

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Género, raza y derechos humanos

ANTIRRACISMO ENFOQUES, TENSIONES Y ALTERNATIVAS

*Rosa Campoalegre Septien
Paulo Vinicius Baptista da Silva
[Coords.]*

ANTIRRACISMO

ENFOQUES, TENSIONES Y ALTERNATIVAS

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

Antirracismo : enfoques, tensiones y alternativas / Rosa Campoalegre Septien...
[et al.] ;
Coordinación general de Rosa Campoalegre Septien ; Paulo Vinicius Baptista da
Silva. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2024.
Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-804-6

1. Sociología. 2. América Latina. I. Campoalegre Septien, Rosa, coord. II. Silva,
Paulo Vinicius Baptista da, coord.
CDD 306.01

Negritud / Afrodescendencias / Feminismos / Afrofeminismos / Racismo /
Discriminación / Desigualdad / Políticas Públicas / África / América Latina

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

ANTIRRACISMO

ENFOQUES, TENSIONES Y ALTERNATIVAS

**Rosa Campoalegre Septien
Paulo Vinicius Baptista da Silva
(Coords.)**

Grupo de trabajo



CLACSO

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

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro
Rodolfo Gómez - Coordinador

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones
Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial CLACSO

Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory y **Marcela Alemandi** - Producción Editorial

Área de investigación

Natalia Gianatelli - Coordinadora de Investigación

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik - Equipo de Gestión Académica



**Librería
Latinoamericana
y Caribeña de
Ciencias Sociales**

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

ANTIRRACISMO: ENFOQUES, TENSIONES Y ALTERNATIVAS (Buenos Aires: CLACSO, Junio de 2024).

ISBN: 978-987-813-804-6



CC BY-NC-ND 4.0

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

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

CLACSO

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

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



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

Financiado por el Proyecto Anillo Converging Horizons: Production, Mediation, Reception and Effects of Representations of Marginality,

PIA-ANID/ANILLOS SOC180045.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| Rosa Campoalegre Septien y Paulo Vinicius Baptista da Silva No podemos detenernos: seguimos más allá del Decenio | 11 |
| AFROFEMINISMOS EN ACCIÓN | 17 |
| Lina Rosa Berrio Palomo Parteras afromexicanas: rastreando huellas y presencias | 19 |
| Laura Raquel. Valladares de la Cruz Mujeres afromexicanas en movimiento: reivindicaciones y arenas de disputa | 39 |
| Anny Ocoró Loango El aporte de las mujeres negras / afrodescendientes al movimiento afro en la Argentina | 61 |

| | |
|---|-----|
| Maria Fernanda Parra Ramírez Las mujeres negras en los centros de memoria y experiencias museísticas | 87 |
| Liliana Parra-Valencia Afrofeminismos amefricanos: Una demanda personal, política y cultural | 105 |
| Neli Gomes da Rocha Crespografia, experiência estética capilar negra e escrevivências | 121 |
| Rosa Campolegre Septien Desafíos de los pueblos afrodescendientes en clave afrofeminista decolonial | 141 |
| AFROEPISTEMOLOGIAS Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA VERDAD | 159 |
| Santiago Arboleda Quiñonez Ecogenoetnocidio, verdad y justicia histórica | 161 |
| Jorge Enrique García Rincón Hacia una nueva humanidad: maestros insumisos, malungaje e interculturalidad | 183 |
| Luis Ferreira Transformaciones del activismo afrouruguayo en los 2020: construcción de memoria y verdad sobre el terrorismo racial de la dictadura y el racismo sistémico | 201 |
| Karina Bidaseca La explosión no ocurrirá hoy. Poéticas del mar para un pensamiento archipielar | 221 |
| POLITICAS AFIRMATIVAS Y Y ETNOEDUCACIÓN | 231 |
| Paulo Vinicius Baptista da Silva Políticas afirmativas e os espaços sociais racializados no Brasil | 233 |

| | |
|--|-----|
| Roberto Borges y Samuel Oliveira Políticas afirmativas e a revolução silenciosa do Brasil | 265 |
| Elia Avendaño Villafuerte Balance de la situación de los derechos de los pueblos afromexicanos | 277 |
| Sergio Luiz Nascimento y Gillys Silva Legislação e políticas públicas no foco da diversidade étnico-racial: entre lutas e contradições | 295 |
| Luis Oswaldo Martelo La participación en el proyecto del Museo Afro de Colombia, “No queremos más sofismas de distracción, ni saludos a la bandera, queremos estar y hacerlo una realidad” | 313 |
| Yeison Arcadio Meneses Copete Etnoeducación y Cátedra de Estudios Afrocolombianos: una mirada decolonizadora para la inserción de Colombia en el siglo XXI | 333 |
| Mariana Silva Souza y Clediane Colins Gomes Colonialidade do poder na América Latina: a importância da literatura infantil na criação de novas narrativas para a população negra | 355 |
| Aparecido Vasconcelos de Souza y Tania Mara Pacífico Hreisemnou Artes visuais afro-brasileira: um conceito em construção | 371 |
| RESEÑA | 387 |
| Felicitas Regla López Sotolongo Reseña: El impacto de la pandemia en la situación de las mujeres afrodescendientes en Brasil, Colombia y Cuba. Un estudio en perspectiva interseccional | 389 |
| Sobre las autoras y autores | 395 |

NO PODEMOS DETENERNOS SEGUIMOS MÁS ALLA DEL DECENIO Y LAS PANDEMIAS

Rosa Campoalegre Septien
Paulo Vinicius Baptista da Silva
(Coords.)

El Decenio Internacional de los pueblos Afrodescendientes expira en un contexto de crisis global que profundiza la reconfiguración del racismo e implica el planteamiento de nuevas metas hacia un segundo decenio, tras los impactos de las pandemias racializadas y feminizadas (Campoalegre, 2020)¹. Ante tales desafíos, el Grupo de trabajo Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas no se detiene, por el contrario, acelera el paso, colectivo, solidario y firme.

En esta dirección, fruto de las alianzas con la superintendencia de acciones afirmativas y de su Núcleo de Estudios Afrobrasileños de la Universidad Federal de Paraná, junto al tejido de redes afrodiaspóricas que vamos construyendo, surge este nuevo libro, titulado *Antirracismo: enfoques, tensiones y alternativas*, que agrupa textos de veinticuatro investigadoras e investigadores de Brasil, Colombia, Cuba, Argentina y México con una poderosa presencia de intelectuales afrodescendientes.

¹ Concepto desarrollado en la serie del mismo nombre publicada en el Boletín Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades (2020), que auspicia el Grupo de trabajo CLACSO Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas.

El libro se estructura en tres secciones referidas a problemas clave y de suma actualidad en la lucha antirracista. Ellos son los siguientes: Afrofeminismos en acción; Afroepistemologías y Políticas afirmativas y Etnoeducación.

La primera sección abarca siete trabajos, que colocan el tema del movimiento de mujeres negras desde una perspectiva afrofeminista, con un conocimiento situado en México y Colombia y Brasil, países de grandes contrastes en este campo de estudio, debido a factores entre los que sobresalen la tradición del tema, la notable diferencia del peso demográfico de la población afrodescendiente en ellos, unido a que ambos vivencian un momento de reanimación y transformaciones en la lucha antirracista.

Acerca de México, la Costa Chica de Guerrero protagoniza la sesión iniciada por Lina Rosa Berrio Palomo, con el tema las “Parteras afromexicanas: rastreando huellas y presencias”. Esta autora, uniendo reflexión y denuncia, alerta sobre un agudo problema que exige mayor atención en la agenda antirracista. Le siguen en este análisis Laura Raquel Valladares de la Cruz, con “Mujeres afromexicanas en movimiento: reivindicaciones y arenas de disputa”, al mostrar genealogías y dinámicas de desarrollo del tema en cuestión en ese territorio.

A continuación, se inicia un recorrido por otros países, en esta dirección Anny Ocoró demuestra coherentemente “El aporte de las mujeres negras / afrodescendientes al movimiento afro en la Argentina”. Posteriormente, el debate se desplaza a Colombia, con María Fernanda Parra Ramírez, quien nos presenta desde el lugar de enunciación de “Las mujeres negras en los centros de memoria y experiencias museísticas”, múltiples tensiones, estrategias y aprendizajes antirracistas en clave afrofeminista, especialmente ella utiliza la narrativa autobiográfica. Mientras, Liliana Parra-Valencia desarrolla la temática de “Afrofeminismos amefricanos: una demanda personal, política y cultural”. Nótese la proyección sentipensante que atravieza la sección y que es compartida en los trabajos del libro. Paralelamente, en “Crespografia, experiência estética capilar negra e escrevivências” se desarrolla por Neli Gomes da Rocha un análisis

autoetnográfico acerca de peinados afro y discute como las trenzas y dreadlocs (rastas) son tejidos de nuestra ascendencia al estimular el encuentro, el tacto y el intercambio de energía vital.

Pone colofón a esta sección Rosa Campoalegre abordando los “Desafíos de los pueblos afrodescendientes en clave afrofeminista decolonial, en los que jerarquiza la declaración Internacional de derechos de los pueblos afros y un segundo decenio afrodescendiente”, pero bajo la perspectiva del cómo colocar en la agenda antirracista pospandemia las voces de las mujeres afrodescendientes.

La segunda sesión muestra el significado de la “Afroespitemología para el pensamiento y la acción afrodescendientes”. Bajo esta ruta debate categorías fundamentales para la comprensión del sentido de nuestras luchas. Al respecto, Santiago Arboleda Quiñonez discursa sobre “Ecogenoetnocidio, verdad y justicia histórica”, en tanto que Jorge Enrique García Rincón nos conduce “Hacia una nueva humanidad: maestros insumisos, malungaje e interculturalidad”. Ambos autores fundamentan sus contenidos en el complejo y trascendental espacio afrocolombiano.

También, figura en la segunda sección un trabajo que nos llevan al “artivismo”, mediante de/construcciones epistémicas y políticas. La valoración de la memoria lo enlaza a los anteriores textos. Así, el autor Luis Ferrera valora cuáles son las “Transformaciones del activismo afrouruguayo en los 2020: construcción de memoria y verdad sobre el terrorismo racial de la dictadura y el racismo sistémico”. De esta forma se detiene en el estudio de “espacialidades, temporalidades, prácticas artísticas y poética transatlántica”, en función del compromiso afrodescendiente y la construcción colectiva de la verdad. Y finalizando esta sección, Karina Bidaseca, en “La explosión no ocurrirá hoy. Poéticas del mar para un Pensamiento archipiélar”, rinde oportuno y sugerente tributo a Frantz Fanon, retomando su pregunta crucial: “¿Cuándo acaecerá el desenlace de los sistemas esclavistas, racistas que siguen hoy oprimiendo nuestros cuerpos y colonizando nuestras mentes?”.

La tercera sección agrupa la mayor cantidad de textos presentados en este libro. Tal resultado es en modo alguno casual,

pues coloca a debate las políticas afirmativas con experiencias que ponen en diálogo a Brasil, Colombia y México, atendiendo a un enfoque decolonizador y de derechos.

La potente y a su vez aleccionadora experiencia de estas políticas afirmativas, sus resultados y desafíos actuales en Brasil son profundizadas por los textos de Paulo Vinicius Baptista da Silva sobre las “Políticas afirmativas e os espaços sociais racializados no Brasil” y el estudio acerca de las “Políticas Afirmativas e a Revolução Silenciosa do Brasil”, realizado por los autores Roberto Borges y Samuel Oliveira. Sin embargo, puede apreciarse otra línea de lectura de estos asuntos, enclavada en México y asentada en la interrelación entre historia, política y derechos, que ofrece la autora Elia Avendaño Villafuerte en el trabajo “Balance de la situación de los derechos de los pueblos afromexicanos”, a lo que se une Sergio Luiz Nascimento y Gillys Silva al estudiar “Legislação e políticas públicas no foco da diversidade étnico-racial: entre lutas e contradições”.

Distingue la tercera sección la relevancia del tratamiento a la Etnoeducación, manifiesta como estrategia antirracista en diversos escenarios. Aquí aparecen los trabajos “Etnoeducación y Cátedra de Estudios Afrocolombianos: una mirada decolonizadora para la inserción de Colombia en el siglo XXI”, de Yeison Arcadio Meneses Copete, y “Proyecto del Museo Afro de Colombia, queremos estar y hacerlo una realidad”, presentado por Luis Osvaldo Martelo. Culminan la sección una mirada intergeneracional enfocada en la “Colonialidade do poder na América Latina: a importância da literatura infantil na criação de novas narrativas para a população negra, de las autoras afrobrasileñas” Mariana Silva Souza y Clediane Colins Gomes. Asimismo, se aborda el papel del arte en la educación racista tras la polémica desarrollada por Aparecido Vasconcelos de Souza, en torno a las “Artes visuais afro-brasileira: um conceito em construção”.

Finaliza el libro con la reseña elaborada por Felicitas Regla López Sotolongo acerca de los resultados de la beca de investigación CLACSO obtenida por un equipo perteneciente a nuestro GT CLACSO. Su texto, “El impacto de la pandemia en la situación

de las mujeres afrodescendientes en Brasil, Colombia y Cuba. Un estudio en perspectiva interseccional”, “constituye una contribución fundamental para el conocimiento de la relación entre racismo y los efectos de la pandemia” (Batthyány y Vommaro, 2023, p. 15).

Los invitamos a una lectura sosegada y productiva de su nuevo libro que incluye experiencias de cinco países de América Latina y el Caribe. Es un libro para la reflexión y también un llamado desde el GT “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas” a ser dialogantes y aliados en procesos de formación y acción política contra el racismo estructural y sistémico, en cualesquiera de sus variantes. Llegue a usted: *Antirracismo: enfoques, tensiones y alternativas*.

Bibliografía

Batthyány, Karina y Vommaro, Pablo (2023). *Pensar en pandemia desde las ciencias sociales y humanísticas*. Buenos Aires: CLACSO.

AFROFEMINISMOS EN ACCIÓN

PARTERAS AFROMEXICANAS

RASTREANDO HUELLAS Y PRESENCIAS

Lina Rosa Berrio Palomo

*“¡Pues yo digo que yo por mí pues yo había de querer seguir parteando!
Seguir parteando aquí, ¡yo estoy buena, yo estoy fuerte todavía!”*

*Juana Cristina Parral Candela, partera afromexicana de
Santiago Tapextla, Oaxaca.*

Las palabras de doña Juana abren este texto colocando al centro el tema que lo ocupa: las parteras afromexicanas y su papel actual en la atención obstétrica. Sentadas en el corredor de su casa en Santiago Tapextla, mientras conversamos sobre su vida y su trabajo como partera, fuimos recorriendo varias décadas del siglo XX. Ella tiene setenta y seis años y cerca de cincuenta desde que aprendió a partear. De su mano recorreremos no solo la historia de ella y su familia, sino la de Tapextla y parte de los municipios afromexicanos de la Costa Chica.

En la rapidez de sus palabras y los modismos utilizados por la gente de la región vamos descubriendo un mundo donde ellas diagnosticaban, curaban de infertilidad, sobaban en el embarazo, atendían durante el parto y acompañaban en los primeros días; un mundo donde siguen acomodando en el embarazo, bañando a los bebés recién nacidos y haciéndoles las primeras limpiezas, cuidando con especial atención el ombligo hasta la caída del cordón umbilical; un mundo donde siguen curando a los niños que se espantan, les

da coraje o se les cae la mollera. Un mundo que ha dado paso a una indicación expresa por parte del sector salud, de no atender partos y remitirlos todos a su respectivo hospital de primer nivel, en su caso el Hospital Rural del IMSS en Jamiltepec. Al preguntarle qué le gustaría a ella que pasara respecto a esa indicación de no atender, su respuesta fue la frase que abre el texto, indicando con contundencia que le gustaría seguir partearlo.

Este capítulo centra la mirada en algunas parteras afromexicanas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca en México, con la intención de rastrear el panorama de la partería en las comunidades afrodescendientes en dicha región. Interesa analizar la situación de las parteras tradicionales, en el contexto de la institucionalización de la atención obstétrica en México y las transformaciones en las prácticas de atención utilizadas por las mujeres. Igualmente se busca abonar a una discusión en torno a la menor visibilidad de la población afrodescendiente en México, en las investigaciones antropológicas y epidemiológicas sobre salud, tema al cual me he referido en otro texto sobre la invisibilidad estadística en los registros de salud (Berrio, 2023).

El capítulo surge a partir de una investigación antropológica en curso sobre procesos reproductivos entre mujeres afromexicanas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca (CIESAS, 2019-2023) y un proyecto colectivo recientemente finalizado sobre el estado actual de la partería tradicional indígena en seis estados de la república mexicana, realizado por el CIESAS Pacífico Sur con el apoyo financiero del Consejo Nacional de Humanidades Ciencia y Tecnología [CONAHCYT], el cual coordinamos conjuntamente con Paola Sesia (CIESAS-Conahcyt, 2021-2023). Dicho proyecto fue realizado entre 2021 y 2023, incorporando parteras tradicionales indígenas y personal de salud en seis estados del sureste mexicano con alta proporción de partos atendidos por parteras y parteros tradicionales indígenas en seis estados (Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Quintana Roo, Veracruz y Yucatán). En total se entrevistaron doscientas cincuenta y siete parteras de trece pueblos indígenas y algunas afromexicanas. Igualmente, al personal médicos y enfermeras de

los programas de partería, salud materna o salud reproductiva que trabajan en los servicios de salud en cada una de las entidades (noventa y tres personas pertenecientes a diecinueve jurisdicciones sanitarias).

