racistas y es necesario desarticularla. Así lo expresaba:

Nosotros entendemos que se lucha contra todos los discursos hegemónicos, todos. El más importante y más basal es el económico, digamos, imponer el modelo neoliberal, el otro es el machista y existe este modelo hegemónico de pensar que somos una argentina blanca, europea. Es igual que los otros discursos. Para el kirchnerismo, entonces, es un discurso a atacar y a visibilizar lo que realmente está en las bases. En este caso de lo afro es eso, esa es la apuesta y la síntesis. (Ocoró Loango, 2014: 247)

Las transformaciones llevadas a cabo en materia de acciones estatales, dirigidas a los afrodescendientes durante el kirchnerismo, no fueron solo la mera respuesta del Estado a los compromisos y al contexto político internacional. Hubo mucho más que eso. Implicó un proceso

---

12 A su vez, el embajador Oscar Laborde, resaltó la importancia del evento e insertó a los afrodescendientes dentro de la matriz constitutiva de la nación. En sus palabras: Nuestra Nación tiene cuatro componentes; los pueblos originarios, también invisibilizados, también perseguidos e ignorados, la inmigración europea y la inmigración de los países limítrofes y los afrodescendientes a quienes hay que pedirle disculpas por no reconocer su aporte a la constitución de la Argentina (Archivo de prensa INADI, 2012: 1).

13 Esta declaración se dio en el marco de la Asamblea Nacional de Afrodescendientes de la Argentina: "Hacia la implementación de políticas públicas para afrodescendientes" (llevada a cabo los días 16 y 17 de marzo de 2012 en Buenos Aires).

de reparación de los afrodescendientes en la vida política, en el activismo, en el campo de los estudios académicos y en la retórica del Estado. En este marco, hubo una contribución importante de los activistas del movimiento al desarrollo de los programas que se institucionalizaron durante ese gobierno, de hecho muchos de ellos intervinieron en la creación y direccionalidad de los mismos. Sin embargo, la institucionalización de la cuestión afro en distintas esferas del Estado no hizo parte de una política pública articulada y direccionada por el Estado. Más bien aconteció de manera fragmentada y dependió de las alianzas que los activistas lograban con líderes de partidos políticos asociados al kirchnerismo.

### **EL ACTUAL CONTEXTO DE CAMBIOS “POLÍTICOS Y CULTURALES” EN AMÉRICA LATINA**

Al parecer en América Latina estamos ante el cierre de una etapa, caracterizada por el ascenso de un conjunto de gobiernos provenientes de movimientos sociales, que representaron el descontento con los efectos de las políticas neoliberales en sus países. Hugo Chávez (1999), Lula da Silva (2003), Néstor Kirchner (2003), Tabaré Vázquez (2004), Evo Morales (2006), Rafael Correa (2007), Daniel Ortega (2007) y Fernando Lugo (2008), instalaron en la agenda política, discursos que revalorizaron el lugar del Estado y viabilizaron la materialización de distintas conquistas populares. Aunque con características diversas, casi fue unánime el cuestionamiento al mercado y la subordinación a la acumulación global (Thwaites, 2010). Este escenario implicó un nuevo rumbo posneoliberal en gran parte de los países de América Latina. Brevemente observaremos los casos de Argentina y Brasil, dos de las economías más importantes de la región.

En la Argentina, luego de la crisis de 2001, el gobierno de Néstor Kirchner inició un proceso de recuperación económica y le dio una nueva orientación económica y política al Estado. Esto significó una ruptura con las políticas neoliberales que Carlos Menem (1989-1999) había impulsado y profundizado. Este giro ideológico, continuado en el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), revalorizó el papel del Estado en el desarrollo económico, posicionó temas y abrió agendas que el enfoque neoliberal había desterrado. Es así que el crecimiento del empleo<sup>14</sup>, la reactivación de la industria y la estati-

---

14 De acuerdo con Palomino y Dalle “entre 2003 y 2011 el empleo no registrado tuvo un crecimiento leve en términos absolutos y perdió peso relativo en el total de los asalariados. En cambio, los asalariados registrados se incrementaron en 3,1 millones lo que representa un crecimiento acumulado de casi dos tercios del volumen inicial. Esta evolución indica que mientras que en 2003 la brecha a favor del empleo registrado era de alrededor de 1 millón de trabajadores, en 2011 esa diferencia creció

zación de algunas empresas y de los fondos previsionales, entre otros, dan cuenta de las políticas que se vivieron en esa década.

Este marco posibilitó el posicionamiento de los afrodescendientes en la agenda pública, a través de la creación de programas institucionales, la visibilización estadística en el Censo de Población del año 2010 y la promulgación de la Ley 26.852 de abril 24 de 2013, que establece el 8 de noviembre como el “Día Nacional de los/as Afroargentinos/as y de la Cultura Afro”. Esta Ley también reglamenta la inclusión de los afrodescendientes en el currículo escolar.<sup>15</sup>

En este mismo período, en Brasil, los gobiernos de Lula da Silva y Dilma Rousseff, iniciaron un fuerte proceso de movilidad social, que implicó la participación ya no solo del sector sindical o la clase media progresista, a los que históricamente el partido de los trabajadores había nucleado (Tible, 2013), sino también de amplios sectores populares y pobres del nordeste.<sup>16</sup> Interesa mencionar que, en esta etapa, mediante las políticas de cuotas o acciones afirmativas<sup>17</sup> se favoreció el acceso y la permanencia de la población negra en la educación superior. El gobierno de Lula da Silva dio continuidad a las políticas que promovieron la igualdad racial, creó la Secretaría Especial de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial - SEPIR (2004) e impulsó la aprobación del Estatuto de la Igualdad Racial (2010), entre otras medidas. Esto hecho reviste gran importancia pues históricamente Brasil ha sido un país marcado por la desigualdad racial, aun cuando su población negra, parda y mulata es mayoría. No obstante, a pesar de estas mejorías, experimentadas durante el lulismo, la desigualdad económica y el racismo institucional persisten en el país.

Esta etapa de transformaciones económicas y sociales que experimentó América Latina, parece haber llegado a su fin. A partir de la

---

a 4 millones de trabajadores” (2012: 208).

15 Cabe desatacar también que por decisión de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner, la conmemoración del 12 de octubre, tradicionalmente denominada “Día de la Raza”, fue rebautizada como “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”. Este cambio de denominación supone una perspectiva que incluye a todas las culturas, los pueblos indígenas y afrodescendientes y promueve la reflexión histórica, así como el diálogo intercultural.

16 El nordeste, se benefició claramente. Esta es una región bastante discriminada en Brasil. Gran parte de la población negra, con bajo nivel de escolaridad y pobre del país está localizada en ella. Los datos muestran que gran parte de ellos lograron una significativa participación como beneficiarios de las políticas sociales del Estado durante 2003-2012. Según Tible (2013), esta década es llamada la “década de la reducción de la desigualdad”.

17 La ley 10639 de 2003 que promueva la enseñanza de la cultura y la historia afrobrasileña en la escuela, fue aprobada en el contexto del intenso debate que se dio por la implementación de las acciones afirmativas en Brasil (Igreja, 2011).

caída de la presidenta Dilma Rousseff y del ascenso de la derecha en algunos países de la región, aparece una clara intención de reinstalar la agenda neoliberal. Quien hoy transita por América Latina, puede observar como reaparecieron los discursos que proclaman la libertad de mercado, la no intervención estatal, las privatizaciones, entre otros, que fueron tan difundidos en los años noventa. Como ejemplo, podemos mencionar el informe que recientemente publicó el Banco Mundial, para el gobierno de Temer, llamado “Un ajuste justo”. En este se afirma que el gasto en educación es “ineficiente y regresivo” y recomienda la privatización de las universidades públicas de Brasil, argumentando que esto permitirá equilibrar el gasto público y beneficiar las políticas de reducción de la pobreza. Lo que este organismo claramente propone son políticas neoliberales, cuyos efectos profundizarían las desigualdades sociales. Estamos ante un nuevo escenario donde actores conservadores, élites, derechas, pero también sectores de la sociedad civil, que acompañan estos consensos, participan de la construcción de nuevos sentidos políticos y culturales, tratando de imponer su propia interpretación de la sociedad y de construir hegemonía cultural<sup>18</sup>.

### **MACRISMO Y AFRODESCENDIENTES. ¿HACÍA UN DECENIO NEOLIBERAL?**

En la Argentina, el gobierno de Mauricio Macri, desde su asunción se ha mostrado alineado con las políticas neoliberales que se vienen dando en la región, por lo menos, en lo que al manejo de la economía se refiere. Claramente le ha dado al rumbo económico una orientación favorable a los sectores financieros, beneficiado a grandes grupos concentrados de la economía, ha aumentado el endeudamiento del Estado y se profundizan las desigualdades sociales. Recordemos que en América Latina el modelo neoliberal planteó recetas de ajuste fiscal y achicamiento de algunos sectores del Estado, al tiempo que extendió el discurso desvalorizador y deslegitimador de la intervención estatal.

---

18 Como ejemplo podemos mencionar las declaraciones que el Ministro de Educación y Deportes de la Nación, Esteban Bullrich, hizo durante una visita oficial a la Provincia de Salta: “en las escuelas públicas debe haber enseñanza de la religiosa” (Télam, 24 de abril de 2017). El ministro hizo estas declaraciones en momentos en que la Corte Suprema debe expedirse sobre un pedido para declarar inconstitucional la ley que promueve la enseñanza religiosa en las escuelas públicas de esa provincia. También podemos hacer mención a las declaraciones del Jefe de Ministros, Marcos Peña, cuando en una entrevista expresó: “En la Argentina se piensa que ser crítico es ser inteligente, pero nosotros creemos que ser entusiasta y optimista es ser inteligente, y que el pensamiento crítico llevado al extremo, le ha hecho mucho daño a la Argentina” (*Diario Registrado*, 9 de diciembre de 2016).

Aunque la orientación económica tenía similitudes, su implementación no fue homogénea en todos países de la región. Cada país las adaptó a sus propias características económicas y políticas (Gerchunoff & Torre, 1996).

Los Derechos Humanos no han sido parte estructural de la política de este gobierno.<sup>19</sup> Más bien ha mostrado cierto desinterés hacia estos temas y ha criticado en varios momentos el accionar de los organismos de Derechos Humanos. En efecto, el presidente se ha propuesto “deskirchnerizar” el país y borrar material y simbólicamente lo que en el país es asociado a este proyecto.

Bajo las consignas de modernización, superación personal, meritocracia, libertad de mercado y de la creación de un nuevo rumbo que vuelva a poner al país en el mundo, este gobierno puso en marcha un proyecto político cultural que busca decididamente construir hegemonía. Esa construcción busca sustentarse en el rechazo a todo lo heredado por el kirchnerismo y su asociación a corrupción, despilfarro y demagogia. El gobierno de Macri muestra desprecio hacia los convenios colectivos de trabajo, los discursos patrióticos y promueve la flexibilización laboral bajo pretexto de crear condiciones para la inversión del capital global. Hasta el momento sus políticas han generado grandes ganancias para algunos empresarios y han precarizado la vida de muchos sectores, en especial de la clase media donde paradójicamente se concentra gran parte de sus votantes.

El macrismo decidió concentrar las acciones dirigidas a la población afrodescendiente, en la Dirección de Pluralismo Cultural de la Secretaría de Derechos Humanos. El *Programa afrodescendientes contra la discriminación, la xenofobia y el racismo* creado en el INADI desde el año 2010 y continúa actualmente. Sin embargo, el Programa Afrodescendientes del Ministerio de Cultura, creado durante el gobierno anterior, fue disuelto. En su lugar se creó la *Dirección Nacional de Diversidad y Cultura Comunitaria* que realiza acciones no solo para los afrodescendientes, sino que incluye a comunidades rom, migrantes, entre otros. Entre sus objetivos está; “impulsar y promover acciones conducentes a generar un marco de plena vigencia de los derechos culturales en el territorio nacional garantizando la pluralidad de expresiones culturales y respetando la diversidad cultural de las comunidades y pueblos. Promover el desarrollo y la valoración de

---

19 En varios momentos algunos funcionarios de alto rango han hecho declaraciones polémicas sobre el número de desaparecidos durante la dictadura militar, afirmando que no fueron 30.000 desaparecidos. El mismo presidente declaró en una entrevista: “No tengo idea [de si fueron 30.000]. Es un debate en el que no voy a entrar, si son 9.000 o 30.000, si son los que están anotados en un muro [en la Costanera] o si son más. Es una discusión que no tiene sentido” (Rosemberg, 2016: 1).

la cultura desplegada por organizaciones sociales y comunitarias, y fomentar los ámbitos de participación ciudadana”.

El área de asuntos afro de esta dirección está a cargo de dos referentes del movimiento. Precisamente este ministerio fue uno de los que mayores despidos de trabajadores tuvo en 2016. Aproximadamente 500 personas fueron cesanteadas bajo el argumento de que no cumplían funciones y eran activistas del gobierno anterior. En efecto, la salida de Javier Ortuño, el coordinador del programa afrodescendientes durante el kirchnerismo, estuvo asociada a su pública militancia en el partido político del MILES, dirigido por Luis D'Elía, un férreo defensor y militante kirchnerista. Este programa al ser asumido como un espacio político del MILES, adquirió la cara de este partido, lo cual le costó su salida al cambio de gobierno. Resulta aquí evidente cómo cuando los programas están ligados a cuestiones partidarias, quedan condicionados a la capacidad política de los activistas para articular con partidos políticos afines, los deja a merced de las negociaciones y dinámicas de la política y los aleja de ser una decisión pública de un Estado que decide incorporar las minorías.

En términos generales el macrismo ha manifestado interés por las temáticas de visibilización de los afrodescendientes o por lo menos esa es la tendencia que muestra en lo que va de su gestión. Desde la Dirección de Pluralismo creó una Mesa de diálogo afro integrada por representantes de distintos ministerios y de las organizaciones afro para desarrollar acciones y políticas dirigidas a esta población. También a través de INDEC el gobierno inició un proceso de diálogo con las organizaciones para incluir la variable afrodescendiente en el censo 2020 y se ha mostrado receptivo frente algunas demandas de esta comunidad. Mediante el Decreto 658/2017 el gobierno de Macri adhirió al Decenio Internacional de los Afrodescendientes.