PARTERÍAS EN MÉXICO

En México coexisten diversos tipos de partería (profesionales, tradicionales, parterías, mestizas, rurales, urbanas, afromexicanas, entre otras) las cuales tienen diferentes niveles de reconocimiento social, legitimación institucional y estatus epistémico (Berrio, 2019). Actualmente están registrados alrededor de quince mil parteras, pero no sabemos cuántas de ellas son afromexicanas. Su rastreo en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca ha resultado una tarea compleja debido a varias razones entre ellas su reducido número pues muchas ya han fallecido o no atienden partos, aunque varias continúan sobando o acomodando los bebés durante el embarazo. Por otra parte, el censo de parteras que posee la Secretaría de Salud no tiene la variable de autodescripción de tal manera que no es posible saber cuántas se consideran indígenas, mestizas o afrodescendientes.

Por otra parte, hay un contexto de gobernanza reproductiva desde el estado, que va moldeando las decisiones en torno a la atención de los procesos obstétricos de manera, cada vez más medicalizada e institucionalmente regulada. Este proceso de institucionalización del parto, como la única forma de atención ha construido un escenario donde 98 % de los partos actualmente son atendidos en unidades de salud¹ y el porcentaje de nacimientos por cesárea en el país es de 46,1 % ubicándose entre las más altas de América Latina y el Caribe (Muños et al., 2020).

Estas cifras de atención hospitalaria, sin embargo, no necesariamente significan condiciones de calidad de dichos nacimientos y las experiencias de violencia obstétrica en los servicios han sido objeto de una importante cantidad de trabajos. Al mismo tiempo,

1 Si bien en 2021 en el contexto de la pandemia por COVID-19 este porcentaje se redujo a 88,4 % mientras el porcentaje de partos atendidos en casa ascendió a 4,8 % (INEGI, 2022).

lograr este desplazamiento hacia los hospitales como el único espacio válido de atención ha implicado una estrategia de deslegitimación de la partería, en sus diferentes acepciones y violencias múltiples contra mujeres y parteras, las cuales se agudizan en el caso de mujeres racializadas y de sectores populares. Racismo obstétrico ha sido una de las categorías acuñadas para mostrar las disparidades en el tipo y la calidad de la atención recibida por mujeres blancas respecto a no blancas, y autoras como Dana-Ain Davis (2018) dan cuenta de las consecuencias de ello en las mayores tasas de mortalidad materna de mujeres negras respecto a las blancas, particularmente en Brasil y Estados Unidos pero similar situación encontramos en relación a las mujeres indígenas en países con los mayores porcentajes de personas provenientes de pueblos originarios.

Estas formas de racismo institucional operan contra las mujeres en las formas de violencia obstétrica directa analizada por Davis y otras autoras como Quatrochi y Magnone, (2020); Brigidi, (2022); Da Silva et al., (2022), pero también se ejercen contra las curadoras, usando formas de deslegitimación de saberes, violencias epistémicas y limitación de su trabajo mediante prohibiciones directas o veladas. Varios de los principales hallazgos del diagnóstico sobre la situación actual de la partería tradicional indígena en México (Sesia y Berrio, 2022)² así lo mostró:

1. La partería tradicional en México está en riesgo de desaparición. Se identificaron procesos acelerados de envejecimiento entre las parteras en todas las entidades con consecuencias en relación a la permanencia de estas curadoras. Es evidente la reducción ocurrida en las últimas décadas, en el número de partos atendidos por ellas. Existe poca transmisión intergeneracional de los saberes entre las parteras; esto implica pérdida de prácticas, saberes y recursos comunitarios importantes e irremplazables.

2 Todos los informes del proyecto y el material audiovisual producido sobre las experiencias de parteras en los seis estados pueden ser consultados en la página Parir con Dignidad, <https://pacificosur.ciesas.edu.mx/parir-con-dignidad/>

2. Se identifica vulnerabilidad estructural en cuanto a sus propias condiciones de vida y de trabajo. Las parteras reportan falta de acceso a servicios de salud oportunos, resolutivos y gratuitos, sobre todo en la vejez.

3. La relación que la partería tradicional mantiene con el sector salud es compleja y tiende a ser de subordinación a través de múltiples mecanismos entre ellos los registros, censos, capacitaciones, reportes mensuales, hojas de registro de nacido vivo, credencialización, sellos y procesos de expedición de certificados de nacimiento. Se identificó uno de los más efectivos para desestimar la atención con las parteras: la negación o las dificultades para acceder al certificado de nacimiento cuando el parto es atendido por una de ellas.

4. Las parteras demandan el reconocimiento de la partería tradicional por parte del Estado. La gran mayoría quieren relacionarse con el sector salud, pero exigen respeto y reconocimiento, una compensación económica a su trabajo y acceso a servicios de salud oportunos, de calidad y gratuitos, sobre todo en la vejez. Del mismo modo manifestaron situaciones de discriminación (por clase, raza y género) por parte del personal de salud, a través de regañones, intimidación, amenazas o comentarios racistas, entre otros.

5. Las parteras organizadas tienen una mayor capacidad de interlocución, negociación y resolución de problemáticas con el sector salud.

6. La partería tradicional aumentó de manera substancial la atención durante la pandemia de COVID, en un momento en que el sistema público de salud experimentó una fuerte crisis. Las y los parteros sostuvieron en muchos lugares la vida; sin embargo, no ha habido un reconocimiento oficial de estas contribuciones.

En resumen, la investigación documentó formas muy concretas de desestimar o limitar abiertamente el ejercicio de la partería tradicional mediante discursos que deslegitiman, marcos normativos que son ambiguos, indicaciones explícitas a las parteras de no atender; negación para gestionar certificados

de nacimientos y en general falta de apoyo para garantizar el ejercicio de su labor. Este estatus subordinado de las medicinas tradicionales respecto a la biomedicina constituye parte de lo que Eduardo Menéndez (2023) caracteriza como el modelo médico hegemónico. También podemos considerarlo como una forma de racismo epistémico siguiendo a Ramón Grosfoguel (2011, p. 343) quien habla del racismo / sexismo epistemológico como las formas más veladas de racismo en el sistema global. Para el autor, “el racismo epistémico es la forma fundacional y la versión más antigua del racismo en cuanto la inferioridad de los ‘no occidentales’ como seres inferiores a lo humanos”. Esa deslegitimación de los saberes “no occidentales” atraviesa por supuesto la relación con los conocimientos producidos por los pueblos indígenas y afrodescendientes, en este caso en el campo de la salud. Se articula además el menosprecio y la inferiorización de todo aquello producido fuera de los cánones de occidente, con una tradición de jerarquía epistémica atribuida al campo de la biomedicina, por encima de otros saberes y sistemas médicos existentes a lo largo del mundo.

Cabe preguntarse si la enorme dificultad del pensamiento occidental para incorporar otras formas de saber que no pasan por la lógica científica o la ausencia de credibilidad asignada a otras experiencias sociales por fuera de estos cánones, no operan en el caso de la partería como una negación o intentos de restricción a la existencia de otros sistemas de pensamiento y curación no biomédicos que no pueden ser aún conceptualizados dentro de dicho sistema y por lo tanto son abiertamente negados, epistémicamente deslegitimados o clasificados en el plano de lo irracional, mágico y por tanto, necesario de superar. Desde esta perspectiva, la desacreditación sistemática de la partería se constituiría en un claro ejemplo de injusticia hermenéutica y en una muestra de racismo epistémico que tiene efectos concretos sobre la reproducción de los saberes y la vida.

RASTREANDO HUELLAS Y PRESENCIAS DE LAS PARTERAS AFROMEXICANAS

La investigación mostró también la poca información que tenemos sobre partería afromexicana. Por ello, este capítulo rastrea la experiencia de estas curadoras en la zona donde se concentra el mayor porcentaje de población afrodescendiente en México: la Costa Chica; una larga franja sobre el Pacífico que va desde los municipios colindantes con Acapulco en Guerrero, hasta el municipio de Huatulco en Oaxaca. Es una región caracterizada por una identidad sociocultural compartida y al mismo tiempo la coexistencia de población indígena, afromexicana y mestiza. Guerrero, es la entidad federativa con mayor porcentaje de población autoreconocida como afromexicana (6,5 %) y Oaxaca la segunda (4,7 %). La Costa Chica es una de las siete regiones del estado de Guerrero, comprendiendo quince municipios de los cuales ocho corresponden a la Costa y siete a la Montaña. Allí se concentran municipios con alta marginación, escasa infraestructura, educación, así como altos índices de defunciones por enfermedades crónico degenerativas.

En Oaxaca la región Costa es una de las ocho en las cuales está dividido el estado e incluye cincuenta municipios. En ambos estados la región incluye municipios colindantes con el mar y municipios insertos en la parte más montañosa o de sierra de dichas entidades. Adicionalmente esta es una región fundamental en tanto epicentro organizativo y espacio a partir del cual se han construido las reivindicaciones etnopolíticas del movimiento afromexicano.

Los servicios de salud son coordinados por dos jurisdicciones sanitarias que hacen parte de sus respectivos servicios de salud estatales. La Jurisdicción Sanitaria 06 (Costa Chica) en Guerrero y la 04 (Costa) en Oaxaca. Además, en Oaxaca también hay unidades del Instituto Mexicano de Seguridad Social-Bienestar [IMSS-Bienestar].³

³ A partir de 2023 está ocurriendo el cambio de Servicios Estatales de Salud a IMSS-Bienestar.

La producción antropológica sobre partería tradicional en México es bastante amplia y ha mostrado con detalle aspectos relacionados con procesos históricos de desarrollo, regulación y control de la partería por parte del saber médico; los saberes, el tipo de prácticas, el papel de la partería, las amenazas que enfrenta, los desafíos de su accionar, las contradicciones de la legislación; los diversos tipos de partería, el papel de la partería durante la pandemia de COVID-19 o trabajos que analizan organizaciones específicas de parteras o redes de parteras en varias entidades de la república, entre otros. La mayoría de las investigaciones se centra en estados del centro, sur y sureste del país como Chiapas, Veracruz, Puebla, San Luis Potosí, Hidalgo, Oaxaca, Guerrero y la Ciudad de México.

Sin embargo resulta curiosa la diferencia sustantiva respecto a la cantidad de trabajos que abordan el papel de las parteras afroamericanas como curadoras contemporáneas, destacando entre ellos los de Luz María Cortés Espinosa y Alberto Ysunza (2010) y el del mismo autor junto con Silvia Díaz (Díaz e Ysunza, 2014) que abordan de manera general el papel de las parteras en el cuidado a la salud y la alimentación en comunidades afroamericanas, pero también indígenas en el estado de Oaxaca. Otro trabajo que despliega información etnográfica detallada sobre el papel de las parteras en el cuidado a los procesos reproductivos de las mujeres como parte del ciclo de vida, es el de Celine Demol (2017), el cual narra una serie de saberes y prácticas específicas para la protección de la mujer durante el embarazo, así como al momento del parto y después del mismo. Arenas-Parral (2018) por su parte, se refiere específicamente a doña Nicolasa, una partera tradicional muy reconocida de Llano Grande, municipio de Tapextla en Oaxaca. Su artículo muestra brevemente algunos aspectos de la historia y el quehacer de esta curadora a partir de una entrevista realizada por el autor. Este trabajo es relevante además porque doña Nicolasa ya falleció y no queda ninguna otra partera en esa comunidad; de hecho, doña Juana, cuya cita abrió este trabajo, parece ser actualmente la única partera de todo el municipio de Santiago Tapextla lo cual evidencia la amenaza de desaparición que enfrenta la partería en los municipios afroamericanos.

Esta desaparición es física debido a los procesos de fallecimiento, envejecimiento y enfermedad de muchas parteras de edad avanzada que han dejado de atender por estas razones en el país; fenómeno que sucede también entre las parteras afromexicanas. Paralelamente ha ocurrido una desaparición que no es física sino de borramiento institucional como parte del racismo estructural, incluyendo saber quiénes son, dónde están o qué hacen. La base de datos de la Secretaría de Salud posee información respecto a las parteras que mantienen algún tipo de vinculación con dicha instancia. Esta viene desagregada a nivel estatal respecto a temas como su edad, años de antigüedad, municipios donde se ubica, entre otras variables, pero no está diferenciada por condición étnico-racial. Sabemos que la mayoría son indígenas o mestizas ubicadas en ámbitos rurales e identificamos también la existencia de parteras en espacios urbanos o semiurbanos. La pregunta entonces es ¿quiénes son las parteras afromexicanas? ¿Dónde están? ¿Qué hacen? ¿Cuáles son sus características?

Para responder a esa pregunta he utilizado dos vías de indagación: la primera es preguntar al sector salud y a los responsables de salud materna y partería en las dos jurisdicciones en la 06-Costa Chica de Guerrero y 04-Costa de Oaxaca. Sin embargo, este es un dato que tienen de manera aproximada a partir de las comunidades de las cuales provienen y el conocimiento de las parteras por su cercanía con ellas, pero tampoco lo registran de manera tan precisa. En el caso de la Costa Chica de Guerrero, una jurisdicción que tiene quince municipios y medio millón de habitantes, hay seis parteras identificadas por la jurisdicción como afromexicanas, todas en Cuajinicuilapa y San Nicolás. Por su parte las autoridades de la jurisdicción Costa en Oaxaca, reconocen que la mayoría de las parteras ubicadas en el territorio a su cargo, son indígenas.

La segunda vía fue preguntando directamente con las personas en las comunidades y con las organizaciones, líderes y líderes afromexicanas, respecto a parteras existentes en sus comunidades. A partir de estas dos fuentes (el sector salud, y las organizaciones

de mujeres afros) he realizado varios recorridos a municipios y comunidades de la región en 2022 y 2023, indagando por las parteras negras / afromexicanas. Particularmente me he centrado en los municipios guerrerenses de Cuajinicuilapa y San Nicolás, así como en los municipios oaxaqueños de Santiago Tapextla, Tututepec, San Juan Bautista Lo de Soto, y las comunidades de José María Morelos en Huazolotitlán y Collantes en Pinotepa. También he indagado con integrantes del movimiento afromexicano sobre otros municipios de La Llanada y lo primero que salta como resultado es la dificultad de esta labor y comprobar que efectivamente muchas de las comunidades ya no tienen parteras. En varias localidades se recuerda a mujeres que tuvieron una gran importancia por sus características como buena partera. Se les reconoce haber recibido a buena parte de la población adulta o tener una gran habilidad para acomodar durante el embarazo o ser a la vez partera-curandera. Sin embargo, se han convertido en un recuerdo pues muchas ya fallecieron.

Itza Varela comienza su libro *Tiempo de Diablos* (2023) recordando cómo se vivió en la comunidad afromexicana de José María Morelos, el fallecimiento de “mamá Jeña”, la última partera del pueblo a sus ciento ocho años de edad. Efigenia Terrazas, conocida como mamá Jeña o mamá Gueña, fue sin duda una de las parteras más importantes no solo de Morelos sino de las comunidades vecinas como Paso del Jiote, El Chivo, la Boquilla de Chicometepc y Collantes, entre otros; de donde la venían a buscar para solicitar sus servicios. Conversando con sus familiares para reconstruir su historia, ellos recuerdan sus narraciones de cómo debió atravesar la época de la Revolución mexicana a principios del siglo XX y cómo atendía a las mujeres en una época donde aún no existía ningún centro de salud en esta región. Haciendo cálculos entre todos en una noche de conversación colectiva donde participaba uno de sus hijos, una de sus nueras, su nieta y un bisnieto que todavía alcanzó a aprenderle algunos de sus saberes; llegamos a la conclusión que ella debió empezar a atender partos hacia la década de los treinta del siglo XX y el último parto que atendió fue el de su bisnieta hace diecinueve años, es decir a principios del siglo XXI cuando recibió a su tataranieta.

Al hablar de ella emergen historias de cariño, de reconocimiento. “Mucha gente la venía a buscar a cualquier hora de la noche para que fuera a ayudar, venían del Chivo, de Collantes, de muchos lugares” dice su hijo Baltazar. “Mamá Gueña era partera buena buena, uff mucho sabía, era buena para acomodar así al bebé, le iba dando vuelta, así suave lo iba acomodando la panza hasta que los dejaba listos para salir. Yo iba a los cursos con ella y veía como ella enseñaba a las otras que iban; ¡partera buena era!” dice doña Reina, otra partera y curandera afromexicana de la comunidad de Paso del Jote. “Buena, buena era, ella no te dejaba y te daba valor cuando ya estabas allí a la mera hora y te decía ‘no te puedes acobardar, pújale que si no, no sale el muchito’; medio Morelos yo creo que nació con mamá Jeña” comenta Poly, quien tuvo dos de sus partos con ella e igualmente lo menciona Toña a quien le atendió sus once nacimientos.

Doña Efigenia tuvo nueve hijos los cuales crió sola en condiciones de mucha adversidad y carencias económicas. Su hijo don Baltazar recuerda como mezclaba la masa del maíz con el plátano verde que se produce en la región para hacerla rendir y alimentar a sus hijos; también rememora cuando se iban todos a trabajar en los corozales de Río Grande en cierta época del año para generar un ingreso adicional. Tuvo además una enorme cantidad de nietos y bisnietos. Algunos, como su nieta Inés Sorrosa, una enfermera y lideresa afromexicana, en algún momento la acompañaron a partear y cumplían las labores de ayudante-aprendiz. Inés recuerda incluso un parto doble que les tocó atender al mismo tiempo de dos hermanas entre sí que tuvieron su parto el mismo día. Mientras su abuelita atendía una, ella acompañaba a la otra siguiendo sus indicaciones. Esa era la forma en que la vida se recibía en Morelos algunas décadas atrás. Actualmente ya no quedan parteras, pero, además, las mujeres hace muchos años que incorporaron la biomedicina como la forma prioritaria de atención del parto y, aunque algunas acuden con las parteras durante el embarazo para que les acomoden los bebés, los partos ocurren en los hospitales del IMSS en Jamiltepec, el Hospital General de Pinotepa o en instituciones particulares de esos lugares.

Doña Efigenia forma parte del grupo de parteras que ya fallecieron, al igual que “tía Minga del Chivo”; “tía Catalina de Paso del Jiote” o “tía Carmen” también en Morelos. Hay discursos reiterados en varias comunidades en este sentido “aquí sí había una partera, había una señora grande que atendió muchos niños, pero ya se murió y nadie siguió su tradición, etcétera”. Así lo han mencionado compañeras de San Juan Bautista Lo de Soto, de Santa María Cortijo, de Charco Redondo y Chacahua, entre otros. Así ocurre en Llano Grande, Tapextla luego del fallecimiento de doña Nico, la partera entrevistada por Alan Barrera (2019) unos años atrás. Pese a que ya no estén, recuperar esas historias y mantenerlas en la memoria colectiva de la región es una manera de honrar su trabajo y su legado, pero también de preservar la conciencia sobre los enormes saberes de los pueblos afros de la Costa.

Además de las parteras fallecidas, hay un segundo grupo que ya no atienden debido a los procesos de envejecimiento, enfermedad o pérdida de capacidades de muchas de ellas. En el municipio de Pinotepa Nacional encontramos a doña Eufrosina Baños de casi noventa años, quien conoce perfectamente el municipio, está completamente lúcida y ha atendido una enorme cantidad de personas, pero en este momento ya no atiende por su edad, por la pérdida de fuerza y de visión. Para resolver este último padecimiento la operaron y cuando la gente se enteró fue con ella preguntando si ya podía ver para que volviera a atender. Igualmente sucede con doña Rosa, una partera amuzga de Cuajinicuilapa, que atiende a mujeres indígenas y afro en este municipio, pero ahora está muy debilitada de salud por un problema en sus pulmones, o con doña Rosaura “Chagua” en Collantes quien fue muy reconocida, pero ya no atiende por su edad. En ese sentido, este grupo nos muestra lo que se observa a nivel nacional con relación al envejecimiento y el desgaste físico que este trabajo conlleva.

Un tercer bloque es el de las parteras que tienen fuerza, capacidad y ganas de atender, pero ya no se les permite; esto ocurre especialmente en los municipios atendidos por el IMSS-Bienestar que, desde hace más de una década ha dado indicaciones a

las parteras adscritas a sus regiones de cobertura para que ya no atiendan. Una de ellas es doña Juana, la partera de Santiago Tapextla, en la llanada oaxaqueña quien enfatiza “yo quisiera seguir parteando porque yo estoy buena, yo tengo fuerzas, pero pues ya me dijeron que ya las mande todas”. Similar indicación manifiesta Nieves, partera de Huazolotitlán quien ubica con claridad el año 2010 como el momento en que se les dio esta indicación.

Esta política vertical genera una serie de dificultades y tensiones muy importantes alrededor de la sensación de “yo podría hacerlo y no lo estoy haciendo. Las mujeres me buscan y no puedo atenderlas más que para acomodar”. En ese sentido aparece el epistemicidio de saberes y también las violaciones al derecho de las mujeres a decidir con quiénes atenderse, de las parteras atender y de los recién nacidos a tener su certificado de nacimiento. Cuando dialogamos con doña Juana acababa de nacer su bisnieta, hija de su nieta a quien ella atendió durante el embarazo y podía hacerlo durante el parto porque podía ser un parto normal como efectivamente ocurrió. Siguiendo las indicaciones del sector salud, la llevó al hospital donde no pudo entrar a acompañarla y ella debió parir sola como todas las mujeres allí. Sin embargo, nacer en el lugar establecido por el sector salud tampoco garantiza el acceso a un derecho básico como es la identidad. Después de varias semanas de nacida, aún no les daban el certificado de nacimiento de la niña, situación que fue documentada en la investigación general sobre partería.

También hay otras curadoras como doña Reyna en Paso del Jiote o doña Teresa en Punta Maldonado que han dejado de partear y solo acomodan en el embarazo o se dedican a atender las enfermedades de los “muchitos”, como se les dice en la región a las infancias, especialmente en padecimientos muy comunes como el coraje o el mal de ojo, los cuales requieren de una terapéutica local para limpiar energéticamente y sacar las flemas que produce el coraje.

Doña Guadalupe, quien aprendió a partear con sus propios embarazos y desde hace más de treinta años es partera en Río Grande, Tututepec; se identifica como afromixteca:

Mi bisabuela era de raza negra, de Collantes, mire mis chinos, ahí está mi herencia... Antes pura partera, ahora ya se un poquito más de cuáles partos puedo atender porque ahorita ya tenemos un poquito más de conocimiento. Yo he traído muchos niños al mundo. Guadalupe Imelda. Afromixteca de Río Grande, Tututepec.

Ella es muy activa en el seguimiento a embarazadas, tiene una relación cercana con el sector salud y es muy buscada para sobar o acomodar. Tiene una enorme capacidad de gestión para garantizar la atención en las unidades de salud pues se encarga de verificar que las mujeres a las cuales remite al hospital de Río Grande o de Puerto Escondido, sean atendidas y gestiona cuando ello no sucede, para que sean trasladadas, apelando a su conocimiento de la estructura del sector y las personas responsables de partería a quienes acude cuando un caso se atora. Ya prácticamente no atiende partos, por una parte, debido a las indicaciones de la Secretaría de Salud de Oaxaca de mandarlas a los hospitales; pero también porque hace varios años ha asumido el cuidado de su madre, mayor de edad e hipertensa, quien requiere una presencia permanente de alguien cerca, razón por la cual a ella se le dificulta salir de su comunidad para asistir a eventos de partería a los cuales acudía. Vale decir que desde un poco antes de la pandemia, estas reuniones de parteras organizadas por el sector salud, han desaparecido y ellas han perdido un espacio de encuentro entre parteras que valoraban mucho. Guadalupe está formando a su hija como partera, pero enfrenta los temas de cuidado de las personas adultas mayores y de su propia condición de salud lo cual le dificulta la movilidad. Su caso muestra otra veta de análisis en relación a como las labores de cuidado de personas de edad avanzada, una de las razones por las cuales algunas parteras han disminuido su actividad.

Este grupo de parteras que ya solo acomodan durante el embarazo, pero no atienden partos, es el mayoritario. Las razones se mueven entre su propia decisión y las indicaciones del sector salud.

Así ocurre con Doña Teresa en Punta Maldonado, mencionada por varias personas al indagar por parteras de Cuaji y San Nicolás. El comisario de su comunidad de inmediato mencionó que ella era una gran partera que había revisado a su esposa durante sus embarazos y era reconocida por su capacidad de acomodar a los bebés para que estuvieran en la posición adecuada al momento del parto. El caso de doña Teresa nos permite también pensar en los fenómenos de discriminación y exclusión desde la infancia. Ella hace una narración muy larga sobre cómo se convirtió en partera, de la cual retomo un fragmento:

Yo de niña quería ser enfermera, pero pues no había donde más estudiar, me mandaron con una madrina fuera para que estudiara la primaria pero no había más y como siempre me gustó ayudar a las mujeres pues me dediqué a esto. Teresa, Punta Maldonado, Cuajinicuilapa, Gro.

En estos momentos tampoco atiende partos por la misma indicación del sector salud y aunque está en el registro de las seis parteras que la Secretaría de Salud de Guerrero tiene, ella soba, pero ya no atiende. Finalmente comparto el caso de Alejandra, partera en Santa María Chicometepec, más conocida como la Boquilla de Chicometepec; una de las pocas parteras que sigue atendiendo en estos municipios afromexicanos. Durante la pandemia aumentó el número de mujeres que la buscaron, aunque los datos oficiales del sector salud muestran un subregistro. Al conversar con ella Alejandra comentaba que ya no quisiera atender porque implica mucho trabajo y salir a cualquier hora o dejar a sus hijos, pero no puede hacer nada porque las mujeres la siguen buscando. Efectivamente, a su casa acuden personas de la Boquilla, Collantes, Morelos y otros pueblitos cercanos, para que las sobe, las acomode en el embarazo y varias son atendidas también en el nacimiento, algunas por decisión propia y otras porque no alcanzaban a llegar a Pinotepa o Jamiltepec a los hospitales donde son enviadas.

REFLEXIONES FINALES

Como se observa, el panorama de la partería afromexicana es complejo, fragmentado y requiere aún mucha indagación en campo, sin embargo es posible percibir la crítica situación de la partería afromexicana pues no solo observamos fenómenos similares a los documentados respecto a la partería indígena sino que además de la pérdida de saberes y de curadoras tradicionales especializadas en estos temas; así como la poca transmisión intergeneracional que es evidente. Al mismo tiempo se identifica en las comunidades una vigencia y utilización cotidiana de saberes propios para la atención de las y los recién nacidos, de la lactancia y de acomodo de los bebés durante el embarazo o para la atención de otros padecimientos pero en el momento del parto hay un quiebre y este ha pasado a ser la cancha del sector salud.

Lo anterior remite a procesos de cambios social y a las preferencias de las mujeres por atenderse en los hospitales, entre ellos la expansión de unidades médicas, del pensamiento biomédico, de las vías de acceso para llegar a las mismas, las políticas de salud materna, los procesos de fallecimiento y envejecimiento de parteras, entre otros. Las parteras y mujeres entrevistadas se mueven entre el recuerdo de otros tiempos donde las mujeres “tenían valor de parir” mientras ahora prefieren irse al hospital para evitar el dolor. La pesquisa también nos muestra que la escasa atención de partos no solo se relaciona con las imposiciones del sector salud, sino con los temas transversales del cuidado y el envejecimiento. Esta es una situación que encontramos de manera reiterada en la región. Será necesario hacia el futuro, poner en diálogo esta experiencia con otras de partería afro descendiente como en el caso del Pacífico colombiano donde esta ha sido reconocida como patrimonio cultural inmaterial, pero, sobre todo, hay una vigencia de esta práctica cotidianamente.

Esta presencia reducida de la partería afromexicana se inscribe en procesos de transformación histórica y modernización en la Costa Chica pero también como parte de las disputas de sentido y los racismos estructurales que históricamente han invisibilizado

a las poblaciones afrodescendientes en México. Esto incluye sus saberes en salud y sistemas médicos propios; a los cuales se les ha otorgado un lugar de menor reconocimiento respecto a los biomédicos y a los saberes tradicionales indígenas en salud. Recuperando los debates sobre racismo obstétrico queda una invitación a pensar no solo en la dimensión de la violencia ejercida contra las mujeres sino en la violencia contra la partería misma, la cual incluye la deslegitimación, prohibición o desinterés respecto de ella.

Si vinculamos esta discusión con el seguimiento a las demandas planteadas desde el movimiento afro alrededor de lo que significa el racismo estructural y el Plan de Acción del Decenio Afrodescendiente (2016-2025), observamos las profundas brechas y cómo este sigue siendo un tema pendiente debido al no cumplimiento de los acuerdos de Durban y la agenda de implementación posterior. El eje específico sobre salud del Plan de Acción del Decenio, establece dos objetivos.

Promover el enfoque afrodescendiente en las políticas de salud e impulsar campañas de promoción de salud sexual y reproductiva en comunidades con presencia afrodescendiente...” y “Fomentar la inclusión del enfoque afrodescendiente en los determinantes sociales de la salud a través de políticas intersectoriales y promover la creación de programas de salud dirigidos a población afrodescendiente. (OEA, 2016)

Claramente debía avanzarse hacia el establecimiento de políticas de salud diferenciadas, el impulso de programas de salud sexual y reproductiva en poblaciones afrodescendientes, protocolos, programas de salud y políticas nacionales con un claro enfoque de igualdad étnico-racial e intercultural. Al mismo tiempo, otros objetivos señalaban el compromiso de avanzar en la visibilización estadística de la población afrodescendiente, así como la producción de datos a nivel nacional y local, que permitieran identificar la situación de este grupo poblacional, así como el diseño de políticas públicas que dieran respuesta a dicho diagnóstico. Sin embargo, la agenda de Durban y el Plan de Acción del Decenio están muy lejos de cumplirse.

En ese sentido la salud es un tema pendiente en la implementación de la agenda y necesitamos seguir caminando hacia la perspectiva de la justicia reproductiva y epistémica, hacia el derecho de las mujeres a lo que Rosa Campoalegre ha llamado “un parto negro seguro”. La apuesta en la cual se inscribe esta investigación tiene que ver con la necesidad de comprender las especificidades locales, las formas de violencia y racismo institucional naturalizado, pero sobre todo con detener el genocidio epistémico y fortalecer las memorias colectivas de las comunidades afromexicanas sobre sus propios saberes y recursos en salud. Recuperar las historias de mujeres como amá Jeña, como tía Reyna, como Guadalupe, Teresa, Juana, Alejandra, Inés y muchas más mencionadas en el texto, es una apuesta por no perder aquello que constituye parte de las historias de fuerza, de resistencia y de cimarronaje de las y los afrodescendientes en América Latina. El cuerpo, la salud y la partería, son parte de esas luchas, de esas memorias y de las apuestas antirracistas que desde el GT impulsamos.

BIBLIOGRAFÍA

Arenas-Parral, Alan. (2018). Conocimiento de una partera tradicional afromexicana de la comunidad de Llano Grande Tapextla, Oaxaca. *Revista Oaxaca, población siglo XXI*, (43), 56-63.

Berrio Palomo, Lina. (2019). La partería tradicional en México: un campo en disputa. Respuestas colectivas de mujeres indígenas. En Elsa Conde y Sofía Román (coords.), *La Partería Tradicional en la Prevención de la Violencia Obstétrica y en su Defensa como un Derecho Cultural*. Ciudad de México: CNDH.

Berrio Palomo, Lina. (2023). Lo pide el Estado, hay que capturarlo. Incorporación de la variable “afromexicana/o/e” en los registros de salud en México. En Rosa Campoalegre, *Boletín del GT de “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas” de CLACSO*, 2 (4). *Ancestralidad, antirracismo y actualidades*, 23-40. <https://www.clacso.org/boletin-4-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades/>

Brigidi, Serena. (2022). Estratificación obstétrica interseccional. *(Con)textos: revista d'antropologia i investigació social*, (10), 93-113.

CIESAS. (2019-2023). Políticas de salud, gobernanza reproductiva y construcción de ciudadanías. Salud materna en la Costa Chica e Istmo de Oaxaca.

CIESAS-Conahcyt. (2021-2023). Situación actual de la partería indígena en México.

Cortés Espinoza, Luz Maria e Isunya Ogazón, Alberto. (2010). Enfermedades de filiación cultural en comunidades afromexicanas de la Costa Chica oaxaqueña y guerrerense. *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 13 (29-32).

Da Silva, Emily; David, Ana; Da Silva, Brenda; Reis de Souza, Breno; Araújo, Elizabeth; Dos Anjos, Ingrid; Trindade, Josele y De Souza Leite, Victoria. (2022). Racismo obstétrico vivenciado por mulheres negras: uma revisão integrativa da literatura. *Research, Society and Development*, 11 (1), e40011124930-e40011124930.

Demol, Celine. (2017). *Rituales de protección y cura. Medicina tradicional en Comunidades Negras de la Costa Chica, Oaxaca*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad.

Díaz Urdanivia, Silvia e Isunya Ogazón, Alberto. (2014). Saberes en torno al embarazo, parto, puerperio y lactancia de mujeres mestizas afromexicanas e indígenas del estado de Oaxaca, México. *Mujeres (in) visibles: Género, alimentación y salud en comunidades rurales de Oaxaca*, 10, 109.

Grosfoguel, Ramón. (2011). Racismo Epistémico, Islamofobia epistémica y Ciencias Sociales coloniales. *Tabula rasa*, (14), 341-355.

INEGI. (Septiembre de 2002). *Estadística de nacimientos registrados 2021*. Comunicado de prensa 552/22. <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2022/NR/NR2021.pdf>

Menéndez, Eduardo. (2003). Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & saúde coletiva*, 8, 185-207.

Muños Hernández, José; Freyermuth Enciso, Graciela y Ochoa Torres, María del Pilar. (2020). Factores asociados al incremento

de cesáreas en México, 2011-2014. *Población y salud en Mesoamérica*, 17 (2), 59-91.

Organización de Estados Americanos [OEA]. (2016). Plan de Acción del Decenio de las y los Afrodescendientes en las Américas (2016-2025). *Cuaderno Jurídico y Político*, 2 (6), 102-115.

Varela, Itza. (2023). *Tiempo de diablos: usos de la cultura y el pasado en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros afromexicanos*. México: CIESAS / Publicaciones de la Casa Chata.