El decenio insta a los Estados a comprometerse a trabajar por *el reconocimiento, la justicia y el desarrollo* de los afrodescendientes. Claudio Avruj, Secretario de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural de la Nación señaló: “el Presidente de la Nación, a través del Decreto 658/2017, reconoce la importancia del Decenio Internacional Afrodescendiente proclamado por Naciones Unidas y se compromete a realizar acciones de visibilización, reconocimiento y promoción de derechos a toda la comunidad afrodescendiente del país”.<sup>20</sup>

También dentro del Macrismo los afrodescendientes generan alianzas partidarias. Hace pocos meses en conjunción con diputados del Frente para la Victoria y algunos diputados del partido gobernante se presentó un proyecto para la creación de un Instituto de Asuntos

---

20 Ver <<http://www.telam.com.ar/notas/201709/200903-argentina-es-tambien-afro.html>>.

Afro. El proyecto está en curso en distintas comisiones del parlamento. Los afrodescendientes han logrado sostener canales de diálogo con actores políticos del partido oficialista y con partidos de la oposición, tanto la invisibilización histórica como el decenio aparecen como discursos legitimadores de la creación de un Instituto Nacional para los asuntos Afro (INAFRO). El proyecto de ley para la creación de INAFRO en su último apartado señala:

La creación de este Instituto nacional seguramente unirá a todas las formas de nuestra diáspora Afro es decir a los Afroargentinos, Afrodescendientes y las nuevas Migraciones de africanos/as que eligen nuestro suelo nacional para vivir en él, con sus culturas y prácticas religiosas lo que enriquece nuestra identidad nacional, ayudara a poder ser el ente que una con los diferentes organismos nacionales que intervienen con nuestra comunidad y podrá crear los diferentes departamentos que establezcan las políticas públicas necesarias para que podamos tener el reconocimiento que nos merecemos y ser parte del pluralismo nacional al cual todos deseamos llegar y que nuestro colectivo merece ser parte desde la historia y el presente. (Preproyecto, Instituto Nacional de Asuntos Afro en Argentina, 2018: 9)

Nótese como, de los tres ejes propuestos por el Decenio (*el reconocimiento, la justicia y el desarrollo*), el macrismo habla de reconocimiento, pero no de justicia y desarrollo. También se diferencia del kirchnerismo que hablaba de igualdad y justicia social. Sin duda alguna, las acciones de cada gobierno en el proceso de inclusión de las minorías étnicas, están mediadas por las negociaciones con las organizaciones afrodescendientes, pero también por la impronta y las orientaciones políticas que cada gobierno le imprime. Las acciones, programas o áreas de trabajo abocadas a esta población no implican grandes presupuestos y responden a la satisfacción de “demandas aceptables” y culturalmente no son disruptivas con el esquema neoliberal del gobierno. En efecto, el neoliberalismo necesita mostrar que incluye a las minorías y que están con aquellos que son lo más afectados. En la década del 90 en medio de las políticas neoliberales, varios Estados latinoamericanos reconocieron a sus poblaciones indígenas y afrodescendientes, otorgándoles derechos culturales al tiempo que afectaban sus derechos económicos y sociales.

El macrismo abandonó todas las narrativas a las cuales los afrodescendientes se articularon durante el kirchnerismo: ampliación de derechos, memoria, Derechos Humanos y patria grande. Todo esto fue asociado a un discurso de legitimación del kirchnerismo y no a una política de Estado que favoreció sectores y temáticas importantes. Surge entonces la pregunta; ¿si aquellos relatos que permitieron a los afrodescendientes articular con el kirchnerismo y favorecer la

implementación de algunas acciones y políticas públicas ya no están presentes, *¿Cuáles son los nuevos discursos en torno a los cuales se construyen esa articulación con el macrismo?* Hay hasta el momento dos respuestas posibles.

La primera entiende que el Decenio Internacional de los Afrodescendientes<sup>21</sup> es algo que el macrismo no puede desconocer. En efecto, hasta ahora ha jugado un papel importante ya que ha favorecido una estructura de oportunidad política para la creación de canales de diálogo con las organizaciones afro. También la estructura estatal, aunque incipiente, que dejó instalada el kirchnerismo no podía ser barrida así sin más. Nadie quiere correr el riesgo de ser visto como contrario a la protección de los derechos culturales o del reconocimiento de grupos étnicos específicos. Además, incluso dentro del discurso de las derechas liberales circula con cierta comodidad el reconocimiento de las minorías. El neoliberalismo tiene un discurso de protección a “los derechos de las minorías” que no puede desoír, aun cuando históricamente no lo ha enarbolado para proteger a las culturas sometidas y exploradas sino, más bien, en defensa de los intereses de minorías privilegiadas.

El Secretario de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural de la Nación, Claudio Avruj, expresó:

Es preciso destacar en este momento al que nos dirige a trabajar por la *construcción de sociedades pacíficas e inclusivas*, uno de los puntos que ha motivado la incorporación del concepto de *pluralismo cultural* a la Secretaría de Derechos Humanos, entendiendo que el trabajo en la visibilización e inclusión de los distintos colectivos que integran nuestra sociedad es un estímulo consistente en la lucha contra la discriminación.<sup>22</sup> (2017: 1) (itálicas propias)

Esta retórica no pone el énfasis ir en contra los relatos hegemónicos o visibilizar a aquellos denostados por la historia. Aquí la inclusión y el pluralismo cultural aparecen como los medios necesarios para construir “sociedades pacíficas”.

Bajo la premisa liberal, siguiendo a Taylor (1994), las instituciones públicas no pueden obviar el reconocimiento de derechos a los ciudadanos porque este es parte del ideal de dignidad humana. En ese sentido, las políticas de reconocimiento están llamadas a incorporar a quienes han sido excluidos y permitir espacios en donde estos puedan forjar su identidad.

---

21 El cual regirá desde el año el 1 de enero de 2015 hasta el 31 de diciembre 2024, bajo el lema “Afrodescendientes: reconocimiento, justicia y desarrollo”.

22 Ver <<http://www.telam.com.ar/notas/201709/200903-argentina-es-tambien-afro.html>>.

Como bien ha argumentado Hale (2004), el neoliberalismo requiere un mínimo de inversión en derechos culturales para legitimar el conjunto de transformaciones económicas que trae consigo. El reconocimiento a la diferencia cultural y a la visibilidad parecieran no comprometer derechos materiales, sino que más bien reivindicán el “dar un lugar al otro” sin atender a cambios estructurales. Para el gobierno hay ganancias políticas ya que estos programas contribuyen a mejorar su imagen. Al incorporar a los afrodescendientes en programas y políticas públicas, el gobierno se muestra en consonancia con las convenciones y directrices internacionales.

La política migratoria del macrismo también representa un giro notable con respecto al gobierno anterior. Néstor Kirchner dio a su programa de regulación migratoria con los países limítrofes el nombre de “Patria Grande”. En su gobierno, se aprobó la Ley de migraciones 25.871 de 2004, enfocada a los países miembros del MERCOSUR y de la UNASUR. A partir de esa Ley de migraciones se establece que todo migrante residente en la Argentina merece un trato igualitario. Por ejemplo, todo migrante tiene acceso a los servicios públicos que presta el Estado como salud, trabajo, empleo, educación y seguridad social. Esta Ley, sustituyó a la Ley 22.439 (Ley Videla) y su decreto reglamentario 1023/94, que era mucho más restrictiva y correspondía a la etapa de la última dictadura militar. El actual gobierno cambió la política migratoria. Si bien la ley de migraciones no se ha derogado, en 2017 se sancionó el Decreto N° 70/2017<sup>23</sup> que instituyó mayores controles hacia la inmigración, limitando los derechos de los migrantes.

Algunos grupos, en especial los africanos, vienen sufriendo asedio permanente por parte de las fuerzas policiales. Al mismo tiempo, desde el gobierno se despliegan un conjunto de discursos y declaraciones que reavivan la xenofobia y la discriminación hacia los migrantes de países limítrofes y africanos. Asistimos en este marco a la criminalización de la migración limítrofe y negra, lo cual ha derivado en acciones represivas y en muchos casos racistas hacia la población migrante de origen africano que trabaja mediante la venta informal en la calle. También ha impulsado el debate sobre los costos fiscales que los migrantes generan al Estado cuando acceden a la salud y la educación, dejando sobre la mesa la necesidad de arancelar el acceso a estos servicios. Cabe mencionar también que la Casa Patria Grande Néstor Kirchner, inaugurada por la expresidenta Cristina Fernández de Kirchner en el año 2011 fue rebautizada “Casa creativa del sur”.

---

23 En el mes de marzo del presente año, la Sala V de la Cámara en lo Contencioso Administrativo declaró inconstitucional el decreto argumentado que es contrario y regresivo a los Derechos Humanos de los inmigrantes.

Hace algunos meses durante la conferencia de prensa del Foro Económico Mundial en Davos,<sup>24</sup> mientras se refería a la relación comercial entre Argentina y Europa el presidente Macri manifestó “Yo creo que la asociación entre el Mercosur y la Unión Europea es natural porque en Sudamérica todos somos descendientes de europeos” (2018: 1). No es la primera vez que Macri hace alusión a una ascendencia exclusivamente europea. Ya en el año 2016, durante la celebración del Bicentenario de la Independencia manifestó que en América Latina “*Somos todos hijos de europeos*”. Resultan llamativas las coincidencias del discurso de Macri con el de Menen, tanto en lo que hace al programa económico como en referencia a la visión cultural del país. En el año 1996, el entonces presidente Carlos Menen, ante una pregunta que le formularon en una universidad de los Estados Unidos sobre la existencia de población afrodescendiente en Argentina, expresaba: “*en Argentina no existen los negros; ese problema lo tiene Brasil*” (Heguy, 2002: 38).

En ambos discursos hay un desconocimiento de la diversidad cultural que a costa de sangre y sufrimientos forjó a América Latina. Esta diversidad cultural no proviene de procesos naturales y pacíficos, sino que nace de un entramado colonial, en el cual precisamente la ascendencia europea, que el presidente Macri con tanto orgullo exalta, tiene mucho por reparar. Es así que los sectores que vieron con nostalgia cómo la narrativa de exaltación de la ascendencia europea quedaba desplazada, ven ahora, a través de Macri, la posibilidad de volver a rechazar todo lo que no admiten dentro de la argentinidad plena.

Macri atribuye a la ascendencia europea el rasgo distintivo de la identidad nacional y en este sentido, como bien señala Pineda:

esto no es un error; o un hecho casual, sino que, por el contrario, sus comentarios son una toma de posición ideológica racista, que pone en evidencia su explícito rechazo y desprecio a la diversidad de nuestro continente, pluriétnico y multicultural; postura que además determina y direcciona sus actuaciones políticas, económicas, sociales y culturales. (2018: 1)

Las palabras del presidente invisibilizan no solo a los afrodescendientes sino también a los pueblos indígenas y se unen a una cadena de frases que tanto él, como funcionarios de su gabinete han expresado en algunos momentos, mostrando desprecio por expresiones y prácticas que simbolizan el campo popular en la Argentina.<sup>25</sup>

---

24 En enero de 2018.

25 El primero de abril de 2017 se realizó una marcha de apoyo al gobierno de cambios y el presidente expresó su beneplácito, y a través de Twitter manifestó: “Que emocionante lo que acaba de pasar en todo el país, que lindo. Que creamos

Lejos de cuestionar y desplazar el imaginario nacional eurocéntrico, el macrismo oculta la riqueza cultural heterogénea de la identidad nacional, lo cual constituye un retroceso para un país en el cual la construcción imaginada de nación desalentó y combatió, desde diversas estrategias, a los pueblos indígenas y negros. El poder que adquirió tal narrativa de la blanquedad en la cultura, ha sido y es uno de los ejes más difíciles de transformar y vuelve a reactivarse de la mano del jefe de Estado que hoy da la bienvenida al Decenio Internacional de los Afrodescendientes.

## CONCLUSIÓN

Los alcances o logros para afrodescendientes que se vieron durante el kirchnerismo y el macrismo, están mediados por las construcciones propias de cada gobierno para responder a mecanismos de negociación con las “minorías étnicas”, en línea con tendencias pluriculturales y con los matices que las orientaciones políticas les imprimen. El macrismo suscribe al decenio de los afrodescendientes en un contexto de ajuste social y económico que está trayendo consecuencias negativas para los sectores medios y populares. Es un decenio enmarcado dentro de los límites que el neoliberalismo impone, es decir afirma derechos culturales, pero retrocede en derechos sociales y económicos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agencia Telam 2017 (Buenos Aires) 24 de abril.
- Agencia Digital de Noticias 2016 (Río Negro) 13 de enero.
- Agrupación Xangó 2012 *Memoria, Verdad, Visibilidad y Justicia* (Buenos Aires). En <<http://agrupacionxango.blogspot.com/2012/03/memoria-verdad-visibilidad-y-justicia.html>>.
- INADI 2012 *Archivo de prensa* (Buenos Aires). En <<http://www.inadi.gob.ar/archivo/?p=9288>>.
- Asamblea Nacional de Afrodescendientes de la Argentina 2012 “Hacia la implementación de políticas públicas para afrodescendientes” (Buenos Aires). En <<http://inadi.gob.ar/2012/03/el-inadi-en-la-asamblea-nacional-de-afrodescendientes-de-la-argentina-2/>>.
- Avruj, C. 2017 “Argentina es también afro” en <<http://www.telam.com.ar/notas/201709/200903-argentina-es-tambien-afro.html>>.

---

que tenemos un futuro por construir. Lo expresamos desde el corazón, espontáneamente, sin que haya habido colectivos ni choripán” (*Infobae*, 2017: 1). También el exministro de Hacienda, Alfonso Prat Gay en una conferencia de prensa, el 16 de enero de 2016, mientras hablaba sobre las negociaciones del gobierno con los fondos buitres, dijo: “No vamos a dejar la grasa militante, vamos a contratar gente idónea y eliminar ñoquis”. (2016: 1).