MUJERES AFROMEXICANAS EN MOVIMIENTO

REIVINDICACIONES Y ARENAS DE DISPUTA

Laura R. Valladares de la Cruz
Departamento de Antropología UAM-México

INTRODUCCIÓN

El proceso organizativo y de movilización de la población afrodescendiente en México es relativamente reciente, se remonta a la década de los años ochenta del siglo pasado y se inicia con la demanda de su reconocimiento como la tercera raíz que conforma el mosaico pluricultural del país. Su invisibilidad es el resultado de casi dos siglos en los cuales la construcción de la nación mexicana estuvo basada en una visión decimonónica de nación homogénea: una nación, un Estado. Esta postura se expresó en el ideal de construir una nueva nación a partir del mestizaje, postulando el ideal de construir la denominada “raza cósmica” enunciada por José Vasconcelos en el año 1925.¹ Una segunda causalidad

1 La expresión “raza cósmica” engloba la noción según la cual los conceptos exclusivos de raza y nacionalidad deben ser trascendidos en nombre del destino común de la humanidad. Originalmente se refirió a un movimiento de intelectuales mexicanos de la década de 1920, que señalaban que los latinoamericanos tienen sangre de las cuatro razas primigenias del mundo: roja (amerindios), blanca (europeos), negra (africanos) y amarilla (asiáticos): la mezcla entre todas ellas da como resultado la aparición de una quinta y última, la más perfecta y sublime: la

está relacionada con la invisibilidad de una población que estaba dispersa en diversas entidades de la república con reducidas demografías e importantes procesos de mestizaje. Actualmente, gracias a la inclusión en la encuesta intercensal del año 2015 y en el censo del año 2020 sobre la autoidentificación como afrodescendientes, fromexicanos(as) o negros(as), sabemos que constituyen el 2,6 % de la población del país.² A estas circunstancias debemos sumar una larga historia de racialización, discriminación y desigualdad socio-económica contra las minorías culturales en el país, especialmente a las de origen indígena y afrodescendiente, en las cuales se concentran los mayores índices de pobreza y exclusión.

Será hasta la década de los noventa del siglo pasado que se inicia un giro en las políticas públicas para reconocer los derechos, primero de los pueblos indígenas y posteriormente de los fromexicanos en las constituciones, tanto la federal como en las estatales, así como la puesta en marcha de acciones afirmativas para estas minorías.

En la experiencia mexicana el activismo en pro de los derechos de la población afrodescendiente tuvo un giro muy significativo en el nuevo milenio que ha estado signado por la proliferación de organizaciones de mujeres, cuyo activismo político en diferentes arenas y espacios políticos han dado un nuevo rostro a las narrativas sobre la composición multicultural de la nación mexicana. Teniendo este escenario presente, en este capítulo me interesa destacar como el activismo de las mujeres fromexicanas ha logrado importantes avances en la reivindicación de sus derecho a ejercer de una ciudadanía plena, la exigencia de la implementación de políticas afirmativas, sosteniendo una lucha antirracista y toda forma de desigualdad y opresión por condiciones de género, clase, etnia/raza, para lo cual presentaré un panorama amplio de las sendas recorridas por algunas organizaciones de mujeres y las activistas fromexicanas.

“raza cósmica”, trascendiendo las gentes del “viejo mundo”.

2 De acuerdo con los resultados del Censo de Población y Vivienda del año 2020, la población total del país es de 126 millones, de los cuales el 2,6% se autoidentifica como fromexicano o afrodescendiente (INEGI, 2020).

Algunos antecedentes de la movilización afromexicana

Los procesos organizativos indígenas y afrodescendientes en el continente se gestaron en el marco de la conmemoración del V Centenario de la Conquista de América, fue un proceso inédito en el continente al constituirse el Movimiento 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular que, por primera vez, articuló un movimiento a escala continental. Uno de sus impactos fue su incidencia en el debate sobre reconocimiento constitucional de los derechos de estas minorías en el continente. Sin embargo, a diferencia del movimiento indígena, el de afrodescendiente tardó más tiempo en conformarse y articularse como un actor político con capacidad de interlocución con el Estado mexicano.

Algunos investigadores coinciden en señalar que la organización política y las luchas por la autorrepresentación de la población afrodescendientes ha transitado por distintas fases, por ejemplo, Itza Huerta (2021) distingue la primera surgida entre finales de los años noventa del siglo XX y principios de la década del nuevo milenio, la cual estuvo caracterizada por la influencia de cura católico afrodescendiente originario de Trinidad y Tobago, Glyn Jemmott, quien llegó a una región con considerable población afrodescendiente en el estado de Oaxaca y al conocer sus condiciones de vida inicia un proceso de reflexión sobre su identidad y su situación social. En el año 1996 convocó a una reunión a la que asistieron los que se convertirían en líderes del movimiento negro en México. Allí surgió la idea de visibilizar la historia y herencia cultural africana en un evento cultural al que llamaron Encuentro de Pueblos Negros, que dio origen a la organización México Negro AC con la que se inició un proceso organizativo de los afromexicanos inédito hasta entonces en el país. Este autorreconocimiento se fue encaminando a construir como demanda central el reconocimiento constitucional como pueblo culturalmente diferenciado de México.

El estado de Oaxaca es la entidad en donde el movimiento afromexicano tiene una mayor trayectoria organizativa, que se expresa en la cantidad de organizaciones existentes, pues de acuerdo con Heriberto Ruiz (2017), existían por lo menos diecisiete

organizaciones registradas como AC; mientras que en Guerrero localizó a cinco organizaciones. De acuerdo con los datos más recientes existen por lo menos veintisiete organizaciones o colectivas en Oaxaca y dieciséis de Guerrero, (véase cuadros números 1 y 2), a las que debemos sumar las de otras entidades, como Veracruz, Coahuila o la ciudad de México.

Cuadro número 1. Organizaciones de afrodescendientes en Oaxaca hasta 2018

| Asociación | Año de constitución | Representante legal |
|---|---------------------|----------------------------------|
| África AC Alianza para el Fortalecimiento de las Regiones Indígenas y Comunidades Afromexicanas AC | 1991 | Israel Reyes Larrea |
| México Negro AC Alianza Cívica de Pinotepa | 1997 - | Sergio Peñaloza Hilda Guillén |
| Ecosta Yutu Cuii AC | 1994 | Heladio Reyes Cruz |
| Época AC Enlace de Pueblos y Organizaciones Costeñas y Autónomas | - | Néstor Ruiz Hernández |
| Florencias AC | 2002 | Elena de la Luz Ruiz Salinas |
| AMCO Alianza de Mujeres de la Costa Chica AC | 2010 | Rosa María Castro |
| MIMA Movimiento Indígena Mestizo y Afromexicano | 2010 | Pablo de la Rosa Calleja |

| | | |
|---|------|--|
| Mujeres Afromexicanas de Costa Chica AC | - | Mónica Morales García |
| SOCPINDA Organización para el Desarrollo Social y Productivo de los Pueblos Indígenas y Comunidades Afrodescendientes AC | 2006 | Isidro Ramírez López |
| ODECA Organización de Desarrollo Étnico Comunitario Afrodescendiente | - | Eliezer Calleja |
| UNPROAX Unidad para el Progreso de Oaxaca AC | 2014 | Beatriz Amaro Clemente / José Alberto Hernández Clemente |
| Púrpura AC Investigación y Asesoría para el Desarrollo AC | 2006 | José Francisco Ziga Gabriel |
| Red por el Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Negros de México | 2012 | Yadira Torres Díaz |
| Red Afromexicana | - | - |
| COSAI Colectivos de Organizaciones Sociales Afromexicanas e Indígenas de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero | - | - |
| Mujeres del Manglar | - | Cristina Arellanz |
| Colectivo de Artistas Visuales de la Costa Chica de Oaxaca | 2013 | Ángel Feria Carrasco |

| | | |
|--|------|------------------------------------|
| REMCO Red de Mujeres de la Costa | 2013 | Usy Magali López Gómez |
| REMA Red de Mujeres Afromexicanas | 2014 | Maximiana Laredo |
| UNPROAX AC Unidad para el Progreso de Oaxaca | 2014 | José Alberto Hernández Clemente |
| Colectiva Mujeres de Sol | - | Yadira Torres Díaz |
| Colectiva Ña'a Tunda AC | 2014 | Yolanda Camachi Callejas |
| Grupo Cultural Costa Chica | - | Baltazar Velasco |
| Negras Moreleñas | - | Silvina Acevedo Ávila |
| Consejo Indígena y Afromexicano del Municipio de Villa de Tultepec de Melchor Ocampo | 2015 | - |
| OFPNA Organización para el Fomento de la Equidad de Género y Respeto de los Derechos Humanos de los Negros Afromexicanos | 2018 | Juliana Acevedo Ávila |

Fuente: Heriberto Ruiz Ponce, cuadro 2 (2017, p. 124).

Cuadro 2. Organizaciones de afrodescendientes en Guerrero hasta 2021

| Organización | Año de constitución | Representante |
|---------------------------------------|------------------------|--------------------------------|
| México Negro AC | 1997 | Donají Méndez Tello |
| Cooperativa Ajure AC | - | Delfino Terrones Ramírez |
| Costa Verde AC | - | Gonzalo Gallardo García |
| Mano Amiga AC | - | Silvio Jiménez Lugo |
| Mancha | - | Félix Ramírez Rod- ríguez |
| Movimiento Nacional Afromexicano A.C. | 2005 | Benigno Gallardo de la Rosa |

| | | |
|---|------|----------------------------------|
| Mano Amiga de la Costa Chica A.C. | 2006 | Mijane Jiménez Salinas |
| Raíces de identidad A.C | 2009 | Bulmaro García Zavaleta |
| REMJINA Red de Mujeres Jóvenes Indígenas y Afroamericanas Guerrero | 2011 | Selena Morales Ignacio |
| Fundación Afroamericana Petra Morga, A.C. | 2014 | Teresa Mojica Morga |
| Juventud Afroamericana A.C. | 2014 | Yara Itzayana Molina de la Cruz |
| Asociación de Mujeres Indígenas y Afroamericanas Radicadas en Acapulco A.C | 2015 | - |
| Red de Mujeres Guerreras Afroamericanas de la Costa Chica | 2016 | Patricia Guadalupe Ramírez Bazán |
| Omeatesanas Artesanas de Ometepec | 2017 | Beatriz Ruiz |
| MUAFRO Colectiva de Mujeres Afroamericanas en Movimiento | 2018 | Maribel Santiago Arelanes |
| Afrocaracolas. Colectiva Afrocaracolas. Saberes itinerantes | 2021 | Gema Tabares |

Fuente: elaboración propia a partir del cuadro núm. 2 de Heriberto Ruiz Ponce (2017, p. 124).

Heriberto Ruiz ubica la segunda ola del movimiento en la primera década de los 2000, la cual estuvo centrada en la búsqueda de estrategias para lograr su reconocimiento constitucional. Con este objetivo uno de los primeros pasos fue documentar la demografía afrodescendiente en el país, por ello demandaban la incorporación de una pregunta específica sobre la población afrodescendiente en el censo nacional que levantaría el INEGI en el año 2010.

En el año 2006 AFRICA AC, junto con el Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena de Jamiltepec [CCDI] Oaxaca, convocaron el 11 de noviembre del 2006 al taller Construcción de una Iniciativa de Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos Negros, en cuyo pronunciamiento final se colocó como primer punto la necesidad del reconocimiento constitucional, además de la atención de servicios básicos, y apoyos para las actividades de subsistencia. Poco tiempo después, en julio del 2007 en el Foro Afromexicanos: Por el Reconocimiento Constitucional de los Derechos del Pueblo Negro de México (Jamiltepec, Oaxaca)³ se sentaron las bases para una ruta en la lucha contra la invisibilidad jurídica por los derechos del pueblo negro” (Vásquez, 2020, p. 79)⁴. Sin embargo, el proceso no fue sencillo, aparecieron tensiones y desacuerdos que llevaron a que algunas organizaciones se separaran y se construyeran otras redes y organizaciones como la Red de Organizaciones de Pueblos Negros [ROPN].

Poco tiempo después, en 2018, la Red por el Reconocimiento Constitucional del Pueblo Negro de México [RRCPNM], con asesoría y apoyo del PUIC-UNAM, creó un organismo denominado Colectivo de Organizaciones Sociales Indígenas y Afromexicanas de la Costa Chica de Oaxaca [COSAI] (Vásquez, 2020, p. 68).

En 2011 se conformó la Red de Organizaciones Afromexicanas y Aliados [ROAA] creada por resolución del encuentro denominado El Pueblo Negro en Movimiento para su Reconocimiento. Desde entonces empiezan a visibilizarse organizaciones exclusivamente de mujeres que se suman a este esfuerzo como la Red de Mujeres Afromexicanas, la Red de Mujeres de Huatulco,

3 Como resultado de este encuentro y en respuesta a la presencia que estaba ganando la movilización, en 2009, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes [CONACULTA] publicó la primera edición del libro *De afromexicanos a Pueblo Negro* cuyos compiladores son Israel Reyes Larrea, líder de la organización AFRICA AC y cofundador de México Negro AC., José Francisco Ziga Gabriel, de PURPURA AC y el antropólogo Nemesio Rodríguez del Programa México Nación Pluricultural [PUIC] de la UNAM, que tuvo como objetivo mostrar la agenda para la refundación del Pueblo Negro de México.

4 En dicho foro se trabajó en tres mesas, la primera sobre el medio ambiente, recursos naturales y economía; la segunda sobre educación y salud, y la última en torno a la cultura y los derechos de los pueblos negros

la Colectiva Ñaa Tunda, así como la Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca [AMCO], y se sumaron algunas autoridades agrarias” (Sergio Peñaloza 2019, citado por Vásquez, 2020). Esta red se encuentra encabezada por México Negro y organizaciones como EPOCA AC, Afrodescendencias, ECOSTA, Yutu Cuii, los Consejos afromexicanos de la Villa de Tututepec y contaron con la asesoría jurídica por parte de la UNAM.

Los intentos de coordinación han sido complejos, la formación y desaparición de redes da cuenta de las dificultades para articularse, otra de las particularidades es la proliferación de organizaciones, especialmente de colectivas de mujeres locales que están integradas por un número reducido de personas. Sin embargo, esas pequeñas colectivas realizan un arduo y valioso trabajo en sus entornos locales y regionales. De forma paralela se han constituido colectivas que tienen como objetivo tener una incidencia regional, nacional e internacional como MUAFRO o Afrocaracolas, así como redes conformadas exclusivamente por juventudes afromexicanos(as).

Sobre el debate acerca de cómo denominar a las personas afrodescendientes en los censos y en la constitución que generaron amplias discusiones, que concluyeron con su reconocimiento como poblaciones afromexicanas, por lo que las subsiguientes batallas o acciones han sido el difundir el término, explicar su contenido y su fuerza jurídica para el reconocimiento de sus derechos como pueblo, por lo tanto, sobre la necesidad de su apropiación.

DILEMAS IDENTIDAD: DEL ESTIGMA AL ORGULLO DE SER NEGRA

Como tercer momento político lo podemos ubicar a partir de 2014 con la aparición de organizaciones de mujeres que pondrán el acento en las diferentes problemáticas que viven las mujeres inicialmente en la región Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, hasta llegar al momento actual en el cual el liderazgo de las mujeres es no solo visible sino muy potente, incluso podríamos afirmar que el movimiento de los afromexicanos está encabezado por mujeres que despliegan una serie de actividades en el espacio local, nacional e internacional, como veremos en las siguientes páginas.

Cuando aludo a los dilemas de la identidad, me refiero a que no solamente fue debatido el término adecuado para nombrarse o como deseaban ser nombrados en la constitución federal, también tiene que ver con un tema de enorme importancia, que ha sido expresado por muchas de las líderes afrodescendientes de Oaxaca, Guerrero, Coahuila y Ciudad de México. En diversos testimonios las mujeres han expresado que no se consideraban o autonombraban como afrodescendientes, incluso afirman que no se consideraban negras, por ejemplo Teresa Mojica, líder guerrerense de una consolidada trayectoria, afirma que supo que era negra cuando su familia se mudó de su municipio de origen que es Huehuetán cuando era niña, se trasladaron al municipio ganadero y de población blanca mestiza de Altamirano, allí fueron señalados como negros, cuando en su lugar de origen nunca había sido importante este señalamiento, pues la mayoría eran de ese origen (Teresa Mojica, comunicación personal, 2021).

Testimonios semejantes expresaron líderes y activistas residentes en la ciudad de México como María Celeste Sánchez, destacada líder afromexicana, quien reconoce que no sencillo autoadscribirse con una colectividad estigmatizada, racializada, por ello su autoadscripción tiene que ver con su acercamiento a los debates, talleres y organizaciones de mujeres afrodescendientes (Ríos Yanina y Andrea Acevedo, 2019). Su experiencia de auto-definirme como negra o autoadscribirse como afromexicana es el resultado de un proceso de lucha por tener derechos, desde una postura feminista y de autorreflexión profunda. También señala que la identificación como negra o afrodescendiente es compleja en un entorno nacional en donde la herencia afro es invisibilizada, no existían en los libros de texto, no existen referentes de profesionistas, académicas o académicos negros exitosos o de artistas o deportistas negros o en las imágenes cinematográficas o referentes culturales que se refieran a los pueblos negros de forma positiva, pues afirma que vivimos en un país racista y xenofóbico, por ello es sumamente complejo identificarse con una población altamente estigmatizada, coincide que esta autoafirmación se construye en

los procesos organizativos, en su caso, al situarse como feminista afromexicana, antipatriarcal, antirracista y defender sus derechos (Ríos y Acevedo, 2019). La trayectoria de esta activista-feminista la llevaron a ser la primera Senadora (cámara alta) de la República en la actual legislatura 2018-2024.

La disputa por los derechos y el autorreconocimiento como mujeres afromexicanas con derechos no solamente se expresa en contextos de extraterritorialidad, es decir fuera de su lugar de origen, siendo migrantes, sino también en sus territorios de origen. Muchas de sus batallas debieron darse en sus entornos cercanos, en sus propias comunidades que las excluían de toda participación política, así como al interior de las organizaciones mixtas.

Sobre las batallas que las mujeres debieron librar al interior de las organizaciones mixtas, algunas de las líderes históricas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca señalan que las cosas han cambiado poco a poco, porque en los albores del movimiento afro, si bien asistían a las reuniones, no les daban la palabra, no las consideraban líderes, sino actoras que apoyaban siempre en la logística de los encuentros y reuniones. Ellas se fueron organizando, primero proponiendo que en la agenda de las organizaciones mixtas se considerara las condiciones y demandas de las mujeres. Posteriormente fueron creando sus propias organizaciones y colectivas que realizan un trabajo en sus comunidades y regiones. El diálogo al interior de las organizaciones mixtas fue complejo porque los hombres les reclamaban que incluir las problemáticas que vivían como mujeres debilitaría al movimiento. Baste señalar que la organización más importante México Negro AC. estuvo encabezada por el líder Sergio Peñaloza Pérez desde su fundación y hasta 2021 en que se incorporó como diputado a la Cámara de Diputados Federal y solo entonces una mujer llegó a la presidencia del movimiento: la Dra. Donají Méndez Tello, quien es cofundadora de la organización.

Ahora bien, la constitución de las mujeres afromexicanas como actoras políticas que defienden su orgullo de ser negras, su derecho a hablar por sí mismas, sin la intermediación de especialistas fue fundamental, tuvieron que negociar para tener voz en

las propias organizaciones de afrodescendientes, esto quedó nítidamente expresado en el documental “Generaciones en resistencia: Líderes afromexicanas de México Negro AC” en donde destacadas lideresas históricas y jóvenes expresaron a detalle el machismo y la cultura androcéntrica que las excluía de la toma de decisiones, y expresan con orgullo la construcción de organizaciones de mujeres que se dedican a trabajar en distintos ámbitos, tanto en el político para negociar con las instituciones, como al interior de sus comunidades para fortalecer las capacidades de las mujeres en temas como salud y autocuidado, alimentación, así como brindar capacitación para el desarrollo de proyectos productivos que les permitan la autosuficiencia y el empoderamiento femenino desde el orgullo de su pertenencia negra o afro mestiza, estas acciones se han cristalizado en la creación por ejemplo de cooperativas y colectivas.

Una de las particularidades del emergente movimiento de mujeres afrodescendientes es el liderazgo de jóvenes profesionistas con licenciaturas y doctorados en distintas disciplinas, como son derecho, historia, antropología, sociología, ingeniería, medicina, algunas se dedican a la música, la poesía, las artes, hay algunas pintoras, que se constituyen como parte del capital social del orgullo afrodescendiente en México.

Otra expresión del posicionamiento político de las mujeres afrodescendientes es el relativo a las que han logrado acceder a cargos políticos y administrativos dentro de las estructuras políticas e institucionales de sus estados, algunas pocas como diputadas locales o federales o incluso la primera Senadora afrodescendiente. Veamos ahora algunas de las características y agendas de las organizaciones más significativas del movimiento de afromexicanas.

MÉXICO NEGRO AC

En marzo de 1997 se celebró el Primer Encuentro de Pueblos Negros en la comunidad de El Ciruelo, localizada en Pinotepa

Nacional, Oaxaca, con el objetivo de recuperar la historia de la diáspora esclavista africana, ello permitiría que los asistentes conocieran sus raíces y comprendieran el origen de la actual situación política, económica y social del pueblo negro.

De 1991 a 2008, México Negro AC. se enfocó en la reconstrucción o revaloración de los elementos culturales de origen africano, tuvo sus primeras interacciones de corte político y se desarrollaron procesos que llevaron a la constitución de la mayoría de las organizaciones que actualmente se encuentran activas (Velázquez e Iturralde, 2020). Una de las actividades de la organización ha sido la realización de Encuentros de Pueblos Negros Afromexicanos y afrodescendientes, hasta el año 2022 habían realizado veintitrés en diferentes comunidades y municipios en donde la población afrodescendiente es considerable.

Es esta organización participan las más importantes líderes del movimiento afromexicano. En el marco su veintiséis aniversario se reunieron las voces de las mujeres que han tenido un rol importante en ella, tanto las que se podrían considerar sus líderes históricas, como las de las jóvenes activistas. Como parte del reconocimiento a su activismo la Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca [AMCO] y Cardumen Lab, se realizó el documental intitulado “Generaciones en Resistencia” (2023) en donde las principales actrices del movimiento realizaron un recuento de su proceso organizativo, los dilemas y tensiones que debieron enfrentar para colocar y reconocer los aportes de las mujeres afrodescendientes en la lucha por sus derechos.

La Dra. Donají Méndez Tello, actual presidenta de México Negro A.C., señala que la participación de varias mujeres fue importante para colocar el tema de la población negra y sobre todo el de las mujeres que era marginal, que si bien estaban siempre presentes se les excluía de la toma de decisiones, por ello una de sus primeras luchas fue por su derecho a tomar la palabra y que sus demandas como mujeres fueran escuchadas y no las excluyeran.

Rosy Castro, presidenta y fundadora de AMCO, AC, señala que cuando ellas llegaron al movimiento de afromexicanos este se

dinamizó. Considera que, si las mujeres no hubieran llegado con tanta fuerza, tal vez aún serían invisibles en la Constitución, pues ellas colocaron este y otros temas, con lo que abrieron nuevos espacios de diálogo.

COLECTIVA DE MUJERES AFROMEXICANAS EN MOVIMIENTO [MUAFRO]

La colectiva MUAFRO nace del encuentro de un grupo de mujeres afromexicanas en el programa de formación de líderes del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir [ILSB], cuyo objetivo es fortalecer las capacidades, habilidades y conocimientos sobre los derechos de las mujeres indígenas y afrodescendientes (Amaro, 2020; MUAFRO, 2021). Coincidieron en dicho espacio diecisiete mujeres, en su mayoría jóvenes con distintos perfiles y actividades que tenían en común el interés y compromiso con los derechos humanos, los derechos de las mujeres indígenas y afrodescendientes. Para algunas este espacio de formación fue central en sus vidas y puntal de sus ascendentes trayectorias políticas. Las asistentes eran oriundas de los estados de Guerrero y Oaxaca y juntas emprendieron un nuevo proyecto político en sus vidas, para algunas participar en ese espacio fortaleció sus reflexiones sobre la identidad afrodescendiente, así como, sobre la importancia de la perspectiva feminista y la lucha contra el racismo estructural y contra todo tipo de violencia contra las mujeres.

Ese primer grupo de fundadoras de MUAFRO fueron, del estado de Oaxaca, la periodista y comunicadora Beatriz Amaro Clemente, la artista plástica Yuyé Hernández Nicolás, la feminista Mayra Rita Herrera Hernández, la activista comunitaria Inés Sorrosa Gazca, junto con Deyma Bernal Juárez, Paula Cruz Guzmán y Adriana Carolina Ruíz López. Mientras que las mujeres procedentes del estado Guerrero fueron Evelia Estela Catalán Casiano, Mijane Jiménez Salinas, Asunción Salinas García, Patricia Ramírez Bazán, Mirna Zárate Rodríguez, Maribel Santiago Arellanes, Beatriz Ruiz Guzmán, Aleida Violeta Vázquez Cisneros, Asusena (sic) López Ventura, y, del estado de Jalisco, Hilda Margarita

Guillén Serrano. En este espacio se formaron, y se especializaron en derechos de los pueblos y mujeres indígenas y afromexicanas, establecieron lazos que se han fortalecido con los años, comparten la militancia en otras organizaciones estatales o internacionales, como son la Red de Mujeres Afroamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora [RMAA-D], y el Movimiento de Liberación Negra e Indígena [BILM], Patricia Ramírez, Mirna Zárate y Aleida Vázquez son cofundadoras de la Colectiva Afrocaracolas, por lo que este grupo de líderes coinciden en múltiples espacios y proyectos.

Desde su fundación, en 2015, MUAFRO ha buscado hacer conciencia en su propia comunidad y en el resto de la población, sobre la triple discriminación de la que han sido víctimas: por su género, raza y clase social. Desde la colectiva han logrado avanzar en la concientización sobre el rezago que poseen en salud, educación, explotación laboral y sobre la sexualización de sus cuerpos [MUAFRO]. Y como líderes han ido acumulando un capital político muy importante, que les ha permitido a algunas arribar a cargos de representación en la estructura de sus comunidades, sea como presidentas municipales, síndicas o regidoras, en pocas ocasiones a un curul en los congresos. Para muchas otras la vida es más compleja, deben combinar las tareas de su vida cotidiana con la militancia política y, en muchos casos, deben crear colectivas, coordinadoras u organizaciones para acceder a recursos nacionales o internacionales para continuar con su labor política.

Una de las actividades realizadas por la Colectiva MUAFRO (2021) que es de enorme importancia fue la desagregación de los resultados del Censo de población y Vivienda 2020, cuyos resultados fueron presentados públicamente por la líder y poeta Aleida Violeta Vázquez. Los datos revelaron las condiciones en los municipios en donde más del 70 % se considera afromexicana, así como el rezago que existe en rubros básicos como salud y educación. Por ejemplo, los datos muestran que solo el 3,4 % de las mujeres afromexicanas están afiliadas al Seguro Social, cuando la media nacional es del 51 %. Mientras que, en el rubro de educación, el 19,6 % son analfabetas,

en contraste con el 4,4 % de la media nacional. Además, el promedio de hijos nacidos vivos es de 3,3 por mujer afrodescendiente, en tanto que a nivel nacional es de 2,1. Este ejercicio dio cuenta de que su situación no es igual al de la media nacional, y en el contexto de la pandemia de COVID los datos señalan que la pandemia sí está racializada, es decir, tienen un mayor impacto negativo en las poblaciones afromexicana y están territorializadas. Sin duda este es un gran aporte de MUAFRO para demostrar con datos duros la brecha de desigualdad de derechos y acceso al bienestar de las mujeres afromexicanas.

LA COLECTIVA AFROCARACOLAS: SABERES ITINERANTES

Una de las colectivas de reciente creación (2021) es la denominada Afrocaracolas: Saberes Itinerantes, que nació con el objetivo de dar a conocer las raíces del pueblo afromexicano, recuperar su ancestralidad e historia a través del fortalecimiento de la identidad, la cultura, tradiciones y derechos colectivos guiadas desde una perspectiva de género y antirracista. Su trabajo está dirigido a las mujeres afromexicanas, para fortalecer su identidad, cuestionar las violencias de género y luchar por los derechos del pueblo afro. Su proyecto fue propuesto para su financiamiento al Instituto Nacional de Pueblos Indígenas [INPI] el cual tiene mayor énfasis en el estado de Guerrero en donde trabajaron en diez municipios de Guerrero, dos de Oaxaca, dos de Veracruz y uno de Coahuila, en donde la población afromexicana es numéricamente relevante.

⁵ Esta colectiva es el resultado de la coincidencia política, de alianzas en ocasiones largamente construidas y mantenidas, de un grupo de seis afrodescendientes que al apropiarse y fortalecer su identidad como afromexicanas han ejercido un activismo que construye comunidades emocionales y como actoras políticas, que interpelan al poder, a la cultura y toda forma de violencia y

5 Los municipios fueron: Acapulco, Cuajinicuilapa, San Marcos, Marquelia, Copala, Ometepec, Florencio Villarreal, Ayutla, Azoyú y Juchitán. Trabajaron en dos municipios de Oaxaca, dos del estado de Veracruz y en el estado de Coahuila, en la comunidad El Nacimiento, con las mujeres mazcogas (Seminoles).

segregación. Se trata de una colectiva muy potente, que promueve a través de la reflexión colectiva la apropiación de su identidad en términos positivos como afromexicanos y afromexicanas y, a partir de ello, generar procesos reivindicativos y un activismo a favor de esta población y los derechos de las mujeres afromexicanas. Una de sus fortalezas está en su forma de trabajo que conciben como un diálogo de saberes, para lo cual realizan un trabajo hormiga, es decir, constante y organizado, recorriendo pueblos y comunidades de distintas entidades de la república mexicana, aunque su mayor experiencia es en su entidad de origen, el estado Guerrero (Afrocaracolas, 2021).

RESISTENCIA DESDE AL ARTE Y LA CULTURA

Desde el arte y la poesía y la defensa de los derechos de los pueblos y especialmente de las mujeres afrodescendientes, la voz y activismo de Aleida Vázquez ha sido muy significativo⁶. (Gómez Zárate, 2019). Es una activista que participa en diversas organizaciones, defiende la voz de las actoras afros, ha convocado y participado en múltiples conversatorios y foros posicionando la autonomía y producciones intelectuales, artísticas y cotidianas de las mujeres. Se incorporó con entusiasmo al proyecto Afrocaracolas.

La creación de proyectos como MUAFRO o Afrocaracolas son de gran valor, pues, a través de su trabajo de base y cabildeo con las instituciones gubernamentales han develado las diversas intersecciones de la subordinación que afectan profundamente a las mujeres y la población afromexicana en general. Se trata desde mi perspectiva de la existencia de organizaciones de mujeres afrodescendientes ha marcado una diferencia significativa en el movimiento de afromexicanos, al promover procesos reivindicativos a favor de la población afromexicana en general, pero fundamentalmente centradas en los derechos de las mujeres. Una de sus fortalezas está en su forma de trabajo que denominan

6 Véase la entrevista a Aleida por Linguinotas disponible en https://www.youtube.com/watch?v=NnRwJh_Z4PE

diálogo de saberes y trabajo territorial, en donde combinan el activismo local con su participación en distintos foros locales, nacionales e internacionales.

Es ineludible señalar, que reivindicar derechos en escenarios en donde la violencia estructural ha echado raíces, no es una tarea sencilla, si consideramos, por ejemplo, estados como el de Guerrero en donde pareciera que todo está disputado: el territorio, los recursos naturales, la tierra, la paz, el campo político, los derechos de pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas, los viejos caciquismos frente al poder creciente de grupos del crimen organizado, que es tal vez el mayor flagelo del estado de Guerrero. Por ello acciones y proyectos como el de las organizaciones comentadas son muy relevantes, denotan valentía, compromiso, el cuestionamiento de una identidad negada, enterrada y escasamente reconocida, se trata de organizaciones que se apropian y construyen feminismos afrodescendientes situados desde las comunidades, y desde allí se disputa y se lucha por la justicia, la paz y la equidad de género.

LOS ESPACIOS POLÍTICOS CONQUISTADOS POR LAS MUJERES AFROMEXICANAS

Las conquistas políticas para la población afroamericana son visibles, algunas largamente demandadas. Por un lado, está su reconocimiento constitucional en el artículo 2.º de la constitución, así como en las constituciones de Guerrero, Oaxaca, Veracruz, la Ciudad de México y del Estado de México, si bien era una deuda histórica, aún falta su cumplimiento, a través de la implementación de políticas públicas y programas de gobierno que se traduzcan en provocar cambios en la vida cotidiana y en el bienestar de las personas afroamericanas.

Me parece que los mayores logros o en donde se expresa con mayor nitidez la apertura de espacios de poder para las mujeres afroamericanas es en las cuotas las afirmativas en materia electoral. En el proceso electoral 2021 se implementaron medidas afirmativas para su incorporación a diputaciones en el orden federal y en el ámbito local en los Estados de Baja California Sur, Ciudad de

México, Coahuila, Guerrero, Morelos, Oaxaca y Veracruz (Acuerdo INE/CG18/2021). Esto sin duda representa un momento clave para crear un nuevo pacto en la sociedad mexicana, en donde la diversidad de género, cultural y de raza sean parte de la construcción de una nueva democracia que tanta falta hacen a nuestro país.

En el Congreso de la Unión existen actualmente cuarenta y seis normas para armonizar el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos afromexicanos, entre ellas, acceso a la salud, medio ambiente, migración, para que quede expresada como una garantía del cumplimiento de sus derechos. Otra acción emprendida a partir de septiembre de 2022 es el proceso de registro de las comunidades afromexicanas a propuesta del INPI con el objetivo de implementar acciones de gobierno, programas, proyectos que permitan beneficiar a la población afromexicana. Seguramente los datos emanados de ese registro brindarán información pertinente para tener un panorama de las dimensiones de la población afrodescendiente en México, sus lugares de residencia y condiciones de vida.

Podemos concluir señalando que existen dos procesos que corren de forma paralela, aunque en ocasiones uno va delante del otro: el reconocimiento de derechos a la población afrodescendiente que inició con una serie de normas en contra de la discriminación racial, después con el reconocimiento constitucional de su presencia como uno de los pueblos / poblaciones que integran la nación mexicana, y después con el establecimiento de acciones afirmativas en materia electoral para mujeres y luego para mujeres afromexicanas. Esta constitucionalización de derechos para las mujeres y el pueblo afrodescendiente responde en buena medida al contexto internacional, al debate iniciado en la Conferencia contra la Discriminación en Durban Sudáfrica en el año 2001. Responde también a las movilizaciones sociales de los afromexicanos y afromexicanas en contra del racismo, discriminación, racialización y toda forma de discriminación.

Una de las características más sugerentes y visibles del movimiento afromexicano es el activismo de las jóvenes, pues se ha configurado de una nueva generación de líderes jóvenes que

tienen entre veinticinco y cuarenta años y son quienes encabezan el movimiento de reivindicación de los derechos colectivos de las y los afroamericanos en el país. Se trata de mujeres que en su mayoría cuentan con importantes niveles de preparación escolar; muchas de ellas son profesionistas, teóricas de la etnicidad, del feminismo y activistas contra los racismos y el clasismo. Comparten una militancia feminista y un acercamiento interseccional para entender la situación que guardan como mujeres que viven una triple discriminación: de género, étnica / raza y de clase. Forman parte de un movimiento continental más amplio, que tiene articulaciones en distintos niveles, sea como movimiento social antirracista, como parte de un movimiento epistémico que confronta los imaginarios y estereotipos sobre las personas afrodescendientes y como luchadoras por el reconocimiento de este sector de la población. Con sus narrativas y acciones políticas disputan y confrontan la construcción de las teorías sobre la identidad, la etnicidad y la raza, así como a las narrativas fundadas desde la otredad.