- Azcoaga, P. 2006 “Capoeira Angola en Buenos Aires y la Conciencia Negra” en *Temas de Patrimonio Cultural* (Buenos Aires) N° 16; pp. 307- 318.
- Benza, G.; Calvi, G. 2005 “Reestructuración económica, concentración del ingreso y ciclos de desigualdad (1974-2003)” en *Realidad Económica* (Argentina) N° 214.
- Carmona, R.; Couto, B. 2013 “Acción de gobierno en la Argentina del período kirchnerista. Viejos y nuevos estilos en el desarrollo de políticas públicas en la esfera nacional y subnacional”, Ponencia presentada en 7° Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (Bogotá).
- Diario registrado* 2016 (Buenos Aires). En <<https://www.diarioregistrado.com/politica/para-marcos-pena--pensar-ya-fue---el-pensamiento-critico-le-puede-hacer-dano-a-la-argentina--a584a377e159f19277a97d3d7>>.
- Grimson, A. 2011 *Los límites de la cultura: Crítica de las teorías de la identidad* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Hale, C. 2004 *¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural* (Austin: Universidad de Texas).
- Heguy, S. 2002 “Un censo para saber más de la comunidad negra en la Argentina” en *Clarín* (Buenos Aires) 4 de agosto.
- Igreja, R. L. 2011 “Las acciones afirmativas en Brasil” en *Justicia y diversidad en América Latina: Pueblos indígenas ante la globalización* (México: CIESAS) Vol. 1, p. 153-176, primera edición.
- Infobae* 2017 (Buenos Aires) 10 de abril.
- Mendez, J. L. 1998. “La política pública como variable dependiente: hacia un análisis más integral de las políticas públicas” en Sanabria López, J. J. (ed.) *Antología de teoría de la administración pública* (México: UNAM).
- Ocoró Loango, A. 2014 “Reconocimiento de los afrodescendientes en Argentina, en perspectiva latinoamericana”, Tesis de doctorado (Buenos Aires: FLACSO).
- Página 12* 2018 (Buenos Aires). En <<https://www.pagina12.com.ar/91480-en-sudamerica-todos-somos-descendientes-de-europeos>>.
- Palomino, H.; Dalle, P. 2012 “El impacto de los cambios ocupacionales en la estructura social argentina: 2003-2011” en *Revista del Trabajo* (Argentina) N° 8(10).
- Perfil* 2012 (Buenos Aires). En <[http://www.perfil.com/noticias/contenidos/2012/05/25/noticia\\_0026.phtml](http://www.perfil.com/noticias/contenidos/2012/05/25/noticia_0026.phtml)>.

- Pineda, G. E. 2018 “El racismo macrista y el re-blanqueamiento de América Latina” en <<http://www.lr21.com.uy/mundo/1358268-el-racismo-macrista-y-el-re-blanqueamiento-de-america-latina>>.
- Preproyecto Instituto Nacional de Asuntos Afro en Argentina. Marzo de 2018.
- Rodríguez, G. 2013 “Diversidad y política en las retóricas presidenciales. Néstor Kirchner (2003-2007) y Nicolás Sarkozy (2007-2011) en perspectiva comparada” en *Relaciones Internacionales* (Argentina) N° 22(44).
- Rosemberg, J. 2016 “Macri evitó precisar la cifra de desaparecidos y generó rechazos” en <<https://www.lanacion.com.ar/1926868-macri-evito-precisar-la-cifra-de-desaparecidos-y-genero-rechazos>>.
- Rivera Cusicanqui, S. 2010 *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (La Paz: Piedra Rota).
- Secretaría de Derechos Humanos de la Nación 2012 Primera jornada del ciclo de charlas *Argentina Raíces Afro. Memoria, visibilidad y reconocimiento* (Argentina) 11 y 12 de julio.
- Svampa, M. 2006 “Las fronteras del gobierno de Kirchner” en *Crisis* (Argentina) N° 0, diciembre. En <[www.revistacrisis.com.ar](http://www.revistacrisis.com.ar)>.
- Taylor, C. 1993 *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Tible, J. 2013 “¿Una nueva clase media en Brasil? El lulismo como fenómeno político-social” en *Nueva Sociedad*.
- Thwaites Rey, M. 2010 “Después de la globalización neoliberal. ¿Qué Estado en América Latina?” en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* (CLACSO) N° 32, julio.
- Torre, J. C.; Gerchunoff, P. 1996 “La política de liberalización económica en la administración de Menem” en *Desarrollo Económico* (Buenos Aires) N° 143, octubre-diciembre.



# DISCURSOS Y REPRESENTACIONES RACISTAS HACIA LA REGIÓN PACÍFICO Y COMUNIDADES AFROCOLOMBIANAS

Angela Yesenia Olaya Requene\*

## INTRODUCCIÓN

En este artículo se analizan los discursos y representaciones racistas sobre la región Pacífico y comunidades afrocolombianas a mediados del siglo XIX en el marco de conformación del Estado-nación colombiano. Veremos cómo en este momento histórico la categoría de “raza” construye una clasificación jerárquica de los grupos sociales a partir de enfatizar en supuestas diferencias biológicas, culturales, morales y geográficas. El Pacífico, fue representado por los intelectuales de la época como una región paradigmáticamente “aislada” e “inhóspita” y, sus pobladores, como “salvajes” e “incivilizados”. Dichas representaciones perviven en los actuales discursos que plasman los medios de comunicación y las élites políticas del país como una vía para justificar ideológicamente la situación de discriminación estructural que prevalece hasta ahora en la región y, con ello, intentan explicar la marginalidad y pobreza de las comunidades afrocolombianas.

---

\* Candidata a Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora visitante en el Afro-Latín American Research Institute at the Hutchins Center at Harvard University.

## DISCURSOS RACISTAS

El 18 de julio de 2008, en la columna de opinión para el Espectador titulada “Postal de San Andrés de Tumaco” el periodista Juan David Laverde Palma, manifestó “Tumaco huele a berrinche”. A renglón seguido señala:

Las 71 toneladas de basura que a diario vomitan sus 180 mil habitantes les otorgan a los aires circulares del puerto nariñense ese aroma inconfundible que despiden las letrinas. El tumaqueño promedio ni se da por enterado. Ni le va ni le viene que huelga distinto. Su olfato parece estar diseñado ya para soportar sin mayores esfuerzos esos efluvios y otros peores, anidados estos últimos en los barrios marginales, que son casi todos. Una nariz foránea, en cambio, apenas si puede respirar en aquellos arrabales embasurados sin ocultar una arcada. Nada nuevo, se diría. Ya parece un lugar común hablar del Tumaco miserable; del enclave cocallero; de las muertes que lo rondan casi a diario [...] del territorio con unas tasas de natalidad absurdas. No sin razón se dice que los tumaqueños se reproducen como conejos. (Laverde, 2008)

El 8 de mayo de 2012, el diputado antioqueño Rodrigo Mesa expresó en pleno debate en la Asamblea de Antioquia que “la plata que uno le mete al Chocó es como meterle perfume a un bollo”, al rechazar posibles inversiones (mejoramiento de vías, obras de acueducto y alcantarillado) en los municipios chocoanos fronterizos con el departamento de Antioquia. En diciembre de 2017, la representante a la Cámara por el Centro Democrático, María Fernanda Cabal, en entrevista para la *Revista Gente*, señaló que “Si uno pone a trabajar a los negros se agarran de las greñas” haciendo referencia a las comunidades afrocolombianas. Los comentarios citados por personas de los medios de comunicación y la élite política del país denotan la existencia perpetuada del racismo en Colombia.

Quisiera comenzar enfatizando, que los discursos racistas hacia la región Pacífico y las comunidades afrocolombianas, remiten a la existencia de un campo de elaboración ideológico que vincula el espacio de la región, los cuerpos y culturas afrocolombianas con estereotipos proferidos de precariedad y degradación, construyendo una frontera interna entre el Pacífico y las regiones centro del país. Teun A. Van Dijk señala que los discursos de las élites pueden constituir una forma importante de racismo que crea relaciones de abusos de poder por parte de grupos e instituciones dominantes. Para este autor el racismo se entiende como “un sistema societal complejo de dominación fundamentado étnico o racialmente, y su consecuente inequidad” (Van Dijk 2009: 182).

El sistema de racismo está compuesto por un subsistema social y uno cognitivo. El primero está constituido por prácticas sociales

discriminadoras a nivel micro, y por relaciones de abuso de poder ejercidas por parte de grupos e instituciones dominantes (estos grupos controlan las decisiones más cruciales de la vida cotidiana de los grupos minoritarios). Realizan este control las élites simbólicas “esas élites que literalmente —tienen la palabra— en la sociedad” (Van Dijk, 2009: 182). El segundo subsistema de racismo es cognitivo. Las prácticas implicadas en abusos de poder o dominación tienen “una base mental que consiste en modelos parciales de eventos e interacciones étnicas, las cuales por su parte se encuentra enraizadas en prejuicios e ideologías racistas” (Van Dijk, 2009: 183). De esta manera, el racismo presupone la existencia de representaciones mentales socialmente compartidas que marcan fronteras de la diferencia respecto de “Nosotros sobre Otros”.

En Colombia, la elaboración de discursos y representaciones racistas se remite a las tres últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX bajo su nominación como asuntos asociados a la raza (Saade, 2017). Dichos discursos y representaciones continúan vigente política y socialmente. Hoy, la sociedad blanca/mestiza, reconoce al Pacífico como una “región de negros” (Munera, 1998). Este reconocimiento codifica una serie de imágenes que disuelven las relaciones socioterritoriales de las comunidades afrocolombianas en una realidad ficcional, cuya característica principal es transformar la discursividad histórica de la región en una forma de conocimiento e identificación que asocia a los territorios y comunidades con nociones de “atraso” “aislamiento” “salvajismo” y precariedad social y económica.

A mediados del XIX la dinámica racial es un factor determinante en la formación de las regiones en Colombia, lo que imprimiría dinámicas de inclusión y exclusión de las regiones y sus pobladores, haciendo de ellas geografías culturales diferenciadas (Munera, 1998). Peter Wade (1997) ha llamado a este proceso la “regionalización de la raza en Colombia” al hacer referencia a la construcción de representaciones de integración regional que legitiman un sistema de ideología dominante y pertenencia clasista tendientes a crear la identidad nacional. No obstante, lo que subyace en estas representaciones es la fijación de fronteras internas implicadas en la reproducción cotidiana del racismo a partir de gestar un orden racializado de las diferencias culturales y regionales.

La tendencia a la “regionalización de las razas” fue fundamental para que los proyectos políticos locales tomaran fuerza dentro de las dinámicas colectivas sociales, pero tuvo graves impactos para la configuración de un proyecto político de identidad nacional, ya que reveló el fraccionamiento nacional, la importancia de los poderes

caudillistas y la autonomía de algunas regiones o poblaciones con respecto del poder nacional (García, 2005). Por un lado, desde la región Andina, se construyó un imaginario de nación que se volvió dominante; sobre esta región se elaboraron los discursos nacionalistas en los que se afirman los proyectos de homogeneidad y representatividad de la identidad nacional con base a criterios de una superioridad racial (Múnera, 1998). Por otro, a las regiones que no se enmarcaban en las coordenadas civilizatorias de los intelectuales de la época se les asignó un lugar de reconocimiento a partir de modos de diferenciación subalternos sobre los que se construyen los discursos de las diferencias regionales para significar inferioridad y exclusión.

El reconocimiento que otorga la diferencia racial a las regiones y poblaciones instauran el ideal de una nación en la que el imaginario de la “blancura” es concomitante al desarrollo y progreso de las regiones (Castro-Gómez & Restrepo, 2008).

En estas formas de construir el proyecto de nación la geografía del país fue fragmentada, dando lugar a lo que algunos historiadores han denominado “un país de regiones”, es decir la valoración sobre las geografías y sus razas, luego popularizadas en formas de estereotipos” (Múnera, 1998: 26). Civilizados y barbaros marcan las fronteras entre quienes pretenden encauzar al país bajo el influjo de la civilización occidental y quienes resisten apelando a las estrategias más diversas según las circunstancias de dominación en que son sometidos. Al respecto la teoría crítica del colonialismo en América Latina ha brindado suficientes elementos para pensar los proyectos de Estado-nación en procesos constitutivos de un colonialismo interno (Quijano, 2000; Gonzales-Casanova, 2003) en el que las élites nacionales ejercen un poder de dominación y diferenciación racial hacia los pueblos que se encuentran en situación de desigualdad.

Los Estados-nación, instauran al interior de sus fronteras nacionales, los procesos colonizantes que caracterizaron la relación de las colonias latinoamericanas con las metrópolis europeas ante de las guerras de independencia, es decir el establecimiento de fuertes jerarquías de diferenciación racial/cultural/epistémica/género que favorecen la subordinación de los grupos sociales conquistados en aras de garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del poder colonizador del orden mundial y nacional.

En Colombia los dispositivos de articulación de un colonialismo interno operan a través de un orden jerárquico y naturalizador de las diferencias poblaciones, espaciales y territoriales que no solo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros, sino que también instaaura relaciones de poder específicas que conforman las prácticas discursivas y políticas de representación de la

diferencia cultural/histórica/racial.

De manera particular, analizar los contextos históricos en que emergen los discursos y representaciones racistas constituyen un terreno de comprensión sobre las percepciones ya prefiguradas respecto a las características de la región Pacífico y las comunidades afrocolombianas, así como atender a las múltiples formas y contextos sociales en que la raza y el racismo se transforman y justifican procesos de dominación y explotación de unos grupos sociales frente a otros. Pero también, a tender a cómo justifican el despojo de tierras y territorios considerados inferiores con un fin “modernizador” y a favor de los capitales nacionales e internacionales.

### **REFLEXIONES TEÓRICAS EN TORNO A “RAZA” Y RACISMO**

El significado de la categoría raza, sus contenidos y contextos históricos de surgimiento y definición, constituye un campo de reflexión al que permanentemente asisten científicos sociales en un esfuerzo por encontrar una explicación a las jerarquías de poder que genera la diversidad humana, y en particular las divisiones fundamentadas en factores culturales, regionales y biológicos que se hacen de esta diversidad (Yanquelevich, 2015). Pese a la complejidad teórica de historizar el origen de la raza algunos autores coinciden en su definición como una invención y práctica social e ideológica que se ha desarrollado a través de los discursos de poder para diferenciar, segregar, tergiversar la otredad y, de esta manera, “racializar” por medio del determinismo biológico las relaciones sociales y diferencias culturales entre los grupos sociales.

En el marco de las discusiones de las ciencias sociales, principalmente, la antropología y la historia, la comprensión analítica de la raza gira en torno, al menos, a dos posiciones que no son excluyentes entre sí. Primero, las corrientes de pensamiento decolonial derivadas de la tesis de Aníbal Quijano, quien de manera detallada estudia la relación raza-acumulación originaria del capital. Para Quijano, la raza, como un hecho social, aparece desde la conquista española, a través de diversas formas de trabajo (trabajadores asalariados, esclavos y semisiervos) codificando las diferencias raciales entre colonizador y colonizado. Para este autor, es en torno a la idea de raza donde se comienza a gestar el primer elemento constitutivo de las relaciones de dominación producto de la expansión del sistema capitalista “la formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras” (Quijano, 2000: 245). De esta manera, describe a la raza como el acontecimiento, la invención sin la cual la modernidad/capitalista no pudo haber existido.

Segundo, el surgimiento de las teorías racistas del siglo XIX de la pseudociencia para sustentar el racismo científico. En este período la historia de la ciencia decimonónica sus aportaciones a la teoría de la evolución, sus clasificaciones y tipologías de los grupos humanos fueron las bases científicas del pensamiento racista y las jerarquías raciales que, a su vez, establecían la lógica económica del imperialismo occidental (Castellanos, 2000). Las influencias del Darwinismo social en los intelectuales, biólogos y genetistas de la época concibieron la sociedad como un proceso evolutivo en la idea de que las sociedades poderosas son innatamente mejores dotados que los débiles, por un proceso natural, y su “progreso” es prueba de esta superioridad. La aplicación de estas nociones del darwinismo social a la vida de las naciones y de la humanidad comienza a utilizar la categoría de raza con el objetivo de organizar la naturaleza, especificidades, cualidades, rasgos y características biológicas de los seres humanos.

Lawrence (2010) sostiene que la construcción decimonónica de la raza sustenta el pensamiento actual de las diferencias raciales. Dicha construcción clasifico a los grupos sociales, principalmente, “blancos”, “asiáticos” y “negros” desde características:

mentales y cualidades temperamentales específicas de su grupo que son inherentes a la composición biológica de los miembros del grupo. (Estas cualidades ahora se denominan “esencias raciales”). Las cualidades se pasan de una generación a otra por un mecanismo biológico (que, más tarde, en el período en cuestión, se asumió que era de carácter genético). (Lawrence, 2010: 298)

De acuerdo con lo anterior, las concepciones científicas de la raza intentan demostrar la correspondencia de las características biológicas y físicas con las capacidades intelectuales y psicológicas de los individuos y colectividades humanas. Como ha subrayado Michael Wieviorka, la categoría de la raza “contiene un fuerte determinismo que, en algunos casos, pretende explicar no solamente los atributos de cada miembro de una supuesta raza, sino también el funcionamiento de las sociedades o comunidades compuestas por tal o cual raza” (2009: 29). La raza del siglo XIX configura una serie de categorías fundamentadas en atributos fenotípicos (color de piel, tipo de cabello, forma de nariz, la capacidad craneana o el ángulo facial) para estructurar una clasificación racial de la humanidad. En este proceso se afirma la superioridad cultural indiscutible de las poblaciones blancas, a la cual se asocian nociones de civilidad y progreso, mientras que la barbarie o lo salvaje lo están en las razas inferiores, en el contexto de América Latina: indígenas y afrodescendientes. Véase, por ejemplo, como sus Lecciones elementales de la historia natural de los animales, George Cuvier, fundador de la anatomía comparada, escribe que:

La raza negra [...] se caracteriza por su complejión oscura, su cabello crespo o lanoso, el cráneo comprimido y la nariz aplastada. La prominencia de la parte inferior del rostro y el grosor de los labios la aproximan a todas luces a la familia de los simios; y las hordas que la componen han permanecido siempre en el estado de la más absoluta barbarie. (Cuvier: 1827: 97)

Aunque el concepto biológico de raza sobre el cual se fundó el racismo hoy no tiene la validez científica que se le dio durante los siglos XVIII y XIX (Balibar, 1988; Van Dijk, 1997; Beltrán, 2003) en la actualidad y, paradójicamente, en una época en la que los pueblos y las culturas afrodescendientes e indígenas han demandado ante los Estados nacionales la construcción de sus diferencias en cuestiones referidas a la cultura y la etnicidad, la idea de raza sigue operando como un marcador de supuestas diferencias biológicas innatas a la esencia de estos pueblos. La pervivencia de la raza busca legitimar un discurso elitista para excluir a los grupos afrodescendientes del ámbito político y económico, reducir a fuente de mano de obra su lugar en la comunidad nacional y convertir a sus territorios en lugares para la extracción de recursos naturales. Al respecto, teóricos sobre los estudios de la raza y el racismo (Wade, 1997; Todorov, 2007; Mbembe, 2016) concuerdan en que la categoría de raza es polisémica, no solo es construida como un concepto de clasificación según rasgos biológicos de los grupos humanos, sino que, la raza adquiere mayores dimensiones al ser construida socioculturalmente para establecer fronteras de la diferencia entre identidades culturales, valorización de la otredad y autopercepción de determinados grupos sociales. En el caso específico de los grupos afrodescendientes, sus experiencias sociohistóricas y reconocimiento de su diferencia cultural, en cierta medida continúan estando profundamente condicionadas por las ideologías racistas pensadas para caracterizarlos desde atributos biológicos, culturales, morales o geográficos y, con base a esto, adoptar algún tipo de práctica o discriminación hacia estos grupos y, a veces su eliminación.

El surgimiento de la raza se conecta con la emergencia de los discursos y representaciones racistas en la conformación de los Estados-nación en América Latina durante los procesos de independencia y construcción de pensamiento y acción política de los siglos XIX y XX. En estos contextos la producción de la raza ha sido importante “en tanto que permite el establecimiento de jerarquías dentro de la nación, las cuales privilegian a unos grupos y subordinan a otros” (Arias, 2007: 18). En las dinámicas de organización nacional la raza se establece como un constructo social tendiente a reducir los particularismos, no solamente culturales, sino también políticos, como por ejemplo, imponer una lengua común a través de pedagogías de

castellanización e inventar y difundir una historia nacional a través de las escuelas; pero, también en la producción de contextos particulares de diferenciación y relaciones de poder en el que las élites ejercen un dominio real y simbólico sobre los pueblos considerados como distintos. De ahí que “racializar las poblaciones desde el determinismo biológico fueron marcadores de identidad que auxiliaron en el establecimiento de las fronteras mentales y geográficas que separan el “nosotros” nacional de los “otros” (Yanquelevich, 2015: 10).

Es importante resaltar que las ideologías racistas del siglo XIX no se construyeron de forma homogénea en los Estados-nacionales en América Latina. Cada Estado-nación de acuerdo con sus procesos históricos de conformación, jerarquías de poder establecidas al interior de sus fronteras nacionales y sus relaciones con el racismo científico decimonónico, ha producido y experimentado diferentes formas en la construcción ideológica de la raza. De acuerdo con las discusiones en torno a raza y racismo, particularmente en México y Brasil, investigadores de las ciencias sociales constantemente problematizan la necesidad de analizar el surgimiento de estas categorías desde un enfoque histórico-diferencial en cada Estado-nación. María Elisa Velázquez y Odill Hoffman señalan que las investigaciones históricas sobre la trata de la esclavitud, el trabajo, la economía colonial y el surgimiento de la raza deben insistir en la importancia de distinguir las características de los distintos períodos históricos y de las fuentes documentales de cada sociedad y grupos sociales: “como construcciones históricas, las categorías para identificar a diversos grupos sociales responden a circunstancias temporales y espaciales concretas” (Velázquez & Hoffman, 2010: 12).

En Colombia la categoría de raza surge como un fenómeno político e ideológico sobre el que las élites intelectuales del naciente Estado-nación configuran un conjunto de doctrinas e ideas tendientes a definir la geografía nacional en regiones centro y regiones de fronteras, respecto de las cuales se organizan las dinámicas de modernización y progreso del país (Munera, 1998). La división en regiones centro/frontera se estableció con base a supuestas diferencias biológicas y culturales entre la población blanca, indígena y afrodescendiente. Estas diferencias conjugadas al entorno natural en el que habitan los grupos sociales, clima y naturaleza, pero también la cultura, son determinantes en el proceso de adscribir y reconocer identidades y dotarlas de contenidos valorativos. En este orden de ideas este artículo parte por entender a la raza como una categoría estructural y estructurante, constantemente manipulado y disputado por los sectores mestizos/blancos de la comunidad nacional que instaura relaciones de poder específicas manifestadas en discursos y representaciones de

desprecio, humillación, explotación y formas de violencia contra las comunidades afrocolombianas y sus territorios.

### **RAZA Y REGIÓN EN COLOMBIA**

Las palabras de Alfonso Munera, Colombia: “un país de regiones” constata la búsqueda frecuente de particularidades que identifiquen a los colombianos o la colombianidad. En esta búsqueda la pertenencia regional constituye un campo de relaciones que asigna características específicas a cada región definidas con base a referencias físiconaturales o “raciales” y/o culturales que instauran fronteras de la diferencia entre los grupos sociales. El geógrafo Rogério Haesbaert (2014), sostiene que todo proceso de regionalización y configuración de identidades regionales debe ser siempre considerado como un acto de poder: el poder de cortar, clasificar y, muchas veces, también nombrar. Así, la región, en un primer lugar es relacional, es decir, se produce a través de múltiples interrelaciones entre las personas y el espacio que reconocen lugar, posición, ubicación como creados y producidos. En segundo lugar, al ser construida por medio de interrelaciones, la región es la posibilidad de existencia de la multiplicidad de discursos, representaciones y experiencias en las formas de construirla y asignarle contenidos de pertenencia, ya que es el espacio en que pueden coexistir diferentes trayectorias de manera simultánea.

Si en la región se producen múltiples interrelaciones, estará siempre en construcción, en movimiento y cambio, además en ella se instauran relaciones de poder en constante procesos de negociación/dominación para la producción de símbolos de identificación o diferencia. La condición fluida y dinámica de estas relaciones y las múltiples formas en que la producción de la región está inscrita en la vida social de las personas implica analizar cómo han sido construidas y bajo qué estructuras políticas/culturales y relaciones de poder/saber. Aquí es importante traer a la discusión la relación entre las regiones y el Estado-nación, en cuanto la base de la consolidación y diferenciación de los grupos sociales no existe por fuera de los ordenamientos políticos e identitarios que instauran los estados para integrar sus diferentes partes desde el punto de vista territorial, regional y cultural y en la que se “enfatan ciertos rasgos culturales adoptados como distintivos de la unidad nacional, hasta convertir algunos en emblemáticos” (Jimeno, 1994: 66).

En la construcción de las naciones, la homogeneización cultural fue un proyecto político, pero la realidad histórica de los pueblos, sus culturas e identidades, no ha sido conforme a principios de homogeneidad. A pesar de los intentos de crear identificaciones que borrarán las diferencias culturales, el mantenimiento de intercambios

y solidaridades materiales y simbólicas en los grupos sociales y, en el caso particular, de los pueblos afrodescendientes, la referencia común a “África” como matriz de “localizaciones” para la reconstrucción de sus identidades y memorias históricas, de muestran los límites de las políticas de homogeneización cultural conducidas por los Estados-nación. No obstante, alcanzar la homogeneidad, intensifica, por un lado, la creación de fronteras internas, —como procesos de exclusión y negación de la diversidad cultural al interior de la nación— pero por otro, también determinados atributos y tradiciones son exaltados y no necesariamente desde valoraciones positivas como veremos más adelante.

En el caso de Colombia cada región presenta rasgos distintos contruidos de manera interna por los grupos sociales que la habitan o de manera externa por los dispositivos raciales orientados a crear la identidad nacional. A mediados del siglo XIX la significación histórico-cultural que tiene para las comunidades afrodescendientes los procesos de poblamiento y movilidad en las tierras del Pacífico, entra en conflicto con la construcción de las élites intelectuales sobre el proyecto de Estado-nación. Luego del declive de la economía esclavista, las guerras de independencia y el subsecuente proceso de libertad de las personas de origen africano, las personas y familias afrodescendientes gestaron nuevas formas de apropiación y organización del territorio basadas en formas de producción destinadas principalmente al autoconsumo, diversos tipos de intercambio entre comunidades locales y en una escala menor a la explotación en las minas, esta última de manera artesanal y en una estructura de trabajo familiar y comunitaria (Restrepo, 2010). En este contexto, la imposibilidad de los sectores dominantes de colonizar este territorio y someterlo al control de las autoridades estatales comenzó a gestar un campo ideológico de la región en el que su configuración social, del paisaje y territorial fue representado como una región en los márgenes. La idea de marginalidad evoca que, las nuevas formas de trabajo y producción construida por los afrocolombianos eran opuestas a la modernidad lo que significaba un retroceso al progreso del país. De acuerdo con, Rodríguez (2012),

la abolición de la esclavización instigó una profunda ansiedad sobre el trabajo y la mano de obra en la Nueva Granada. Los «negros» sin dueño eran motivo de constante temor para los criollos que años antes de 1851, fecha de la derogación legal de la esclavitud, imaginaron la ruina económica y el desorden social como resultados devastadores de la inminente y radical cambio en la organización de la sociedad y la operación del poder. (Rodríguez, 2012: 54)

El declive de la economía esclavista que caracterizó al Pacífico, empujó, por consiguiente, a los sectores dominantes a buscar nuevas estrategias de colonización acompañadas de reformas políticas y económicas que permitieran reactivar la economía, en regiones que como el Pacífico representaban una gran riqueza en recursos naturales, y en un contexto donde los intelectuales de la Nueva Granada dejaban claramente la posición de construir un proyecto de Estado-nación en relación con el fortalecimiento de la economía nacional, la apertura de nuevos mercados internacionales y la distinción racial, social y cultural entre el pueblo y las élites (Arias, 2007). Lo que se tradujo en la necesidad de emprender el estudio geográfico sistemático del país en su conjunto y de cada una de sus provincias y cantones, tanto en sus aspectos físicos como en su riqueza vegetal, mineral, agrícola y ganadera (Sánchez, 1998). De esta manera nace la Comisión Corográfica de Colombia, empresa creada con el fin de dar a conocer al país “en sus relaciones física, morales y políticas”, la cual debía dar como resultado un mapeo geográfico y etnográfico de las provincias y sus recursos naturales y humanos, centrándose en aquellas que por su riqueza en recursos naturales y ubicación estratégica en zonas de fronteras abrían la posibilidad de construir vías de comunicación y fluviales para la incorporación del mercado nacional al mercado internacional, servir a la promoción de la inmigración extranjera al país, como medio para fomentar la agricultura y la industria.