Otro de los rostros del activismo de las mujeres afroamericanas ha sido su disputa por acceder a cargos de representación política, tales es el caso de la senadora afroamericana, María Celeste Sánchez Sugía, un hito histórico de enorme relevancia, quien junto con las diputadas federales afros María del Rosario Merlín (Guerrero) y las diputadas afrodescendientes del Congreso de Guerrero, como Beatriz Mojica Morga y Marben de la Cruz Santiago, empujan la agenda afroamericana y han demostrado un amplio compromiso con el pueblo al que representan, lo que se constituye como una promesa para el ejercicio de una representación sustantiva que contribuya a desterrar la intolerancia, estigmatización y racialización y la cultura patriarcal vigente, todas estas luchadoras sociales una esperanza para la construcción de una cultura de respeto a la multiculturalidad de nuestra nación.

BIBLIOGRAFÍA

Afrocaracolas. Saberes itinerantes. (2021). <https://www.facebook.com/p/Afrocaracolas-Saberes-itinerantes-100069259065116/>

Amaro, Beatriz. (2020). *Situación de las mujeres afromexicanas. Exclusiones y Avances, México*. https://afromexicanas.mx/wp-content/uploads/2020/10/Beatriz-Amaro-Clemente_Situaci%C3%B3n-de-las-mujeres-Afromexicanas.-Exclusiones-y-avances.pdf

Cardumen Lab [@CardumenLab]. (2023). *Generaciones en resistencia-documental afromexicanas*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=W2BScWe8avU>

Lingüinotas. [@Linguinotas]. (2019). *Aleida Violeta, poeta afrodescendiente*. [Archivo de video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=NnRwJh_Z4PE

Huerta, Itza Amanda Varela. (2021). Mujeres y movimiento negro afromexicano a través de la historia de vida. *Revista Estudios Feministas*, 29 (1).

INE. (2021). Acuerdo INE/CG18/202. Acuerdo del Consejo General del Instituto Nacional Electoral por el que en acatamiento a la sentencia dictada por la sala superior del tribunal electoral del poder judicial de la federación en el expediente SUP-RAP-121/2020 y acumulados, se modifican los criterios aplicables para el registro de candidaturas a diputaciones por ambos principios que presenten los partidos políticos nacionales y, en su caso, las coaliciones ante los consejos del instituto, para el proceso electoral federal 2020-2021, aprobados mediante acuerdo INE/CG572/2020. <https://repositoriodocumental.ine.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/116389/CGex202101-15-ap-12.pdf>

López Chávez, América Nichte-Ha. (2018). La movilización etnopolítica afromexicana de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca: logros, limitaciones y desafíos. *Perfiles Latinoamericanos*, 26 (52). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-76532018000200008&lng=es&nrm=iso

MUAFRO. Colectiva de Mujeres Afromexicanas. <https://afromexicanas.mx/>

Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAA-D), (<https://www.facebook.com/108344049010954/videos/962692514965795>).

Ríos Q, Yanina y Acevedo, Andrea. (2019) Afromexicanas. Perspectivas de una yo y un nosotrxs: Experiencias de mujeres racializadas en CDMX, video. https://www.youtube.com/watch?v=5nbI_ITMdY0

Ruiz Ponce, Heriberto (2017) “Organización civil de pueblos negros en Oaxaca”, en: *Acta Sociológica* núm. 74, septiembre-diciembre de 2017, pp. 107-130

Vasconcelos, José (1925). La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur. Agencia Mundial de Librería, Madrid.

Vásquez B, Selma J. (2020). El proceso organizativo afromexicano: El análisis de la lucha por el reconocimiento constitucional de la Costa Chica de Oaxaca. Tesis Maestría en Investigación en Antropología, FLACSO, Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/16603/2/TFLACSO-2020SJVb.pdf>

Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde, *Afromexicanas: trayectoria, derechos y participación política*, Colección Género y Democracia, número 8, México, Instituto Electoral de la Ciudad de México, 2020, en http://portal.iedf.org.mx/biblioteca/descargas_equidad.php?id=455

EL APORTE DE LAS MUJERES NEGRAS / AFRODESCENDIENTES AL MOVIMIENTO AFRO EN LA ARGENTINA

Anny Ocoró Loango

La lucha que los y las afrodescendientes de América Latina llevan adelante por el reconocimiento de sus derechos tiene un largo recorrido, pero no obstante, es en las dos últimas décadas que estos han conseguido romper la invisibilización en la cual históricamente se los mantuvo, logrando ser reconocidos como actores políticos válidos en defensa por sus derechos. Aunque actualmente en la Argentina la comunidad afrodescendiente no es tan numerosa como en otros países de la región, ya no es posible desconocer la importancia que los y las afrodescendientes han venido adquiriendo en los últimos años. Su accionar está ligado a los esfuerzos de los activistas y de las organizaciones afroargentinas, que en conjunto con africanos y afrolatinoamericanos, han logrado constituirse como interlocutores ante el Estado argentino y diversas redes internacionales. Entre sus logros más importantes, podemos mencionar la aprobación de la Ley Nacional 26852, sancionada el 24 de abril de 2013, la cual reconoce un día nacional para los afroargentinos y la cultura afro.

Esta ley reconoce y legitima a los afrodescendientes, lo que es de gran importancia en un país cuya política se había centrado más en la invisibilización de estos grupos que en su reconocimiento. Entendemos que se trata de un reconocimiento de derechos culturales que paulatinamente avanzan en la restitución simbólica a la deuda histórica que se mantiene con estos grupos (Ocoró, 2015). Inicialmente los esfuerzos de las organizaciones afro se encaminaron a lograr la visibilización estadística. Luego se fueron sumando otras demandas en torno al desarrollo de políticas públicas que los beneficien que beneficien a estos grupos/a estas poblaciones, aunque la concreción de estas/tales demandas, así como su difusión y apropiación por parte de toda la comunidad afro, tienen aún mucho camino por recorrer.

Así mismo, se crearon una serie de programas¹ y organismos de cobertura nacional, con el propósito de lograr un impacto positivo sobre las condiciones de vida de las y los afrodescendientes. El más reciente de ellos es la Dirección Nacional de Equidad Racial, Personas Migrantes y Refugiadas, creada en el año 2020 bajo la órbita de la Secretaría de Derechos Humanos a través de la Decisión Administrativa N.º 1838/2, y cuyo objetivo es favorecer la integración de las poblaciones afroargentinas, afrodescendientes, africanas, refugiadas, migrantes y comunidad rom, así como promover la valorización y visibilización de sus aportes étnico-culturales a la identidad nacional. En este mismo contexto se creó, al interior del Ministerio de Desarrollo Social, el Consejo consultivo Nacional de Equidad étnica, Racial y Afrodescendencia que entre otras funciones tiene el asesoramiento técnico para adelantar programas y políticas con perspectiva étnico-racial.

1 Podemos mencionar el Foro de Afrodescendientes para la Sociedad Civil que funcionó entre 2006 y 2011 en el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo [INADI], el Programa de Afrodescendientes contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo del INADI, aún vigente, el Programa Afrodescendiente del Ministerio de Cultura, así como el Programa Afrodescendiente de la Secretaría de Derechos Humanos.

También es necesario mencionar la creación de la Comisión Nacional para el Reconocimiento Histórico de la Comunidad Afroargentina, la cual fue impulsada por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo [INADI] con la participación del Ministerio de Educación, el Ministerio de Cultura, del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. En la resolución 230/2020, el Boletín Oficial señala que la creación de esa comisión es “un paso fundamental en el camino hacia la equidad étnico-racial, la reparación histórica y la justicia social” ya que la comunidad afroargentina “ha sido históricamente invisibilizada, negada y extranjerizada como producto del racismo estructural que opera en nuestro país”. Claramente, todos estos avances institucionales son fruto de la histórica lucha del movimiento afrodescendiente en la Argentina.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO SUJETO POLÍTICO EN LA ARGENTINA. UN MOVIMIENTO MÚLTIPLE Y HETEROGÉNEO



Llamadas de candombe en los carnavales afrodescendientes 2023.

Desde la primera década del año 2000, el movimiento afro ha venido construyendo espacios de participación, visibilización y articulación política basados en el derecho a visibilizarse y ser reconocido como un gestor más de la historia y la vida presente de la Argentina. Si bien el movimiento afro no constituye una expresión numerosa en este país, consideramos, retomando a Garretón (1996), que puede ser una acción colectiva con grados de organización, enfocada en la búsqueda del cambio y con cierta estabilidad en el tiempo. En

efecto, el reconocimiento obtenido es fruto del trabajo desarrollado desde hace varios años. Como lo veremos más adelante, más allá de la existencia de organizaciones netamente afroargentinas, una de las características del movimiento afro es la heterogeneidad de diásporas que lo integran, con el cual sería un error pensar que se trata de un proceso movilizadado solo por afroargentinos/as. En definitiva, ese nuevo sujeto político es producto de la articulación y del aporte de múltiples movimientos afrodiaspóricos.

A partir de las negociaciones sobre la inclusión de la pregunta étnica en el censo de 2010, y de los resultados de este, el movimiento afro ganó mayor visibilidad y abrió una nueva esfera de participación política para los y las afrodescendientes. Este proceso de visibilización vino asociado a la demanda de políticas públicas y de participación en diferentes organismos del Estado. Además, pugna por la inclusión y la lucha contra la discriminación y la invisibilización. Si bien es en los primeros años de este siglo que el movimiento gana mayor volumen y visibilidad, ya desde fines de la década de 1980 surgía en Buenos Aires un activismo afrodescendiente ligado a la emergencia del candombe en la ciudad de Buenos Aires (López, 2006). Entre ellos podemos mencionar al Grupo Cultural Afro, fundado en 1988 Diego y Javier Bonga, dos hermanos afrouruguayos activistas que hasta hoy continúan organizados y trabajando en diferentes talleres dentro del Movimiento Afro Cultural, una organización afro de la ciudad de Buenos Aires.

El candombe es una manifestación musical y cultural ligada a los grupos africanos que llegaron en condición de esclavizados al Río de la Plata y a sus descendientes. Los candombes, en muchos casos, fueron prohibidos por las autoridades locales². En las dos

2 Durante la época del gobernador Rosas (1829-1832 y 1834-1852), el Candombe vivió su periodo de mayor apogeo (Golberg, 2006). Estos bailes convocaban a la comunidad afroargentina y reforzaban sus vínculos y solidaridades, permitiéndoles afirmarse como grupo (Ocoró, 2010). Esta importante expresión de identidad terminó convertida en una práctica con poca visibilidad pública ya para la Buenos Aires de la década de 1930 (López, 2006). La Casa Suiza (los bailes del Shimmy Club), fue uno de los últimos espacios que congregó el candombe argentino en la ciudad de Buenos Aires. Después de los setenta, las celebraciones se redujeron a encuentros familiares de los negros de Buenos Aires (Frigerio y Lamboghini, 2011).

últimas décadas, sin embargo, el candombe logra ocupar un rol importante en el proceso de emergencia de los afrodescendientes en la Argentina (López, 2006). Estos espacios en los que resurge la práctica de esta danza se desarrollaron sobre todo bajo el impulso de la comunidad inmigrante afro uruguaya, inmigración que empieza a ser masiva tras el advenimiento de la democracia y culmina insertándose en el trabajo cultural local (Parody, 2013).

En la actualidad, las llamadas de candombe han logrado reapropiar espacios públicos de la ciudad de Buenos Aires y recordar una de las expresiones más importantes de la comunidad negra en este país; además tienen gran acogida entre sectores de la clase media argentina que se interesan por tocar, bailar o simplemente ser espectadores (Frigerio y Lamborghini, 2011). Particularmente en el barrio San Telmo, conocido como el barrio del tambor (ya que fue escenario histórico de bailes y expresiones artísticas de comunidad negra), se concentra una importante movida que se erige como emblema de la identidad afro³. Estas prácticas han contribuido a otorgar visibilidad a los afrodescendientes, además de posicionarlos en las disputas por integrar el patrimonio cultural de la ciudad a través de las llamadas del histórico barrio de San Telmo.

Por otro lado, es importante mencionar a Enrique Nadal, activista, intelectual y defensor de los derechos civiles de la población negra y gestor del Comité Argentino contra el Apartheid (1986). En esa misma década también se funda el Comité Democrático Haitiano (1987). Ambos fueron espacios de militancia política contra el racismo de algunos/as afrodescendientes (Maffia y Zubrzyck, 2011). Se podría decir que Nadal es uno de los afroargentinos contemporáneos pioneros en la lucha contra el racismo en la Argentina.

3 En la actualidad hay varias comparsas de candombe que fueron surgiendo desde distintos momentos; en los ochenta (Grupo Cultural Afro, que impartía clases en el Centro Cultural Ricardo Rojas); mediados de los noventa (la comparsa Kalakán Güé; a fines de los noventa (Lonjas de San Telmo, los hermanos y el Movimiento Afro Cultural); y en el año 2000 (la comparsa Dos Orillas), (López 2006c).

EL MOVIMIENTO AFRO TIENE CARA DE MUJER. EL APORTE DEL ACTIVISMO DE LAS MUJERES AFRO

En Argentina las mujeres negras / afrodescendientes han ocupado un lugar destacado en el movimiento. Como experiencias pioneras, es conveniente reconocer el aporte que Miriam Gómez, Lucía Molina y la fallecida activista María Magdalena Lamadrid (Pocha) han hecho a la visibilización de la negritud en el país. Las tres son mujeres negras argentinas y están vinculadas a experiencias de trabajo con población afrodescendiente en el país. Estas mujeres son reconocidas por marcar las bases para la reivindicación de los afroargentinos y afrodescendientes. Cada una contribuyó a instalar el tema de los afroargentinos desde el lugar que pudo. Así, por ejemplo, estas desarrollaron distintas acciones: Lucía Molina, por su parte, en la provincia de Santa Fe comenzó despertando interés por la temática en el interior del país; Miriam Gómez, como activista y académica, lo hizo visibilizando y articulando el tema en espacios de las organizaciones sociales y académicos; y Pocha Lamadrid impulsó acciones iniciales desde el primer espacio institucional en el INADI.

Esta primera etapa del movimiento tiene como característica el trabajo desarrollado por el liderazgo de estas tres mujeres, quienes desarrollaron su labor impulsadas por sus propias historias de vida y sus organizaciones. Lucía Molina y Miriam Gómez trabajaron desde los ochenta en articulación con Enrique Nadal para denunciar el racismo en la sociedad argentina, y en los noventa organizaron las Primeras Jornadas de Cultura Negra en 1992 y 1993. El accionar de estas mujeres ha sido decisivo a la hora de marcar trazar un camino de lucha contra el racismo en la argentina. Ellas también participaron en la Conferencia Mundial sobre Racismo, Discriminación, Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia Durban 2001, la Preconferencia en Santiago de Chile en el 2000 y en varios encuentros internacionales sobre la temática afro, siempre en representación de la población afroargentina. Además, son ellas quienes, con apoyo del Banco Mundial y del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos [INDEC], asumieron en

el año 2005 la implementación de la prueba piloto para identificar población afrodescendiente en Argentina. Es también crucial resaltar las valiosas contribuciones de Susana y Carmen Platero, dos mujeres afroargentinas que desempeñaron un papel significativo en la visibilización de la historia africana y en el fortalecimiento de la comunidad afroargentina, especialmente a través de sus notables aportes en el ámbito artístico y teatral. Después de vivir en el exilio debido a la censura de su obra teatral “Calunga Andumba” durante la dictadura, regresaron al país con la transición a la democracia. En 1987, fundaron el proyecto teatral conocido como la Comedia Negra de Buenos Aires, un espacio inclusivo que congregaba a afroargentinos, afrouruaguayos y otros miembros de la comunidad.

Resulta claro que el movimiento afroargentino tiene mucho que ver con el trabajo organizativo y la participación de las mujeres. En efecto, la figura reivindicada como emblema para la identificación y celebración de los afroargentinos y de la cultura afro en la Argentina es María Remedios del Valle, una mujer negra que fue nombrada capitana y madre de la patria en el marco de la gesta independentista de principios del siglo XIX. Curiosamente, las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe han tenido un rol importante en la gestión de procesos organizativos. A su vez, han aportado a la visibilización del racismo mostrando la manera como este les afecta particularmente. A pesar de que su historia en las Américas ha estado marcada por múltiples formas de opresión, discriminación y racismo heredadas de la experiencia colonial, las mujeres negras realizaron importantes aportes a los procesos de emancipación de América Latina y el Caribe y contribuyeron a romper el sistema esclavista a través de sus luchas cimarronas (Ocoró, 2019). Estas mujeres participaron activamente en la lucha por la libertad y desempeñaron un rol protagónico en la resistencia contra el orden colonial-esclavista, tanto en las luchas por la independencia como en guerras civiles de los países latinoamericanos. No obstante, estas resistencias han sido poco estudiadas, poco valoradas y muy poco difundidas, al punto que

aún hoy se sigue sosteniendo que los procesos libertarios los impulsan solo hombres blancos, pertenecientes a las clases altas de la sociedad.