Los relatos de los viajeros integrantes de la Comisión Corográfica asociaron los factores geográficos y climatológicos de las regiones para jerarquizar y determinar la superioridad e inferioridad de los grupos sociales y sus posibilidades de desarrollo. El informe del geógrafo Agustín Codazzi, en su viaje al municipio de Novita en la Provincia del Chocó, relató:

El plátano, un poco de maíz y unas matas de caco y caña, a penas sirven para el consumo cotidiano al paso que abunda el pescado y los marranos de monte. El descendiente de la raza africana, sus necesidades, son casi ninguna. Desnudo vive el hombre, y la mujer con una simple paruma o guayuco, o un trapo amarrado a la cintura; con las palmas que tiene a mano hace sus chozas miserables y la corteza del árbol demagua en su cama [...] una raza que casi en su totalidad pasa sus días en una indolencia semejante, no es la que está llamada hacer progresar al país. (Codazzi, 1959: 324)

El relato de Codazzi hace evidente cómo la idea del Pacífico como región en los márgenes es acompañada de representaciones racializadas de sus habitantes, pretendiendo, de esta manera transformar la discursividad histórica de las relaciones socioterritoriales que han

labrado las comunidades afrocolombianas en la región, en una forma de identificación que asocia sus formas de producción, organización social y recursos naturales como cosas, objetos y mercancías. El Pacífico fue inventado por las élites como un espacio aparentemente inaccesible, en el que la vida cotidiana y las interacciones sociales entre las personas, sus lugares y recursos naturales, corresponde a modos de significación subalternas, es decir vidas invisibles que no son susceptibles de ser reconocidas e incorporadas como parte de un “nosotros” nacional. El trabajo de vincular la marginalidad de la región con estereotipos raciales justificaría nuevos procesos de colonización del territorio y la mano de obra de sus habitantes en nombre del progreso de la región y fortalecimiento de la economía nacional. No en vano en su informe Codazzi, argumenta:

Nóvita debe su decadencia a la salida o muerte de varios hombres industrieros que se dedicaban a la explotación en grande del rico mineral que abunda en estas tierras. Para que la provincia progrese con la velocidad con que marchan todos los países industrieros, sería preciso que la clase jornalera estuviese obligada al trabajo [...] De lo contrario, el país puede día en día atrasarse más por la falta de brazos, o bien quedar estacionario, perjudicando así enormemente el pronto desarrollo de la riqueza pública. (Codazzi, 1959: 323)

En este escenario la conquista de territorios considerados inferiores con un fin modernizador y a favor de los capitales extranjeros, el desarrollo de las vías de comunicación el fomento a la agricultura y la industria, y la reorganización del sistema de producción extractivo oro y madera, estaría a cargo de “hombres-emprendedores” representantes de las regiones centro del país:

El antioqueño siempre emprendedor y activo no se estará quieto y pasará a la cordillera para dedicarse al cultivo de comestibles y aprovecharse del gran mercado que se le presente, al paso que los hombres acaudalados, formaran sociedades para emprender la apertura a una vía que los conduzca pronto al Atrato para bajar por su oro y recibir las mercancías que estarán en los grandes deposito del canal [...] ese seguro que los antioqueños primero y los extranjeros después, vendrán a explotarlos por estar situados en la alturas en que la raza caucana, puede consagrarse al trabajo sin temor de enfermarse. Una nueva era se presentará entonces para el Choco: la serranía se verá cultivada y habitada, quedando en las orillas del río Atrato los negros indolentes, siempre desnudos, siempre pobres. (Codazzi, 1959: 326)

La raza marca la diferencia de la superioridad territorial de los altiplanos frente a las tierras llanas, las selvas y las costas lo que iba acompañado de una fuerte marcación racial de los habitantes de estos

territorios. La superioridad racial, el dominio geográfico y el progreso estaban en los altiplanos habitados por mestizos; las tierras llanas, las selvas y las costas representaban sectores subalternos poblados por indios, negros y mulatos. Los alcances de las imágenes y narrativas estereotipadas que vinculan espacios, ambientes y subjetividades concretas desembocan en una violenta fabricación del Pacífico y comunidades afrocolombianas; ambos han sido continuamente reducidos a un mismo significado: una forma de vida adosada a imágenes proferidas de precariedad y degradación. Dando lugar a la formación de una región racializada como una vía para localizar, señalar y clasificar a estas poblaciones.

### **FRONTERAS INTERNAS, LÍMITES Y MÁRGENES**

La lógica de conformación de los Estados-nación modernos ha sido tender a la unidad cultural de la población nacional. La formación de naciones ha tenido un principio fundamental: reducir las diferencias, no solamente políticas, sino también culturales. En nombre de este principio se han conducido los procesos de demarcación de las fronteras nacionales como instrumentos de preservación de la soberanía y, con ello garantizar la legitimidad de las instituciones nacionales y la organización política. No obstante, los alcances de las fronteras como límites no operan únicamente en el plano de las zonas fronterizas entre naciones, sino también generan una separación entre un “nosotros/as” y un “otros/as” al interior de las sociedades nacionales (Valenzuela, 2014). Tanto en el plano externo como interno las fronteras se imprimen en la experiencia cotidiana de los sujetos y grupos sociales, teniendo incidencia en la conformación de las identidades culturales, así como en los procesos de integración y los intercambios y conflictos entre sociedades y culturas distintas.

La denominación de frontera interna fue acuñada por Fichte a principios del siglo XIX en sus famosos Discursos a la nación alemana para hacer referencia a “líneas” que unen o dividen interiormente a los grupos sociales que conforman una comunidad política. Al respecto, Velasco considera que la frontera interna es una expresión de límites invisibles “que vinculan a quienes hablan la misma lengua y comparten ciertas tradiciones, y separan y excluyen al resto, a los otros” (2016: 11).

La frontera interna emerge en un campo de contradicciones entre el conjunto de aporías de la interioridad y la exterioridad que constituyen la identidad del pueblo o de una nación “la expresión nos traslada necesariamente al problema de la pureza, o mejor dicho de la purificación; apunta a la incertidumbre de esa identidad: al hecho de que el interior puede ser penetrado o adulterado por su relación con

el exterior simplemente pensado sin comunicación con él” (Balibar, 1990: 15). Frecuentemente las relaciones entre las fronteras internas y los emblemas de clasificación y distinción sociocultural al interior de los Estados nacionales recurren a la codificación de diferencias de etnia, color de piel, religión y clase que operan como parte de ordenamientos significativos que conectan o excluyen a las personas dentro del espacio nacional. Así las fronteras internas pueden ser narradas por un lado, como espacios de exclusión y precarización de determinadas vidas y, por otro, también resaltan la manera diferencial en que se constituyen las relaciones entre el estado y los grupos sociales atendiendo a la peculiaridad de rasgos distintivos “raciales” y culturales, pero también desde las perspectiva de regiones cuyas experiencias no han sido consideradas como elementos merecedores de ser reconocidas en los signos de racionalidad jerárquicas y administrativas que constituyen a los estados.

La construcción de fronteras internas no solamente se materializa en bardas de alambres o cemento, sino también en las representaciones e imaginarios de los grupos sociales y los lugares en que habitan. En Colombia las nociones de civilización y progreso pensada desde los paradigmas de una superioridad racial comienzan a construir en el territorio nacional una idea de frontera interna que se traduce en los espacios de la vida cotidiana de los pueblos subalternizados en situaciones de discriminación, explotación y exclusión. En la frontera interna, como el espacio en el que se construyen y se confrontan las diferencias culturales y regionales, se interceptan discursos racistas sobre el cuerpo, los espacios y ambientes en que se movilizan los grupos sociales, instaurando prácticas de inclusión/exclusión y diferenciación/subordinación que se imprimen en la experiencia cotidiana de quién pertenece o no a la nación.

En el Pacífico colombiano no existe un muro material de diferenciación racial o social que separe físicamente a las comunidades afrocolombianas del país, sin embargo la falta de infraestructura vial para la conectividad de los territorios rurales con los centros urbanos o regiones centro del país, así como la falta de acceso a servicios básicos (electricidad, centros de salud, escuelas, etc.) son parte de procesos históricos de exclusiones que han confinado a vivir a las comunidades afrocolombianas en lugares marginales del desarrollo social, político y económico. Por ejemplo, el Departamento Nacional de Planeación (DNP), en su informe 2012 sobre el estado de los derechos humanos de las comunidades afrocolombianas, concluye que 90% de la población vive en condiciones de miseria, exclusión social, discriminación y segregación social. Algunas estadísticas del DNP sobre la situación de las comunidades afrocolombianas son las siguientes:

- 75% de la población afrocolombiana del país recibe salarios inferiores al mínimo legal y su esperanza de vida se ubica en 20% por debajo del promedio nacional.
- En los departamentos del Pacífico colombiano, de cada 100 personas jóvenes afrocolombianas que terminan la secundaria, solo 2 ingresan a la educación superior.
- Aproximadamente 85% de la población afrocolombiana vive en condiciones de pobreza y marginalidad, sin acceso a todos los servicios públicos básicos.

En este contexto es importante traer a la discusión la noción de “margen” para comprender cómo se conforman los campos de invisibilidades de ciertas poblaciones en función de sus especificidades sociales, territoriales y culturales. La antropología ha abordado la construcción de los márgenes desde diferentes acepciones, como “lugares” aislados y olvidados, o desde una mirada más política que implica analizar a los márgenes como lo “no importante” o “desdeñable” y desde los cuales se configuran jerarquías de dominación que relegan y excluyen a poblaciones específicas (Das & Poole, 2008).

En Colombia el margen actúa como un límite de diferenciación entre la región Pacífico y las regiones centro del país a partir de una exclusión porosa: excluye a las comunidades afrocolombianas de los órdenes sociales, políticos y económicos internos del Estado-nación a la vez que la presencia de las élites económicas en el Pacífico se establece desde una lógica global de incorporación del capital extractivo para el apalancamiento y el acceso a tierras y otros recursos naturales en un contexto de fuertes resistencias y de reclamos por parte de las comunidades afrodescendientes que tienen la ocupación ancestral de los recursos y territorios. De ahí que la representación del Pacífico se ha producida constantemente como una “gran riqueza” por conquistar (Meza, 2006), en otras palabras, un espacio de extracción expuesto a la voluntad de unas élites que se empeñan en obtener de él la máxima rentabilidad. En un clima donde los discursos sobre las comunidades afrocolombianas están contruidos en base a prejuicios racistas que reducen la significación sociohistórica de sus vidas a un estado de ser inferior.

Respecto a lo anterior, producto de las exigencias y reivindicaciones políticas de las organizaciones afrocolombianas el estado ha suscrito una serie de obligatoriedad para el desarrollo y combate a la pobreza en estas comunidades de acuerdo con sus prácticas tradicionales y el derecho a la propiedad colectiva (véase la Ley 70 de 1993). Sin embargo, las acciones estatales se han encaminado a la

incorporación de modelos económicos agroindustriales y extractivos (con sus mercados nacionales e internacionales, ejércitos y tecnologías) a nombre del desarrollo de la nación, lo que ha llegado a reforzar condiciones de extrema precariedad y violentos procesos de desterritorialización en estas comunidades. Las innovaciones en materia de estas economías que se expanden en la región amenazan la estabilidad de los territorios afrodescendientes a la vez que generan una creciente destrucción del medio ambiente dejando tierra muerta y agua muerta en los territorios en que operan. Por ejemplo la legislación colombiana a través del Acuerdo 02 de la Agencia Nacional de Hidrocarburos avanza en la flexibilidad de actividades de exploración sísmica, perforación, exploración y producción de hidrocarburos en el territorio nacional a cargo de compañías provenientes de Canadá, China e India y, en un ambiente de rechazo por parte de las comunidades afrocolombianas e indígenas para quienes la producción de hidrocarburos son una amenaza latente a la estabilidad de los ecosistemas, salud, economías locales y derechos humanos. De esta manera las economías extractivas y su intercesión con los discursos y representación racistas hacia la región Pacífico y comunidades afrocolombianas, pretenden transformar en mercancía los paisajes, los pueblos y los recursos reduciéndolos a valores del mercado. Esta problemática entra en conflicto con la significación simbólica y material que las comunidades han construido de la región y en que la se articulan sus resistencias frente a las desigualdades sociales y discriminaciones históricas.

## **CONCLUSIÓN**

Tanto desde una supuesta diferencia de fenotipo entre los seres humanos, como desde una supuesta fijeza de rasgos espaciales y ambientales, la raza ha sido un referente ineludible en el pensamiento y la acción política del siglo XIX, quedando incorporada en los discursos nacionalistas y, en consecuencia, en las políticas y representaciones orientadas a gestar la identidad nacional. La representación de Pacífico como un lugar atrasado, peligroso, con una natalidad incontrolable y hostil para la vida civilizada (basta con recordar las palabras del periodista Juan David Laverde) se establece como una maquinaria productiva de sujetos y territorios racializados. Es decir, aquellos a quienes se les ha negado el derecho a tener derechos; son aquellos que, se estima no deben moverse de su lugar, y están condenados a vivir en lugares de exclusión. La exclusión emerge como una práctica necesaria en la definición de quién merece ser miembro o no de la nación, y la raza tanto en las aproximaciones culturales como biológicas constituyó un dispositivo fundamental en este proceso (Yankelevich, 2015).

Raza y región marcan la frontera de la diferencia racial entre el Pacífico y el resto de la sociedad colombiana. Dicha diferencia es el resultado de un trabajo de clasificación, división y exclusión que otorga al color y culturas de las personas afrodescendientes el estatus de una raíz biológica para significar exclusión, embrutecimiento e inferioridad. Los mundos de vida que construye este sujeto racializado están zonificados en territorios que desde la colonia fueron producidos para la movilidad del capital extractivo, a través de una economía minero-esclavista para la explotación de oro y platino y algunos productos forestales como el caucho, la tagua y la madera y, nuevamente el oro, este último se extiende hasta la actualidad junto con los cultivos de palma africana para la producción de biodiesel (Escobar, 2010) cada uno de ellos buscan transformar la significación cultural de los territorios afrodescendientes en espacios “vacíos” de historicidades propias, relegados a la extracción y explotación para la movilización de capital nacional e internacional.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Achille, M. 2016 *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre racismo contemporáneo* (París: Nuevo).
- Arias, V. J. 2007 *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales* (Bogotá: Universidad de los Andes Facultad de Ciencias Sociales).
- Balibar, É. 1990 *Fichte y la frontera interior. A propósito de los Discursos a la nación alemana* en <<http://www.latorredelvirrey.es/wp-content/uploads/2016/05/3.etiennebalibar.pdf>>.
- Balibar, É. 1988 “¿Existe el neoracismo?” en Wallerstein, I.; Balibar, É (eds.) *Raza, nación y clase* (Madrid: IEPALA).
- Castro-Gómez, S.; Restrepo, E. 2008 *Genealogías de la colombianidad* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar).
- Codazzi, A. 1959 *Geografía Física 1. Política de las provincias de la Nueva Granada* (Bogotá: Publicaciones del Banco de la Republica; Archivo de la Economía Nacional).
- Castellanos Guerrero, A. 2000 “Antropología y racismo en México” en *Desacato* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.) N° 4.
- Cuvier, G. 1827 *The Animal Kingdom Arranged in Conformity with it's Organization* (Londres: Geo B. Whittaker)
- Das, V.; Poole, D. 2008 “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” en *Cuadernos de Antropología Social* (Bueno Aires: Universidad de Buenos Aires) N° 27.

- Escobar, A. 2010 *Territorios de la diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes* (Bogotá: Envión).
- Fichte, J. G. 1997 *Discurso a la Nación Alemana* (Barcelona: Editora Nacional).
- García Insuasty, M. A. 2005 *Las Políticas de la Geografía: Fronteras en Colombia siglo XIX* (La Rochelle: Université de La Rochelle).
- González, C. P. 2003 *Colonialismo interno: Una redefinición* en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>>. Haesbaert, R. 2010 *Regional-Global: Dilema da região e regionalização na Geografia Contemporânea* (Río de Janeiro: Bertrand Brasil).
- Jimeno, M. 1994 “Región, nación y diversidad cultural en Colombia” en Silva, R. *Territorios, regiones, sociedades* (Bogotá: CEREC) N° 35.
- Laverde Palma, J. D. 2008 “Postal de San Andrés de Tumaco” en *El Espectador*.
- Lawrence, B. 2010 *Racialized Groups: The Sociohistorical Consensus* (Illinois: The Monist) N° 93(2).
- López Beltrán, C. 2003 *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepto de herencia biológica* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Meza, C. A. 2006 “Territorios de frontera: embate y resistencia en la cuenca del río Cacarica” en *Universitas Humanísticas* (Colombia) N° 62.
- Molina, M. 2007 “Elemental, profesor Watson” en *BBC Mundo categoría: Diario de un reportero* (BBC Mundo).
- Munera, A. 1998 *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)* (Bogotá: Áncora).
- Quijano, A. 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (ed.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Saade, G. M. 2017 “La racialización del orden moral: “Sentidos comunes” en la Colombia de la primera mitad del siglo XX” en Pérez Vejo, T.; Yankelevich, P. (comps.) *Raza y Política en Hispanoamérica* (México: Bonilla; Colmex).
- Sanchez, E. 1998 *Gobierno y Geografía: Agustín Codazzy y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada* (Bogotá: Banco de la Republica; Áncora).
- Rodriguez, B. 2012 “El ensamblaje visual del cuerpo negro: el caso de la Comisión Corográfica de la Nueva Granada” en *Tabula Rasa* (Colombia) N° 17, pp. 43-61.

- Todorov, T. 2007 *Nosotros y los otros* (Madrid: Siglo XXI).
- Valenzuela, J. M. (coord.) 2014 *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales* (México: El Colegio de la Frontera Norte)
- Van Dijk, T. A. 1997 *Racismo y análisis crítico de los medios* (Barcelona: Paidós).
- Van Dijk, T. A. 2009 *Discurso y poder* (Barcelona: Gedisa).
- Velasco, J. C. 2016 *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Velázquez, M. E.; Hoffmann, O. 2007 *Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología* (México: Diario de Campo).
- Wade, P. 1997 *Raza y etnicidad en Latinoamérica* (Quito: Abya-Yala).
- Wiewiorka, M. 2009 *El racismo: una introducción* (Barcelona: Romanya-Valls).
- Yankelevich, P. (coord.) 2005 *Inmigración y racismo: Contribuciones a la historia de los extranjeros en México* (México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos).



**QUINTA PARTE**  
**MEMORIA EN RESISTENCIAS**



# PLATAFORMA POLÍTICA DE LAS LIDERESAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE ANTE EL DECENIO\*

Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora “Construyendo a viva voz nuestra historia”

Para transformar la realidad en que vivimos, la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora,<sup>1</sup> presentamos esta plataforma de demandas para avanzar en el cumplimiento de nuestros derechos en el marco del Decenio Internacional de los Afrodescendientes. Por ello, ante los Estados y Gobiernos de América Latina y El Caribe

## DEMANDAMOS:

---

\* A los efectos de este libro se han suprimido la presentación y los antecedentes de la referida plataforma. El documento íntegro puede consultarse en <<http://sidocfeminista.org/images/books/Plataforma-Politica-ante-el-decenio-de-los-afrodescendientes.pdf>>

1 La Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD) se constituyó en 1992 con el objetivo de articular los esfuerzos en el continente a fin de enfrentar el racismo y el sexismo, visibilizando la situación de marginalidad en que viven millones de mujeres afrodescendientes a causa de la discriminación por razones de raza y género; combatir los prejuicios y estereotipos hacia nosotras existentes en la sociedad; promover la participación de las mujeres afrodescendientes en todos los espacios de la vida pública y de toma de decisiones; y demandar a los Estados el impulso de políticas públicas a nuestro favor.

## **I. COMBATIR EL RACISMO ES RESPONSABILIDAD DE TODAS Y TODOS**

1. Que los Estados, de manera consecuente con la Declaración y Plan de Acción de la *III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia* e instrumentos internacionales vinculantes, combatan el racismo y todas las formas de discriminación racial adoptando las medidas de acción afirmativas y de reparación necesarias para abolir este flagelo de la humanidad, garantizando el pleno disfrute de los derechos humanos de los hombres y mujeres Afrodescendientes. Que adopten medidas positivas para revertir o cambiar situaciones discriminatorias existentes en sus sociedades, en perjuicio de determinado grupo de personas. Esto implica el deber especial de protección que el Estado debe ejercer con respecto a actuaciones y prácticas de terceros que, bajo su tolerancia o aceptación, creen, mantengan o favorezcan situaciones discriminatorias.

2. Que diseñen, aprueben y apliquen legislaciones nacionales para penalizar el racismo y la discriminación racial, e impulsar el establecimiento de instituciones de igualdad racial y planes nacionales para erradicar la discriminación racial, la xenofobia y toda forma de intolerancia.

3. Que garanticen políticas públicas y programas de combate al racismo y la discriminación, que promuevan la equidad de género y generacional, respecto a la nacionalidad, discapacidad y orientación sexual.

4. Que se garantice el pleno acceso a la justicia a las víctimas del racismo y la discriminación racial y se castigue a las personas e instituciones que violan nuestros derechos humanos y colectivos.

5. Que los Estados que aún no lo han hecho, ratifiquen las convenciones internacionales relacionadas con la lucha contra el racismo, la discriminación racial y la intolerancia, tanto de las Naciones Unidas como de la OEA.

## **II. QUEREMOS UNA VIDA DIGNA, SIN POBREZA**

1. Que los Estados incluyan en los programas de erradicación de la pobreza, estrategias y acciones para reducir el impacto de ésta en las mujeres afrodescendientes, y que promuevan la igualdad y la no discriminación.

2. Que se formulen con carácter de urgencia, políticas, medidas y programas de acción afirmativa, como una forma de disminuir la brecha racial y de género que en el ámbito económico enfrentamos las mujeres Afrodescendientes de América Latina y el Caribe.

3. Que se adopten medidas para garantizar el acceso al empleo

digno y de calidad, en condiciones de equidad, eliminando las barreras etnoraciales que enfrentamos las mujeres Afrodescendientes en el mercado de trabajo.

4. Incluir en las políticas y acciones, la creación y funcionamiento de un fondo que permita el acceso a recursos económicos para las mujeres Afrodescendientes, la promoción de empresas productivas, la implementación de proyectos económicos de mayor alcance, acompañados por políticas de asistencia técnica y empresarial.

5. Que se tomen medidas para poner fin a la discriminación contra las mujeres afrodescendientes en las condiciones y los requisitos laborales, incluidas las normas y prácticas en materia de empleo que puedan tener finalidades o efectos discriminatorios.

6. Las organizaciones intergubernamentales, incluidas las instituciones financieras internacionales, en los proyectos de desarrollo o de asistencia que apoyan, deben considerar la situación económica y social de las mujeres afrodescendientes.

### **III. QUEREMOS DECIDIR NUESTRO FUTURO**

1. Los Estados deben adoptar todas las medidas para promover el acceso de las mujeres Afrodescendientes a las instancias de toma de decisiones e incrementar su participación en cargos electivos y en las instancias del poder público, tanto a en el ámbito local como nacional.

2. En las leyes de cuotas para el incremento de la participación política de las mujeres, estas deben asegurar la inclusión de mujeres Afrodescendientes.

3. Los partidos políticos deben incluir en las plataformas y programas de campaña las reivindicaciones de las mujeres afrodescendientes y las estrategias para su implementación.

### **IV. NUESTROS DERECHOS CIVILES SON DERECHOS HUMANOS**

1. Los Estados deben impulsar campañas de sensibilización para: (a) promover la conciencia de las personas afrodescendientes sobre sus propios derechos; (b) promover la auto identificación de las personas afrodescendientes; (c) visibilizar la continuidad de patrones de discriminación racial, en especial respecto de las mujeres afrodescendientes; (d) promover la modificación de patrones socioculturales discriminatorios contra las personas afrodescendientes; (e) concientizar y capacitar a los funcionarios estatales, en especial, a los agentes de seguridad estatales y a los jueces y operadores del sistema de justicia.

2. Que los Estados establezcan la paridad política y representatividad de las mujeres afrodescendientes en los espacios de poder y toma de decisión, así como mecanismos de participación en espacios de sociedad civil.

3. Que los Estados eliminen todos los obstáculos que impiden el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales de las mujeres afrodescendientes, especialmente en las esferas de la educación, la vivienda, el empleo y la salud.

4. Que los Estados tomen medidas para garantizar a las mujeres afrodescendientes el derecho a participar, votar y ser candidatas en elecciones, y a estar debidamente representadas en todos los órganos de gobierno. Además, demandamos que se promueva la sensibilización de los miembros de las comunidades afrodescendientes respecto de la importancia de su participación activa en la vida pública y política, y eliminar los obstáculos a esta participación.

## **V. EDUCACIÓN PARA TODAS Y DE CALIDAD**

1. Que los Estados eliminen las barreras existentes y promuevan acciones específicas para el acceso de las mujeres Afrodescendientes a todos los niveles de educación. Demandamos especial atención a la educación de la niñez y juventud, especialmente tomar de medidas para reducir la tasa de abandono escolar de los niños afrodescendientes.

2. El personal docente y educativo que labore con personas afrodescendientes debe poseer formación intercultural adecuada, mediante el estudio de una currícula que destaque la historia de los afrodescendientes, su aporte a la sociedad, su vigencia como identidad legítima de las personas que se consideran como tal y que promueva la igualdad, el no racismo y la equidad de género.

3. Que los Estados amplíen la cobertura del sistema educativo en zonas donde habita la población Afrodescendiente (especialmente rural), creando más centros de enseñanza y disponiendo del personal docente necesario. Demandamos mejorar la infraestructura física de los centros educativos dotándolos de recursos para una educación de calidad y con pertinencia cultural.

4. Que los Estados desarrollen acciones para que la producción cultural e intelectual de la población Afrodescendiente sea respaldada, que tenga las mismas posibilidades que el resto de los productores culturales y que se promueva su desarrollo como una industria cultural sin folklorismo y fetiches.

5. Que los Estados impulsen procesos para modificar la currícula escolar, con el objeto de dar cuenta de la contribución de la población afrodescendiente, promover una educación inclusiva y erradicar prejuicios raciales. Estos programas deben formar parte de sistema educativo desde primaria y secundaria hasta los niveles técnico y universitario.

6. Que los Estados revisen la terminología de los libros de texto que contengan imágenes, referencias, nombres u opiniones estereotipados

o denigrantes para los afrodescendientes – particularmente mujeres– y sustituirlas con imágenes, referencias, nombres y opiniones que transmitan el mensaje de la dignidad e igualdad inherentes a todos los seres humanos.

## **VI. NECESITAMOS ATENCIÓN DE SALUD INTEGRAL, SEXUAL Y REPRODUCTIVA**

1. Que los Estados desarrollen programas para proteger la salud integral, sexual y reproductiva de las mujeres afrodescendientes, así como fomenten el respeto a sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos.

2. Que los Estados mejoren la cobertura y acceso a la salud para todas las mujeres Afrodescendientes, a través de servicios integrales de calidad, así como garanticen criterios étnicos, raciales y de género, en los planes de salud. Demandamos el respeto e incorporación al sistema nacional de salud, de prácticas y conocimientos de la medicina tradicional afrodescendiente y que sea accesible a las personas que lo soliciten.

3. Que los Ministerios de Salud y las Encuestas de Salud generen estadísticas desagregadas por etnia-raza, como un instrumento para el diagnóstico de la situación de las poblaciones Afrodescendientes, en especial las mujeres.

4. La Organización Mundial para la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS) deben contribuir con los Estados a implementar metodologías para la generación de estadísticas de salud con criterios étnico-racial a fin de visibilizar la situación y condición de salud de las mujeres afrodescendientes.

5. Que los Estados implementen un sistema de seguridad social equitativo y sin discriminación étnico-racial y de género, que garantice los derechos de las trabajadoras afrodescendientes y aseguren que los y las empleadores/empleadoras cumplan con sus obligaciones.

## **VII. NO MÁS VIOLENCIA HACIA LAS MUJERES AFRODESCENDIENTES**

1. Que los Estados garanticen la protección de la seguridad y la integridad de las mujeres afrodescendientes sin discriminación alguna, adoptando medidas destinadas a prevenir los actos de violencia contra ellas que tengan una motivación racial o de género; garantizar la intervención rápida de la policía, los fiscales y el poder judicial para investigar y sancionar estos actos, y asegurar que los autores, sean o no funcionarios públicos, no gocen de impunidad.

2. Que los Estados tomen medidas para combatir toda incitación a la discriminación o la violencia contra las mujeres afrodescendientes, a través de cualquier medio de comunicación.