Remedios del Valle testimonia el rol histórico de las poblaciones de origen africano y, en especial, de las mujeres negras, en el proceso de emancipación. Recordemos que tempranamente se registraba su participación voluntaria o involuntaria en conflictos bélicos con otras naciones, en las guerras civiles o en las luchas por la independencia, y su activa participación en las filas militares se convertirá, con el correr del tiempo, en una constante en la historia de Argentina del siglo XIX (Ocoró, 2019). Como consecuencia, la recuperación y la apropiación de la figura de María Remedios del Valle por el activismo afro es parte de la disputa por marcar nuevos significados culturales, nuevas representaciones y nuevos procesos simbólicos en esa argentinidad, aún, esquivando a la etnicidad y a la diversidad. La representación de una heroína negra tiene mucha fuerza simbólica, pues participa de la construcción de la Patria y pasa a integrar la creación de discursos contrahegemónicos en los que su figura es reinventada para formar parte de la memoria histórica nacional (Ocoró, 2019).

A lo largo de la historia la acción de mujeres negras de distintas generaciones ha dinamizado los espacios de lucha por la ampliación de los derechos y la participación política. Particularmente en la Argentina, se han logrado importantes avances en términos de su activismo, así como también en la afirmación de su identidad y en la toma de conciencia de su liderazgo, asumiendo y fomentando nuevas concepciones de las relaciones igualitarias en la sociedad. Se destacan sus maneras originales de organizarse y los modos de negociación en los espacios de poder, tales como el campo político y el campo académico. Cabe así mismo mencionar que en los distintos procesos organizativos sociales y comunitarios en los que participan, se promueven horizontes progresistas para sus comunidades, y para la sociedad en general.

Si bien, en las últimas décadas, las mujeres negras / afrodescendientes han conquistado espacios importantes, estas aún experimentan múltiples situaciones de subalternidad, vinculadas al sexismo y al racismo, propio de una región que ha negado lo afro y lo indígena. Desafortunadamente, el racismo reproduce jerarquías que limitan el acceso de las mujeres negras al pleno goce de sus derechos. En muchos casos, estas mujeres continúan a la sombra de la historia oficial y de la vida presente, siendo relegadas por cuenta de la cultura patriarcal y racista de nuestras sociedades.

Por otro lado, se debe resaltar que en la actualidad existe en la región un campo de análisis, de producción teórica, de activismo político e intelectual en el que muchas mujeres negras / afrodescendientes⁴ vienen participando y movilizándose. Una parte de ellas está escribiendo sobre sus propias experiencias, politizando su identidad y resignificando las viejas narrativas e imágenes estereotipadas que existen sobre la población negra, en particular sobre las mujeres pertenecientes a estos grupos étnicos. Esto viene ocurriendo en campos como en la literatura, en la historiografía, en el activismo de las organizaciones de mujeres feministas, y en la representación en los espacios académicos, entre otros. Aunque existe una tradición de autoras activistas que desde la década de los setenta y ochenta dieron inicio a una producción teórica que hoy podemos recuperar o encuadrar desde los feminismos negros. Es más, podemos afirmar que el auge de la producción académica sobre los feminismos negros en la región ha venido teniendo lugar desde la última década del presente siglo. Esta producción académica se ve movilizadora especialmente por mujeres negras/afrodescendientes, y la mayor parte de los trabajos, producidos en general en la última década, se encuentran en Brasil.

4 Hacemos uso de la palabra mujeres negras / afrodescendientes porque ambas son usadas al interior del activismo.

LA DIÁSPORA AFRICANA Y AFRODESCENDIENTE EN LA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA

A partir de las negociaciones que se llevaron a cabo en torno a la inclusión de la de la pregunta étnica en el censo de 2010⁵ y de los resultados del mismo, el movimiento ganó mayor visibilidad pública y abrió una nueva esfera de participación política para los y las afrodescendientes. Este proceso de visibilización viene asociado a la demanda de políticas públicas y de participación en diferentes organismos del Estado. El movimiento también pugna por la lucha contra la discriminación, el racismo y la invisibilización.

Pese a las tensiones y disputas en su interior, el activismo afro de la Argentina, ha tenido avances significativos. Es un movimiento con tensiones internas, como todos, pero está inmerso en la puja por romper la representación hegemónica fundante de la argentinidad blanca y europea que predomina en la sociedad, más allá de que en el Estado esto está. Así entonces, no basta con comparar en un plano sincrónico el desarrollo del movimiento afro en la Argentina con el de otros países como Brasil, Colombia o Uruguay; sino que más bien tenemos que contextualizarlo en su propia trayectoria, en su propia historicidad.

La diáspora afrodescendiente en la Argentina no es homogénea. Por un lado, se encuentra la población afroargentina, y, por otro, las comunidades africanas y dentro de ellas una gran diversidad en la que se encuentra población proveniente de Senegal, Nigeria, Mali, Ghana, el Congo, entre otros. Así mismo, hay una migración de afrodescendientes provenientes de países de América Latina como Uruguay, Brasil, Perú, Colombia, Haití y República Dominicana, entre otros.

5 De acuerdo con los datos relevados del censo de 2010 por el Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC], en la Argentina 149 493 personas se reconocen como afrodescendientes. En el censo de población del año 2022, 302.936 personas que se autorreconocieron afrodescendientes, lo que representa un 0,67% del total de la población

Retomando a Lao-Montes (2007) sostenemos que la Argentina presenta “diásporas entrelazadas”: la africana, las afrolatinas⁶ y las afroargentinas, en las que no solo confluyen una diversidad de historias, expresiones y proyectos articulados, sino también la imbricación histórica de múltiples formas de opresión. Estas distintas diásporas superpuestas⁷ en suelo argentino configuran un movimiento bastante heterogéneo. De allí la necesidad de pensar en que esta diversidad de diásporas es una de las particularidades locales del movimiento que nos da a su vez la posibilidad de comprender las alianzas, pero también los límites políticos del movimiento.

Las oleadas de inmigrantes afrodescendientes han servido al movimiento como base para ampliar los depositarios de las demandas e ir justificando la creación de políticas públicas al interior de un país todavía esquivo a profundizar estas agendas. Es precisamente esta inmigración la que ha disparado la visibilidad de

6 La denominación “afrolatino” es reciente, y poco a poco se venido insertando en el campo académico. Compartimos y retomamos la conceptualización propuesta por Lao-Montes (2007), para quien “Afrolatinidad es una categoría étnico-racial que se refiere a las historias, memorias, lugares sociales, culturas expresivas, movimientos sociales, organización política y experiencias vividas por las personas de origen africano en Latino/América” (p. 63). Esta denominación habla de identidades construidas desde la diferencia más que desde las tradicionales nociones hegemónicas de nacionalidad y raza que históricamente fueron consolidándose en la región. El término vincula la africanía y la latinidad, dos categorías, que de acuerdo con la conceptualización que propone el autor, están entramadas históricamente con tres marcos discursivos, a saber: la africanía, la americanidad y la latinidad, cuya emergencia o invención hay que situarla en el marco del desarrollo del capitalismo y la dominación de los Estados nación.

7 Cabe destacar que el significado más difundido asocia la diáspora a la experiencia de los judíos. Sin embargo, también se emplea para describir otros procesos en los cuales exista desplazamiento forzoso o voluntario de personas. Es así como el término se utiliza para analizar desplazamientos relacionados con identidades étnicas, nacionales, religiosas entre otros. En los años sesenta se empieza a emplear el término en los estudios sobre la población negra para hacer referencia a los millones de africanos y afrodescendientes que están dispersos fuera del continente (Fernández, 2008). Será solo hasta los años ochenta que se dará la adopción definitiva del término con nuevos trabajos académicos que abordan las hibridaciones de las identidades (Fernández, 2008). El continente africano es concebido como el lugar de origen y como la patria original a la cual están unidos los afrodescendientes y africanos mediante lazos de identidad, historia común, raíces culturales y destino político.

los afroargentinos. Resulta oportuno destacar la importancia de la presencia de extranjeros negros en la discusión acerca de ser afrodescendiente en Argentina, y de la visibilización de algunas temáticas que en muchos casos han aportado al movimiento experiencia organizativa y variados saberes ligados a la militancia afro, pues algunos de estos activistas vienen de trayectorias organizativas afro en sus respectivos países de origen. Estos son actores importantes en la articulación de las demandas por el reconocimiento de los negros en Argentina, adquiriendo aquí la cuestión negra, una dimensión más transnacional que en otros contextos. Los afrouruguayos/as, en particular, cuentan con una participación política importante dentro del movimiento, y han contribuido a impulsar políticas públicas y espacios institucionales para los y las afrodescendientes en la Argentina —quizás porque vienen de un movimiento sólido, estructurado y de mayor tradición organizativa, y además porque llevan varias décadas de presencia en este país—.

No obstante, también es justo decir que la existencia de un movimiento afroargentino ha posibilitado la participación, el autorreconocimiento y la reafirmación de identidad por parte de algunos afrodescendientes con poca experiencia organizativa. Ciertamente es que muchos de ellos, como fruto de la vivencia de ser negro/a / afrodescendiente en Argentina y de la confluencia con el movimiento afroargentino, han asumido la identificación afro. Es así que como fruto de su vivencia de ser negras o negros en Buenos Aires o en la Argentina ha devenido para algunos la identificación afro y se han incorporado al activismo de esta causa. Se trata de un proceso que, a la par que se nutre de la oleada de inmigrantes afro, permite o, más bien, ha permitido a muchos inmigrantes construir una identidad afrodescendiente y participar de un activismo por una causa ampliada que incluye reivindicaciones para toda la diáspora. Sin duda también el aporte, la militancia y la experiencia de las y los inmigrantes también ha impulsado procesos de autorreconocimiento de las y los afroargentinos. Esto nos recuerda que las identidades son construidas socialmente y se activan en el marco de determinados contextos históricos. Se trata, entonces, de un doble proceso: el movimiento se nutre de la oleada de inmi-

grantes afro que aportan capitales organizativos y epistémicos, pero también ha permitido a muchos/as de ellos/as, al participar del activismo, construir una identidad afrodescendiente.

La inmigración de los últimos años no solo ha servido al movimiento para ampliar los depositarios de las demandas e ir argumentando la existencia de un país pluricultural, sino que, además, ha incrementado la presencia cotidiana de los rostros negros en las ciudades. La inmigración negra se cuela paulatinamente en el tejido urbano de las ciudades e interpela la mirada de extrañamiento, en tanto da identidad a determinados lugares que empiezan a ser asociados con la presencia de población afrodescendiente.

Conviene mencionar que los logros del movimiento afro en Argentina no podrían haberse llevado a cabo sin las diversas luchas sociales que los y las afrodescendientes de diferentes países han batallado a lo largo del siglo XX, y que aún continúan haciéndolo en el presente siglo XXI. En efecto, las organizaciones afro participan de numerosos espacios y redes regionales que también contribuyen a construir un discurso y una agenda común, más allá de las demandas particulares de cada país. Sin duda, las instancias internacionales cumplen un papel importante al otorgar visibilidad y legitimidad a estos grupos. Son además instancias mediante las cuales circulan recursos y, en ocasiones, lógicas clientelistas. Al mismo tiempo, participar de estos espacios les ha servido a dichas organizaciones también para intercambiar saberes, articular demandas y construir un discurso común en torno a estas.

Cabe aclarar que toda la transformación internacional, además del aporte central de la ONU en las dos últimas conferencias mundiales, permitió elevar la cuestión del reconocimiento de los pueblos indígenas y los afrodescendientes como una necesidad global que todos los Estados deben implementar. La ONU ha reconocido a estos grupos como actores consultivos y ha instado a los Estados a crear políticas que los benefician. Ante este panorama, los Estados son instados y evaluados por el cumplimiento de logros en política pública multicultural hacia las minorías.

HACIA UNA AGENDA FEMINISTA NEGRA EN EL MOVIMIENTO

La exclusión de las mujeres negras ha sido una constante en los países de la región. La desigualdad estructural de género y la violencia patriarcal / colonial, así como la desigual división del trabajo, han contribuido a subordinarlas y a limitar su representación en espacios políticos, impidiendo su desarrollo pleno. Cuando analizamos su historia desde la perspectiva interseccional de raza, clase, género y sexualidad, se hace visible cómo las mujeres negras experimentan múltiples situaciones de subalternidad, vinculadas al sexismo, al racismo y a la desigualdad social.

A lo largo de la historia, la acción de mujeres negras de distintas generaciones ha dinamizado los espacios de lucha por la ampliación de los derechos y la participación política. Particularmente en la Argentina, se han logrado importantes avances en términos de su activismo, de la afirmación de su identidad y de la toma de conciencia de su liderazgo, asumiendo y fomentando nuevas concepciones de las relaciones igualitarias en la sociedad. Se destacan las nuevas maneras de organizarse, superando la condición subalterna y los modos de negociación en los espacios de poder, como lo son el campo político y el campo académico.

El movimiento afro se ha visto enriquecido por un número importante de mujeres negras migrantes que han contribuido a tensionar las visiones estereotipadas de las mujeres negras, desafían el racismo y visibilizan sus procesos de afirmación de la identidad. En efecto, ha cobrado relevancia un importante grupo de mujeres migrantes negras; muchas de ellas son mujeres artista, escritoras, fotógrafas, blogueras, entre otras, que vienen presionando la creación de espacios de politización de la identidad. Estas mujeres negras pusieron en circulación nuevas narrativas que derivaron en la producción de espacios organizativos y nuevos saberes, los cuales que dieron lugar a nuevas diputadas en el campo afro.

Las mujeres negras ocupan el espacio público desde otro lugar, lo interpelan con sus cabellos, con los turbantes, con las estéticas afro, las cuales no son meras formas de vestir sino formas

de afirmar su identidad. Los turbantes, las trenzas, el cabello, los vestidos son parte de este movimiento que valoriza rasgos, estéticas y cuerpos racializados. Se trata de toda una estética que atraviesa el cuerpo y que pone el cuerpo como símbolo de resistencia y de transgresión. Una trasgresión estética, corporal, que viene a perturbar a la blanquitud con su negritud, que viene a interpelar a la sociedad. El uso del turbante y de los atuendos afro son una forma de subvertir y de perturbar la blanquitud; son —por así decirlo— una respuesta a la negación de la identidad negra y a la cultura del apagamiento y de la inferiorización del pueblo negro que ha predominado en la Argentina. La inclusión y resignificación de la estética afro, así como el reconocimiento del cuerpo negro como territorio de emancipación, son uno de los rasgos distintivos del aporte de las mujeres al movimiento afro en este país. Las mujeres negras / afrodescendientes han revitalizado el movimiento introduciendo nuevos ejes de discusión en organizaciones que se habían quedado encerradas en la ya gastada narrativa de la invisibilización, o en la indefinición de un discurso que aclamaba políticas públicas. Las mujeres negras / afrodescendientes han presentado una agenda totalmente renovadora para el movimiento. En sus intercambios se habla sobre el racismo en la Argentina, el feminismo negro, del cabello como herramienta de resistencia, del arte y las estéticas afro como apuesta de identidad y de autoafirmación, del amor y la soledad de la mujer negra entre muchas otras temáticas.

Cabe destacar que existen distintas expresiones organizativas del movimiento de mujeres en el que las migrantes, por un lado, y las afroargentinas por otro, disputan lugares en la conducción del movimiento. Este grupo se nutre de mujeres provenientes de distintos países de América Latina, del continente africano, y también de los Estados Unidos de América. El movimiento de mujeres migrantes es un movimiento de mujeres jóvenes, en su mayoría mujeres de clase media que se instalan en el país por estudio o trabajo. Entre el grupo de las afroargentinas podemos mencionar, por un lado, un grupo de mujeres clásicas que estuvieron

desde sus inicios en el movimiento, cuyas reivindicaciones no pasaron necesariamente en forma específica por las cuestiones de género, ya que estaban instaladas otras demandas como romper la invisibilización, y aunque luchaban por espacios de visibilidad, no necesariamente se autoreferenciaban en los feminismos negros. Por otro lado, podemos mencionar a un grupo de afroargentinas de una generación más joven, quienes dialogan en forma más clara con las tradiciones teóricas y políticas de los feminismos negros. Claramente se dan disputas y tensiones en torno a los espacios de representación y de liderazgo al interior del movimiento de mujeres negras. Describir cada una de estas tensiones indiscutiblemente rebasa las pretensiones de este artículo.

En los últimos años, las mujeres implosionaron la narrativa de la invisibilización, vale decir que le dieron nuevo contenido político, organizativo, interpelando el racismo, y la falta de espacios de participación de las mujeres negras / afrodescendientes al interior de los feminismos en la Argentina. Será recién a partir de la 31.^a edición del Encuentro Nacional de Mujeres, cuando el movimiento de mujeres empieza a ganar visibilidad. En dicho encuentro se incluyó un taller para mujeres afro que se llevó a cabo en Rosario en el año 2016. Se discutieron temas tales como el racismo del Estado, la hipersexualización de las mujeres negras, la identidad y el reconocimiento, entre otros (Seliciki Acevedo, 2016). Gladys Flores, activista feminista afroguaraní fue una de las impulsoras del espacio. Ella cuenta que cuando en el 2015 le solicitó la creación del taller al equipo organizador de los encuentros, la primera respuesta fue: “para qué necesitan un taller si ya tienen uno de migrantes”. Esta respuesta refleja la tendencia a asociar a las mujeres afrodescendientes, principalmente, con la migración en lugar de reconocer su identidad como afroargentinas, y claramente evidencia que aún en espacios que se presuponen progresistas se hallan presentes estereotipos y se reproduce la falta de visibilidad de las experiencias de las mujeres negras / afrodescendientes.