3. Que los Estados adopten medidas para sensibilizar a los profesionales de los medios de comunicación respecto de la naturaleza y la incidencia de la discriminación contra las mujeres afrodescendientes, haciéndoles ver su responsabilidad en la no perpetuación de los prejuicios.

4. Que los Estados impulsen políticas para detener la violencia de género contra las mujeres afrodescendientes, así como la trata y el tráfico de personas con fines de explotación sexual comercial, y la imagen de la mujer como objeto sexual.

### **VIII. VISIBILIZACIÓN EN CENSOS Y ESTADÍSTICAS NACIONALES**

1. Que los Estados impulsen censos nacionales con indicadores sociales y económicos, con desagregación étnico-racial, por sexo y edad, que permitan conocer la situación de la población Afrodescendiente desagregada por género, raza y etnia; como insumo obligatorio para el diseño e implementación de políticas públicas orientadas a combatir el racismo y la discriminación y que favorezcan a las mujeres afrodescendientes en el acceso al trabajo, a la vivienda, a la educación y al sistema de salud público.

2. Que los gobiernos cuenten con personal especializado y recursos financieros, como así también garantizar canales de participación de la sociedad civil, que permitan construir las categorías utilizadas en las preguntas de autoidentificación. En particular, la pregunta sobre auto-identificación debe incluirse dentro de las primeras preguntas de los cuestionarios básicos.

### **IX. PROTECCIÓN Y OPORTUNIDADES PARA LA NIÑEZ, ADOLESCENCIA Y JUVENTUD**

1. Que los Estados fortalezcan y amplíen la cobertura de las instituciones garantes de la protección de la niñez a fin de cumplir con las regulaciones y códigos que fomentan los derechos de niños y niñas afrodescendientes.

2. Que los Ministerios de Educación incluyan en su currícula, la sexualidad como derecho, así como educación sobre violencia sexual y prevención de la violencia, cuyos contenidos sean elaborados con pertinencia cultural para la niñez afrodescendiente.

3. Que los Estados propicien en las comunidades afrodescendientes la capacitación del liderazgo local en cómo detectar y atender la violencia psicológica, física y sexual en la niñez y la juventud de manera tal que se pueda actuar en correspondencia cuando se identifique una determinada situación o condición.

4. Que los Estados elaboren planes nacionales para combatir la violencia estructural y racial contra las juventudes y la violencia

contra las niñas y jóvenes afrodescendientes. Así mismo, demandamos incluir la perspectiva del rango etario en sus respectivas agendas y procesos de las políticas públicas y programas de desarrollo.

5. Que los Estados aseguren la participación de organizaciones y jóvenes afrodescendientes, así como la transversalización de la agenda afrodescendiente en Foros, Cumbres y todas las Reuniones Internacionales, especialmente en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Desarrollo Sustentable Rio + 20, Cairo +20, la Cumbre de las Américas, y la Revisión de los Objetivos de Desarrollo del Milenio 2015, Durban y otros.

6. Que los Estados promuevan la igualdad de oportunidades de trabajo decente y digno para las mujeres jóvenes afrodescendientes, garantizando su protección contra cualquier tipo de discriminación y violencia en los espacios de convivencia de trabajo.

7. Que los Estados incrementen la inversión estratégica y continua en las y los jóvenes afrodescendientes, diseñando programas de formación, educación y emprendimientos nacionales respetando y garantizando la identidad cultural de las mujeres afrodescendientes.

8. Que los Estados faciliten el acceso a nuevas tecnologías de la comunicación e información y cerrar la brecha digital entre la juventud afrodescendiente, especialmente las mujeres, y el resto de jóvenes.

## **X. URGE PROTEGER EL MEDIO AMBIENTE**

1. Que los Estados impulsen políticas públicas dirigidas a la administración de las áreas protegidas, a fin de asegurar la eliminación de la brecha de pobreza y mejorar la calidad de vida de la población. A la vez que respeten el manejo de las comunidades afrodescendientes de sus territorios.

2. Que los Estados y gobiernos reconsideren las leyes que frenan y desestabilizan el autodesarrollo de las comunidades afrodescendientes y que se superponen al ejercicio de sus derechos ancestrales.

3. Recomendamos a los Estados impulsar opciones económicas alternativas, con enfoque empresarial con identidad, en las comunidades y territorios que compatibilicen con la identidad cultural y la sostenibilidad ambiental de las comunidades afrodescendientes (planes de vida).

4. Proponemos asesorar a los Estados en relación a la no privatización de los recursos hídricos, enfrentar la biopiratería, no promover las semillas transgénicas, la patentización de los recursos biológicos y genéticos y otras iniciativas dentro de los territorios de las comunidades afrodescendientes, con la presentación de alternativas integrales desde las tradiciones y pensamientos propios.

5. Los Estados deben involucrar a la población afrodescendiente en las decisiones de inversión de gran impacto en sus comunidades,

en el marco del cumplimiento de los mandatos de los convenios nacionales e internacionales sobre los derechos de las comunidades afrodescendientes.

## **XI. ACCESO A LOS RECURSOS NATURALES Y ECONÓMICOS**

1. Que los Estados desarrollen acciones que fortalezcan la autonomía económica de las mujeres afrodescendientes –particularmente del sector rural– a partir de la formulación de políticas públicas que contribuyan al acceso a recursos y bienes económicos. De manera especial, demandamos la titularidad de la tierra y recursos productivos a nombre de las mujeres afrodescendientes.

2. Que los Estados promuevan la creación y acceso a programas de emprendimiento empresarial para la incorporación de las mujeres afrodescendientes en la economía; estos programas deben estar orientados al fortalecimiento de sus iniciativas económicas, la creación de redes empresariales, de empresas asociativas y otras formas de organización con base en una comercialización eficiente.

3. Que los Estados fortalezcan la capacidad de acción de las mujeres afrodescendientes rurales, fomentando el acceso a la tierra, a la asistencia técnica, a la asistencia empresarial, y a la información sobre tendencias del mercado, así como su participación en procesos de comercialización.

4. Proponemos a los Estados promover el conocimiento tradicional que las mujeres afrodescendientes poseen sobre el proceso productivo, propiciando su divulgación y adopción. Así mismo, demandamos que el desarrollo de proyectos productivos implique el uso de este conocimiento tradicional, en conjunto con nuevas tecnologías y técnicas productivas que pudieran ser incorporadas por las mujeres afrodescendientes.

## **XII. QUEREMOS SEGURIDAD Y SOBERANÍA ALIMENTARIA**

1. Que los Estados impulsen programas de seguridad y soberanía alimentaria con pertinencia cultural, basados en las características agroecológicas de los sitios donde habitan las mujeres afrodescendientes.

2. Que los Estados prioricen la producción destinada al consumo interno, en especial la producción de granos básicos. Asimismo, rechazamos la introducción y uso de semillas transgénicas que ponen en peligro la salud, además de ocasionar la destrucción de las variedades criollas a través de la polinización abierta; permitiendo la apropiación de la cadena alimenticia en manos de compañías transnacionales.

3. Que los Estados cumplan el derecho a la alimentación básica y sana de los pueblos, el acceso a los bienes naturales, al agua como un derecho humano irrestricto, los bosques, las semillas nativas, la

pequeña agricultura basada en costumbres ancestrales, el rechazo al uso de agro tóxicos.

### **XIII. ES NECESARIO PROTEGER A LAS Y LOS MIGRANTES**

1. Que los Estados creen las instancias y los nexos con las autoridades y la sociedad civil para enfrentar la migración de las mujeres afrodescendientes, en su calidad de refugiadas o inmigrantes voluntarias, que se garanticen sus derechos a la salud, a la educación respetando sus costumbres y su cultura.

2. Que los Estados establezcan marcos normativos, políticas públicas, prácticas judiciales o administrativas, así como protocolos que garanticen de manera efectiva la protección de los derechos de las mujeres afrodescendientes migrantes. Los Estados deben garantizar la eliminación de la detención, así como toda forma de privación de la libertad por razones migratorias; la prohibición de la privación arbitraria de la nacionalidad; contrarrestar la militarización y penalización de la población migrante; con especial atención a la población afrodescendientes.

3. Que los Estados brinden solución duradera a las personas migrantes, especialmente a mujeres afrodescendientes. Demandamos que se priorice y propicie: la entrega de documentación adecuada, en tiempo y forma, no discriminatoria, desde el inicio del procedimiento de determinación de la condición de refugiado. Este documento deberá garantizar el pleno ejercicio de los derechos. Las personas refugiadas deberán acceder a la residencia permanente en el país de asilo, a modo de propiciar una completa integración.

### **XIV. AL RESCATE Y RECONOCIMIENTO DE NUESTRO PATRIMONIO**

1. Que los Estados promuevan el conocimiento, reconocimiento, rescate, conservación, restauración, revitalización y difusión de los valores, manifestaciones, prácticas y patrimonio culturales de las comunidades afrodescendientes. Así mismo, demandamos el fomento de una adecuada relación entre el patrimonio cultural de las comunidades afrodescendientes y el potencial de desarrollo socioeconómico de cada país.

2. Que los Estados fortalezcan el ejercicio y respeto pleno de los derechos culturales de las comunidades afrodescendientes, entre ellos, su derecho a mantener y desarrollar su cosmovisión y visión holística, a que sean respetados sus valores y costumbres, al mantenimiento de sus tradiciones y formas de expresión cultural, a su libertad de creencias y prácticas culturales, a la libertad de creación intelectual, artística, técnica y científica.

3. Que los Estados incorporen la investigación científica y tecnológica, así como el conocimiento de las prácticas ancestrales en los

ámbitos económicos, sociales y culturales, como parte sustancial del desenvolvimiento cultural, con énfasis en el estudio, prácticas, conocimientos y formas de innovación propios del entorno material y cultural de las comunidades afrodescendientes.

## **XVI. QUEREMOS ACCESO A LA JUSTICIA**

1. Que los Estados, de manera urgente, adopten las medidas para garantizar el acceso a la justicia de la población afrodescendiente, especialmente de las mujeres, como mecanismo fundamental de protección de sus derechos humanos. En particular, demandamos que los Estados promuevan medidas jurídicas y programáticas que remuevan los obstáculos que enfrenta la mujer afrodescendiente para poder presentar denuncias de discriminación racial.

2. Que los Estados establezcan acciones expeditas para casos de discriminación racial y realicen campañas de promoción orientadas a que la población afrodescendiente –particularmente las mujeres– esté informada de sus derechos y de las acciones y mecanismos que puede activar para su defensa. Asimismo, demandamos que los Estados garanticen las condiciones materiales de acceso a la justicia, en términos de acceso a los tribunales, provisión de asistencia legal gratuita y costo y complejidad de los procedimientos judiciales.

3. Que los Estados implementen medidas a fin de remover y modificar normas y prácticas que llevan a la persistencia de sesgo racial en la actuación del sistema de justicia penal. En particular, los Estados deben impulsar esfuerzos para recopilar información sobre la actividad judicial y sobre las mujeres afrodescendientes privadas de libertad, ya sea en prisión preventiva, condenadas o internadas en instituciones psiquiátricas. Adicionalmente, los Estados deben adoptar y difundir mecanismos adecuados para que las niñas, jóvenes y mujeres afrodescendientes puedan denunciar la violencia física y sexual, incluyendo el acoso sexual y la violación.

## **XVII. DEBEN GARANTIZAR NUESTRA SEGURIDAD CIUDADANA**

1. Que los Estados revisen su política y legislación de seguridad ciudadana, a fin de identificar y erradicar la utilización de perfiles raciales como mecanismo de detención e investigación de personas. En particular, demandamos que los Estados elaboren protocolos de actuación que sancionen la discriminación racial como patrón institucionalizado de actuación e implementen mecanismos adecuados de seguimiento y control respecto de la efectiva puesta en práctica de estas guías por parte de los agentes de seguridad.

2. Que los Estados establezcan mecanismos de sanción para agentes de seguridad que utilicen perfiles raciales para llevar a cabo

su labor y/o que empleen un uso desproporcionado de la fuerza y fuerza letal injustificada en relación con la población afrodescendiente, incluyendo las mujeres.

3. Que los Estados instruyan a los miembros de las Fuerzas Armadas (Policía y Ejército) sobre la contribución de la población afrodescendiente, a fin de crear una mentalidad inclusiva y erradicar prejuicios raciales de los miembros de los estos órganos. Demandamos educar a militares y policías con un enfoque intercultural para disminuir los abusos y estereotipos racistas que ahora permean la actuación de estas personas.

Dado en la ciudad de Managua, Nicaragua, a los veintisiete días del mes junio del año dos mil quince.



# PERFIL DE LA ARTICULACIÓN REGIONAL AFRODESCENDIENTE DE LAS AMÉRICAS (ARAAC)

## ¿QUÉ ES ARAAC Y CÓMO SURGE?

ARAAC es una red de movimientos sociales afrodescendientes que emerge de la gestión colectiva del liderazgo de los sectores progresistas y de izquierda de los movimientos negros de América Latina y el Caribe. Fue formada formalmente en el *IV Encuentro de Afrodescendientes y las Transformaciones Revolucionarias en América Latina y el Caribe*, celebrada en Caracas (Venezuela) del 22 al 25 de junio del 2011, a propósito de la celebración del Año Internacional de las/los Afrodescendientes.

La razón de ser principal de ARAAC es servir de lazo organizador y de espacio político para reunir al sector crítico afrodescendiente en la región. para formular y movilizar propuestas de transformación histórica, en contra del entramado de opresiones (étnico-raciales, sociales, de género y sexualidad, culturales, epistémicas, ecológicas, económicas, políticas) asociadas a la globalización neoliberal, y en aras de construir un mundo más justo, democrático y equitativo. Esto le da una identidad particular, diferenciándola de los sectores neoliberales y neoconservadores en el espectro político afrodescendiente.

Una revisión a vuelo de pájaro de la historia de las gestas políticas afrodescendientes en las Américas y en el mundo, revelará claramente que siempre han existido diferencias significativas en las

concepciones del poder negro, las políticas anti-racistas y sus implicaciones, en cómo se entiende la relación entre capitalismo, racismo, imperialismo y patriarcado, que son los ejes principales de la matriz de poder moderna/colonial imperante en el mundo desde hace más de 500 años.

Un referente histórico importante son los debates entre intelectuales-activistas protagonistas del llamado “Marxismo Negro”, como W. E. B. Du Bois y C. L. R. James, que desde “los años treinta” abogaban por la organización autónoma de los pueblos afrodescendientes como pilar de las luchas por el socialismo global, a contrapunto de las posturas a favor del capitalismo negro, como las de Booker T. Washington y Marcus Garvey.<sup>1</sup>

El crecimiento y la consolidación de espacios de movimiento negro a través de América Latina y el Caribe en la década del 1980, desembocó en la formación de redes en “los años noventa”, comenzando por la *Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Caribeñas* —ahora también “de la Diáspora” en los EE.UU.—, en una conferencia en República Dominicana en 1992. En otra conferencia en Santiago de Chile, en el año 2000, se consolidó la *Alianza Estratégica Afrodescendiente en América Latina y el Caribe*, que aglutinó una suerte de unidad de amplios sectores de la sociedad civil afrolatinoamericana, que se unió en una agenda común contra el racismo, en el camino hacia la *Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, que se llevó a cabo en Durban (Sudáfrica) en 2001.

Después de Durban comenzaron a revelarse importantes diferencias políticas e ideológicas. Entre ellas destacamos las maneras de ver y relacionarse con el orden neoliberal y el estado imperial estadounidense, las actitudes en cuanto a las políticas clientelistas desarrolladas por la llamada cooperación internacional con los movimientos negros, la forma de asumir la integración de muchas/os activistas a las estructuras estatales, y el modo de entender y ejercer las implicaciones del reconocimiento identitario, cultural y político de las/los afrodescendientes para proyectos de justicia social y ecológica. Una cuestión clave en el deslinde político e ideológico del mundo afro, consiste en cómo vemos la relación entre racismo, sexismo y capitalismo, y en cómo se traduce esto en las formas de organización y en las propuestas de políticas públicas.

La convergencia de energías organizativas y políticas, que se consolidó en redes de movimiento afrolatinoamericano en “los años

---

1 Sin negar los aportes, sobre todo de Garvey, a la organización del Pan-Africanismo como movimiento mundial.

noventa”, produjo una serie de frutos que es necesario reconocer. Entre estos sobresale que todos los Estados de la región reconocieron al racismo como un problema, lo que significó un cambio sobre la anterior negación y un desplazamiento del racismo como un problema propio de los Estados Unidos y Sudáfrica.

Los cambios constitucionales, a partir de Nicaragua en 1987, que comenzaron a declarar a los Estados como pluriétnicos y multiculturales, la creación de programas gubernamentales fomentando la equidad racial —sobre todo en Brasil donde se creó una Secretaría para la Igualdad Racial—, el surgimiento de iniciativas legislativas y judiciales contra el racismo, y el nacimiento de un Parlamento Negro de las Américas como una iniciativa latinoamericana, son indicadores de cambio positivos. Sin embargo, estas gestiones no fueron suficientes para combatir el racismo estructural y, por ende, las desigualdades socio-económicas, la carencia de representación política, la ausencia de las historias y culturas afroamericanas en los currículos escolares, las representaciones negativas de la negritud en los medios de comunicación masiva, y las prácticas cotidianas de discriminación.

En fin, la erradicación del flagelo del racismo es un proyecto de mayor envergadura, que está vinculado a dismantelar las estructuras de poder capitalista e imperial. La fuerza fundamental que dividió las redes creadas en Durban fue la diferencia entre políticas anti-racistas de carácter sistémico que esgrimen un proyecto anti-capitalista, anti-imperialista y anti-patriarcal de sentido ecológico, en contraste con el pragmatismo del multiculturalismo neoliberal, donde la representación afrodescendiente y las políticas públicas contra el racismo se conciben dentro del orden de poder imperante.

Le escisión se agudizó y se hizo pública en el contexto de la celebración del Año Internacional de las/los Afrodescendientes en 2011, cuando se suscitó un debate sobre la celebración de una Cumbre en Honduras, donde había un gobierno golpista. Uno de los temas centrales abordados en dicho debate fue si la división entre izquierdas y derechas es pertinente a la política afrodescendiente, y para darle contenido a estas categorías, cómo se relaciona el poder negro y los esfuerzos orquestados contra el racismo, a temas tales como la democracia, la justicia social, y la soberanía.

Es en ese contexto que se convoca el *IV Encuentro de Afrodescendientes y las Transformaciones Revolucionarias en América Latina y el Caribe*, y en este último se organiza ARAAC. Luego de dicho encuentro en Venezuela, en 2012 se desarrollaron reuniones de ARAAC en Cuba y Ecuador donde se organizaron capítulos, a lo cual aspiramos en otros países. En este momento hay representantes de ARAAC en Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia, Cuba, Ecuador, Honduras, Puerto

Rico, República Dominicana, Uruguay, y Venezuela. En los Estados Unidos también se organizó un capítulo de ARAAC.

Nuestra meta es que la red tenga representantes y capítulos a través de las Américas, incluyendo al Gran Caribe, e idealmente que se organicen capítulos por país que integren los movimientos de base y las comunidades negras.

### **¿CUÁLES SON LOS PRINCIPIOS Y PROYECTOS QUE DEFINEN ARAAC?**

En su carácter de red de movimiento social, ARAAC es una organización de la sociedad civil, en el sentido de que su agenda no está definida ni controlada por ningún Estado. El principio de la autonomía de los movimientos en relación al Estado y al mercado es vital para ARAAC, sin negar con esto que se interpele a los gobiernos y que se propongan políticas públicas contra el racismo, por la equidad racial, justicia social y sexual, por el poder negro y la representación afrodescendiente, contra el capitalismo neoliberal y la intervención imperial.

En el ámbito de las políticas públicas, la gestión del liderazgo de ARAAC ha tenido una serie de logros significativos. En primer lugar, señalamos el resultado de los esfuerzos por traer la agenda afrodescendiente en los nuevos organismos de integración regional. Entre ellos destacamos la aprobación de una cláusula contra el racismo y el reconocimiento de la representación afrodescendiente como una cuestión crucial en las Américas en la carta de principios de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC). De la misma manera, estos reconocimientos se han gestionado en la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y en la Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe (ALBA).

En parte como resultado de las iniciativas políticas de ARAAC de enlazarnos con la Asociación de Estados del Caribe (CARICOM) y de construir puentes con los movimientos negros de los Estados Unidos, a partir de nuestro liderazgo en Venezuela, se ha cultivado la voluntad del Estado venezolano de asumir vanguardia de una iniciativa de afro-reparaciones en su calidad de presidente de la Asociación de países No Alineados.

La Cumbre sobre Reparaciones, efectuada en Venezuela del 9 al 10 de mayo de 2018, reúne las iniciativas de CARICOM y del Institute of the Black World, demandando reparaciones para los pueblos negros, debido a los daños causados por la esclavitud y el racismo estructural que resultó de ella, con las propuestas esgrimidas por el gobierno venezolano y ARAAC como red principal de los sectores afrodescendientes progresistas y de izquierda en la región.

Desde su fundación en el 2011, ARAAC ha participado representando a las/los afrodescendientes en conclave de movimientos

sociales como el Foro de Sao Paulo, el Foro de los Movimientos Sociales del ALBA, y el Foro Social Mundial. Una de sus iniciativas más importante es la Campaña de Solidaridad con el Pueblo Haitiano que fue uno de los objetivos en la fundación de ARAAC, junto con la creación de un fondo en el ALBA para promover la organización y el desarrollo propio sostenible de los pueblos afrodescendientes de la región.

Tenemos una enorme agenda que cumplir, tanto en la organización y movilización de las bases, como en la incidencia en las políticas públicas —a escalas locales, nacionales, y regionales—, y en nuestra gestión global contra todas las formas de opresión, es decir por la descolonización y la liberación en clave de africanía.

ARAAC, 2018.



## **SOBRE LA EDITORA**

### **Rosa Campaolegre Septien**

Doctora en Ciencias Sociológicas Profesora e Investigadora Titular. Afrocubana. Afrofeminista. Centro de Investigaciones psicológicas y Sociológicas. Coordinadora de: la Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del Decenio”, el Grupo de trabajo de CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Posee el Premio Academia de Ciencias de Cuba y la Orden Carlos J. Finlay. Es miembro de la Red Barrial Afrodescendiente, la Articulación Regional Afrodescendiente de América Latina y el Caribe (ARAAC), y de la Red de Mujeres Afrolatinoamericana, Afrocaribeñas y de la Diáspora.



## **SOBRE LAS AUTORAS Y AUTORES**

### **Marielle Franco**

Mujer, negra, lesbiana, residente de Maré (complejo de favelas en Río de Janeiro) y defensora de los Derechos Humanos, de las mujeres negras y de la comunidad LGBTI, por la cual propuso instituir el “día de la lucha contra la homofobia, lesbofobia, bifobia y transfobia” en el calendario de Río y el “día de la visibilidad lésbica”. Fue electa concejala brasileña. Su actuación en la Cámara de Concejales estuvo marcada por la defensa de proyectos sobre violencia de género y por la protección de los derechos reproductivos de las mujeres. Era una voz constante en la defensa de las residentes de las favelas.

### **Karina Bidaseca**

Pensadora feminista descolonial. Coordinadora del Programa Sur-Sur de CLACSO y de la Universidad Sur-Sur. Postdoctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Manizales, CINDE/Pontificia Universidad Católica de São Paulo/COLEF, FLACSO y CLACSO. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Independiente del CONICET. Profesora de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad de San Martín. Miembro del Grupo de Trabajo de CLACSO Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas y del Grupo de Trabajo Epistemologías del Sur.

### **Claudia Miranda**

Profesora del Programa de Postgrado en Educación de la UNIRIO y postdoctoranda del Programa de Estudios Interdisciplinarios de Comunidades y Ecología Social (UFRJ). Líder del Grupo de estudios y pesquisa “Formación de profesores, pedagogías decoloniales, currículo e interculturalidad: agendas emergentes en la escuela y en la universidad”. Afrofeminista.

### **Pilar Pérez-Fuentes**

Doctora en Historia Contemporánea por la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Actualmente Académica Honorífica y miembro del grupo de Investigación “Experiencia Moderna” del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.

### **Adriana Arroyo Ortega**

Administradora en Salud de la Universidad de Antioquia (Colombia). Magíster en Educación y Desarrollo Humano y Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la alianza CINDE - Universidad de Manizales (Colombia). Docente investigadora del CINDE y del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud (CINDE - Universidad de Manizales) y directora regional de la Fundación CINDE. Participante del Grupo de Trabajo de CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Mail: [adriana.arroyo.ortega1@gmail.com](mailto:adriana.arroyo.ortega1@gmail.com).

### **Natalia Ramírez Hernández**

Profesional en Planeación y Desarrollo Social. Especialista en proyectos. Magíster en Educación y Desarrollo Humano de la alianza CINDE - Universidad de Manizales. Radicada en Medellín. Mail: [antallaramirez@gmail.com](mailto:antallaramirez@gmail.com).

### **Hirma Sánchez**

Psicóloga de la Universidad San Buenaventura - Colombia. Especialista en Terapia Cognitiva. Magíster en Educación y Desarrollo Humano de la alianza CINDE - Universidad de Manizales. Radicada en Chile. Mail: [isinessanto@gmail.com](mailto:isinessanto@gmail.com).

### **Anny Ocoró Loango**

Doctora en Ciencias Sociales y Máster en Ciencias Sociales (FLACSO – Argentina). Docente de grado y posgrado en la Universidad del Salvador (USAL), forma parte del equipo de investigación del Programa Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina (ESIAL) de la Universidad Nacional de Tres de Febrero

(UNTREF) y del equipo de trabajo del Diploma en Currículum y Prácticas Escolares en Contexto (FLACSO). Es la presidenta de la Asociación de Investigadores Afrolatinoamericanos y del Caribe (AINALC). Miembro del Grupo de Trabajo de CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”.

### **Glenda Joanna Wetherborn**

Miembro de la Red de Mujeres Afrolatinoamericana, Afrocaribeñas y de la Diáspora. Egresada de la I Escuela Internacional de Posgrado “Más allá del Decenio”. Joven afrodescendiente creole guatemalteca, feminista negra, académica, comunicadora y activista.

### **Zuleica Romay**

Investigadora socio-cultural y Máster en Marketing, Comunicación y Gestión Comercial. Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO “Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA)” y de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba. Directora del Programa de Estudios sobre Afroamérica de la Casa de las Américas. Ha recibido el premio Casa de las Américas como destacada escritora.

### **Pablo Gentili**

Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Doctor en Educación por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Coordinador del Núcleo de Política Educativa de la UMET. Autor del blog CONTRAPUNTOS del periódico *El País*. Es autor y compilador de numerosas obras en español, portugués e inglés.

### **Alejandro de la Fuente**

Catedrático Robert Woods Bliss de Historia y Economía Latinoamericana. Director del Instituto de Estudios Afrolatinoamericanos Hutchins Center at Harvard University y del Programa de Estudios de Cuba. Universidad de Harvard. Doctor en Historia por la Universidad de Pittsburgh. Editor principal de la revista *Cuban Studies for African and African American Research at Harvard University*.

### **Esteban Morales**

Doctor en Ciencias Económicas, economista, politólogo e investigador. Miembro de la Unión de Escritores y artistas de Cuba. Experto en temas de economía, relaciones Cuba-Estados Unidos y racialidad. Ha recibido importantes reconocimientos científicos entre ellos destacan los siguientes: Premio de la crítica de Ciencias Sociales, Premio de la Academia de Ciencias de Cuba y Orden Carlo J. Finlay.

**Agustín Laó Montes**

Doctor en Sociología por la Universidad del Estado de New York-Binghamton. Director de programa doctoral en el campo de las afrodescendencias de la Universidad de Massachusetts. Miembro del Comité Político de la Articulación Regional Afrodescendiente de América Latina y el Caribe y del Grupo de Trabajo de CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”.

**Angela Yesenia Olaya Requene**

Socióloga. Candidata a Doctora en Antropología con maestría en Pedagogía y Política Educativa por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora invitada en el Instituto de Estudios Afrolatinoamericanos de la Universidad de Harvard. Coordinadora del Grupo de Trabajo “Género de la Red Interdisciplinaria sobre Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina” (Red Integra). Miembro de los Grupos de Trabajo “Afrodescendientes y propuestas contrahegemónicas” y “Desarrollo Rural” de CLACSO.

**Jesús Chucho García**

Educador, activista, documentalista, escritor y diplomático venezolano. Es un investigador sobre África y su diáspora en las Américas. Forma parte de la Fundación Afroamérica y de la Diáspora Africana. Miembro de la Articulación Regional Afrodescendiente de América Latina y el Caribe (ARAAC).