A partir del Encuentro Nacional de las Mujeres de ese año (2016),⁸ se fueron consolidando diferentes espacios de formación para mujeres negras en la ciudad de Buenos Aires, como por ejemplo los talleres Las Conversadoras Negras, organizados entre 2018 y 2019 por la Asociación TeMA - Tertulia de Mujeres Afrolatinoamericanas. TeMA surgió en el año 2015 como un espacio que nucleaba mujeres afrolatinoamericanas para promover la reflexión y problematización sobre su identidad y sobre las experiencias de vivir su negritud en la Argentina. Los talleres congregaron a muchas mujeres afro y se convirtieron en un catalizador importante de los activismos de jóvenes generaciones de mujeres negras que posteriormente empezaron a multiplicarse en la ciudad organizándose a partir del arte, el teatro, la fotografía, el canto y la danza, entre otros. Un claro ejemplo de ello son el trabajo de la colectiva afro-feminista Kukily, el trabajo teatral de Florencia Gómez y La Madrid, el canto y la danza de las artistas Marisa Nascimento y Shirlene Oliveira o la producción fotográfica de Mar Díaz sobre rostros de mujeres negras de ciudad, entre muchas otras, que empiezan a dinamizar circuitos culturales y artísticos afrocentrados en la ciudad, pero también espacios de formación del movimiento afro.

En efecto, las mujeres negras pusieron en marcha lo que aquí llamaremos un proceso artediasporización que nutría —y se nutría a su vez— al movimiento negro / afrodescendiente a través de tres afluentes: el campo artístico y cultural (materializado a través de las performances desplegadas en distintas áreas como la poesía, el canto, la fotografía, el teatro, entre otras); el campo de formación-educación, pues como ya lo planteamos, estos procesos iban acompañados de reflexiones afrocentradas que permitían el fortalecimiento de la identidad afrodiaspórica, la formación de una conciencia negra histórica y la apropiación y construcción de conocimiento. En este segundo afluente, las activistas del movimiento generaron sus propios espacios educadores, y de producción de

8 En 2019, en el Encuentro realizado en La Plata pasó a llamarse “Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Intersexuales, Bisexuales y No Binaries”, para responder a demandas de las distintas mujeres presentes.

conocimiento que potencian la construcción de las identidades afrodiaspóricas. Un tercer afluente tiene que ver con el dinamismo aportado al campo político del movimiento afro. En realidad, se relaciona con el florecimiento del movimiento afro. Sin lugar a dudas, las mujeres negras / afrodescendientes reactivaron y revitalizaron la agenda afrodiaspórica. En este punto, resulta muy importante traer a colación el planteo de Nilma Lino Gomes, quien plantea que en Brasil “el movimiento negro es un educador”, y evidencia cómo:

Los movimientos sociales son productores y articuladores de los saberes contruidos por los grupos no hegemónicos y contrahegemónicos de nuestra sociedad. Actúan como pedagogos en las relaciones políticas y sociales. Mucho del conocimiento emancipatorio producido por la sociología, la antropología y la educación en Brasil se debe al papel desempeñado por esos movimientos, que indagan el conocimiento científico, hacen emerger nuevas temáticas, cuestionan conceptos y dinamizan el conocimiento. (pp. 16-17)

Por último, cabe mencionar el Área de Género de la Comisión 8N, un área de trabajo de la Comisión 8 de noviembre, un espacio de articulación de afroargentinos/as, afrodescendientes y africanos/as en la Argentina, cuyo nombre recupera la fecha de fallecimiento de María Remedios del Valle, como ya se mencionó más arriba. La comisión fue creada entre los años 2012 y 2013 para impulsar la ley del día de los afroargentinos/as y de la cultura afro. Posteriormente, hacia la edición 32 del Encuentro Nacional de Mujeres se conforma el área de género de la Comisión 8N como un espacio que acogió la efervescencia del activismo de las mujeres que asistieron al segundo taller. Este grupo, como bien lo indican González y Braz (2022), está conformado por mujeres afrolatinoamericanas, de clase media trabajadora y con experiencia militante progresista, lo que aportó “otro matiz, sobre todo teórico y organizativo, a las reivindicaciones afrodescendientes en la capital” (p. 91).

LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES NEGRAS/AFRODESCENDIENTES EN LA ARGENTINA

En esta primera década también hubo, en América Latina, una reducción de las tasas de pobreza extrema, aunque desafortunadamente esta no se dio en forma equitativa (CIDH, 2017). Con relación a los afrodescendientes, este organismo también señala que, pese a que en los últimos veinte años aumentaron los niveles de ingreso y se ha logrado un crecimiento económico regional, “[...] persisten enormes brechas entre los afrodescendientes y el resto de la población” (CIDH 2017, p. 130). Existe un alto porcentaje de mujeres afrodescendientes que aún enfrentan precarización y discriminación en el campo laboral.

El racismo es entendido aquí como un fenómeno histórico en el cual las personas afrodescendientes e indígenas han sido objeto de relaciones de racialización que las ubican en una condición estructural de inferioridad social. El racismo está enraizado en las sociedades latinoamericanas; “su existencia se funda en una creencia básica: los seres humanos se dividen en razas; entre las razas existen jerarquías que determinan la superioridad o inferioridad —según sea el caso— de unas frente a las otras” (Velasco Cruz, 2016, p. 381). Si bien el racismo tiene anclaje en las prácticas individuales, es decir, es ejercido por individuos, tiene también una fuerte existencia estructural (Ocoró, 2014).

La Comisión Económica para América Latina [CEPAL], en distintas oportunidades, ha destacado las desventajas históricas y estructurales que viven estas poblaciones, especialmente en el acceso a la educación y al mercado de trabajo. Estas desventajas también se manifiestan en el precario acceso a la salud, la seguridad social, la vivienda y los servicios públicos en general. En el caso de las mujeres afrodescendientes estas desventajas se profundizan y conforman una brecha estructural que afecta su bienestar y su autonomía (CEPAL, 2016).

Históricamente, las mujeres indígenas y afrodescendientes han sufrido diversas formas de discriminación y racismo que aún hoy perduran en la sociedad. El sexismo, el racismo y los prejuicios

de clase complejizan su situación, reflejando las múltiples discriminaciones a las que ellas se enfrentan, así como las barreras de género y étnico-raciales que limitan sus oportunidades y sus condiciones de vida. Según la ONU-CEPAL (2016),

[...] las desigualdades de género, étnicas y raciales constituyen ejes estructurantes de la matriz de la desigualdad social en América Latina y configuran brechas estructurales de bienestar, reconocimiento, autonomía y ejercicio de los derechos de las mujeres con relación a los hombres y de los pueblos indígenas y afrodescendientes con relación a las poblaciones no indígenas ni afrodescendientes. Más aún, esas desigualdades [...] se entrecruzan y se potencian, lo que se evidencia principalmente en las profundas brechas que marcan la condición de las mujeres indígenas y afrodescendientes. (p. 23)

Desafortunadamente, en Argentina la producción de datos estadísticos sobre la población afrodescendiente es escasa, y más escasos aun o inexistentes, en algunas áreas, los datos sobre la situación de las mujeres de estos grupos. Ante la ausencia de datos, cobran relevancia los estudios que se realizan *a posteriori*. Entre ellos podemos mencionar el “Informe integrado de casos de violencia por motivos de género” de la Dirección Técnica de Registros y de Bases del Datos del Ministerio de Mujeres Géneros y Diversidades, que desde su creación hasta el año 2023 registró 1 945 mujeres afrodescendientes que denunciaron violencia de género. De este grupo, el 95,7 % de los agresores son varones y el 81,8 % manifestó que el agresor era su expareja, mientras que un 9,3 % indicó que su agresor era su pareja actual. La modalidad de la violencia que más predomina es la violencia domestica la cual asciende al 97,8 %.

Con respecto al máximo nivel educativo alcanzado por este grupo de mujeres, el 34,8 % tiene / posee estudios secundarios incompletos, solo el 29,7 % logró completar el nivel secundario, y únicamente un 2,6 % alcanzó a finalizar sus estudios superiores.

Estos datos nos demuestran que el nivel de acceso a la educación superior de las mujeres que presentaron denuncias por violencia de género es bastante bajo. Este panorama le da mayor relevancia a la decisión política del Estado de incluir a las y los afrodescendientes como grupo priorizado en el Programa Progresar. Progresar es un programa lanzado en el año 2014 durante la gestión de la expresidenta Cristina Fernández de Kirchner, orientado a otorgar un respaldo económico a jóvenes que deseen terminar o reanudar sus estudios.

En el año 2023 se incorporó la variable étnico racial en el perfil de los becarios, y según los datos de este programa, el 1,4 % de los y las portulantes son personas afrodescendientes. El 45 % de ese 1,4 % ingresó como becario/a, y la mayoría son mujeres. Si bien el programa no tiene en la mira únicamente a la población afrodescendiente como sujeto directo de sus políticas, ha sido importante que incorpore en sus registros de inscriptos la autoidentificación étnico-racial, pues aporta datos relevantes, lo cual no es una cuestión de menor relevancia.

Cabe agregarse que la preocupación por la ausencia de datos también estuvo presente en la agenda de la Primera Asamblea de Mujeres y LBTTNB. En la asamblea se propuso la incorporación de la variable étnico-racial en todos los sistemas de registros y medición públicos con el fin de obtener datos sobre la situación de la comunidad afrodescendiente e impulsar políticas que les favorezcan. Dicho evento tuvo como objetivo “visibilizar y fortalecer la participación política de las mujeres y comunidad LBTTNB afroargentinas a través de un espacio de diálogo que permita construir una agenda para el desarrollo e impulsar su incidencia en la agenda pública”. Contó con la participación de mujeres afrodescendientes de once países de la Región, y fue organizada por el Programa institucional Afrodescendientes del Estado del INADI, y con el apoyo de la CAF-Banco de Desarrollo de América Latina y el Caribe.

En el campo educativo, nos interesa mencionar algunas propuestas que surgieron de la plenaria en la Asamblea. Se trata de la creación de la Ley Nacional Antirracista José Delfín Acosta Martínez,

que propone la capacitación obligatoria sobre temas antirracistas para todos los agentes de la administración pública. Recordemos que el Estado argentino fue condenado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso Acosta Martínez. En esa misma línea, se propone la inclusión de la temática afro en los planes de estudio de todos los niveles educativos, y se avanza en propuestas para la formación docente. La asamblea también propuso la implementación de acciones afirmativas que favorezcan el ingreso, permanencia y egreso de la población afro en todos los niveles educativos.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar que, en el marco de la conmemoración del ocho de noviembre “Día de los afroargentinos, las afroargentinas y la cultura afro”, se realizó la primera marcha de las comunidades afroargentinas y afrodescendientes contra el racismo, la xenofobia y los discursos de odio. La marcha fue numerosa y contenía históricas demandas de la comunidad afro tales como la sanción de una ley antirracista, el cupo laboral afro, la incorporación de la historia afro en los currículos de todos los niveles del sistema educativo, y una nueva demanda que solicitaba la declaración del 8 de noviembre como feriado nacional, entre otras. En el mes de septiembre, la comunidad afroargentina, y todos los afrodescendientes en general, se concentraron en el barrio San Telmo para manifestarse en contra de la vandalización del monumento a María Remedios del Valle, el cual fue reducido a cenizas en circunstancias poco claras.

A MODO DE CIERRE

La visibilidad de la población negra / afrodescendiente en Argentina en las últimas décadas es producto del trabajo de muchas organizaciones y diásporas; en otras palabras, es el resultado de un esfuerzo colectivo. Sin embargo, es importante destacar que dicha visibilización no solo puede atribuirse al accionar del movimiento afro, sino que también se nutre de las articulaciones y redes en las que estos participan y que han contribuido a consolidar. Esta visibilización, es también resultado de los cambios regionales en las últimas décadas en las políticas de la identidad y del reconocimiento

a la diversidad que también dan legitimidad a sus demandas. En efecto, las discusiones que emergieron en la región, a finales del siglo pasado, constituyen también una condición de posibilidad para la visibilidad alcanzada por el movimiento afrodescendiente en argentina (Ocoró, 2014). Es fundamental reconocer que estos debates y dinámicas regionales han proporcionado fortalecido las demandas del movimiento, contribuyendo a su legitimidad que el activismo de las mujeres afroargentinas y afrodescendientes migrantes ha sido un factor determinante en el impulso de las reivindicaciones, y ha nutrido la agenda del movimiento afro en la argentina.

BIBLIOGRAFÍA

Batista, Lisset. G. y Braz, Denisse. (2020). Cuando el color no basta: etnicidad nacional y afrofeminismos en Buenos Aires. *Revista Humanidades & Educação*, 2 (2), 85-97. <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/humanidadeseducacao/article/view/14208>.

Resolución 230/2020. Boletín oficial de la República Argentina.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2017a). *Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 44/17.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2017b). *Informe sobre pobreza y derechos humanos en las Américas*. OEA/Ser.L/V/II.164 Doc. 147.

Frigerio, Alejandro y Lamborghini, Eva. (2011). Demostrando cultura: estrategias políticas y culturales de visibilización y reivindicación en el movimiento afroargentino. *Boletín Americanista.*, año LXI, 2, (63), 101-120.

Garretón, Manuel. A. (1996). Movimientos sociales y procesos de democratización. Un marc analítico. *Excerpta*, (2).

Gomes, Nilma Lino (2017). *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes.

Lao-Montes, Agustín. (2007), Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa*, (7), 47-49.

López, Laura. (2005). O local e o transnacional nas negociações pela inclusão da categoria afrodescendente no censo argentino. *Revista medições londrina*, 10 (2), 163-182.

Maffia, Marta y Zubrzycki, Bernarda. (2011). Africanos y afrodescendientes en la Argentina del siglo XXI. Un breve panorama. *Anuario en Relaciones Internacionales*.

Ocoró, Anny. (2014). *El reconocimiento de los afrodescendientes en la Argentina un estudio en perspectiva latinoamericana*. [Tesis doctoral no publicada]. FLACSO, Argentina.

Ocoró, Anny. (2015). Los afrodescendientes en Argentina: la irrupción de un nuevo actor en la agenda política y educativa del país. *Revista Colombiana de Educación*, 69.

Ocoró, Anny. (2016). La visibilización estadística de los afrodescendientes en la Argentina en perspectiva histórica. *Trama*, 7 (7), 58-74

Ocoró, Anny. (2019). Del soldado raso a la capitana de la patria: un aporte para repensar los feminismos negros desde la Argentina. En R. Campoalegre Septien y A. Ocoró Loango (eds.), *Afrodescendencias y contrahegemonías* (pp. 157-180). Buenos Aires: CLACSO.

ONU- CEPAL. (2016). La matriz de la desigualdad social en América Latina. I Reunión de la Mesa Directiva de la Conferencia Regional sobre Desarrollo Social de América Latina y el Caribe Santo Domingo, 1 de noviembre de 2016. Santiago de Chile: CEPAL.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD]. (2016). Informe sobre Desarrollo Humano 2016. Desarrollo humano para todas las personas. Nueva York, Estados Unidos.

Parody, Viviana. (23 a 25 de septiembre de 2013). “Tambores de plaza Dorrego”: performance, territorio y memoria en la práctica “tradicional” del candombe afrouruguayo en Buenos Aires. *Actas de las III jornadas de estudios afrolatinoamericanos del GEALA* [UBA]. Centro Cultural de la Cooperación.

Selicki Acevedo, Carolina. (14 de octubre de 2016). La razón de mis ancestras. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-10942-2016-10-14.html>

Velasco Cruz, Saúl. (2003). Presentación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, *XIVI* (189), 9-13. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42118901>

LAS MUJERES NEGRAS EN LOS CENTROS DE MEMORIA Y EXPERIENCIAS MUSEÍSTICAS

Maria Fernanda Parra Ramírez

Introducción

En este ensayo, hablaremos desde la perspectiva de género femenino conscientes de las desigualdades, inequidades y exclusiones que también se presentan al interior de este colectivo. Con la presente investigación nos proponemos abordar los referentes a los Centros de Memoria, museos, experiencias museísticas por cuanto estos han sido un importante centro en donde se materializa y se concretan las visiones que una sociedad tiene de sí misma en cuanto a los valores que se desean perpetuar para que sirvan de modelo a las generaciones presentes y futuras, a partir de lo que las generaciones pasadas lograron y construyeron.

Regularmente en estos sitios se conservan y exhiben huellas del pasado reflejadas en objetos materiales y personajes que fueron considerados muy importantes y que, de alguna otra manera, contribuyeron a los cambios y transformaciones en la sociedad, dejando de narrar las memorias Otras que también confluyeron en el mismo entorno. Con este proyecto aspiramos construir una

ventana no solo para hablar del pasado sino también del futuro, así como la producción del conocimiento referente a una época dada, a unos personajes y sus memorias, pero también a esas huellas reflejadas en los objetos.

Las prácticas museísticas y de memoria en América Latina y el Caribe, además de no ser muy extendidas, están relacionadas con unos grupos hegemónicos, racistas, sexistas y androcéntricos que reflejan la estructura de poder construido desde la época colonial, en una inmensa región en donde las y los excluidos o subalternos han estado ausentes de estos espacios toda vez que en ellos se narran la gesta de personalidades que han “edificado las repúblicas”. A partir de finales del siglo XIX con la emergencia y reconocimiento a nivel mundial de los grupos minorizados se hace necesario volver la mirada sobre los museos, las experiencias museísticas y los centros de memoria en busca de los rostros y rastros de las mujeres negras que también hacen parte de esa población.

LOS INICIOS

Hace varios años me he sentido inquieta por el reconocimiento de la mujer en la sociedad, esto me llevó a pensar en acciones para indagar como se reivindica el valor, el rol y los aportes de las mujeres negras en la construcción de nación, teniendo presente que la nación es una forma social, originada por la influencia de “elementos naturales” y “elementos morales”. Y es entonces cuando el cuestionamiento se profundiza en mi mente y pienso en la mujer como eje principal en la consolidación de los Estados, la sociedad y la familia. Desde muy pequeña tuve la oportunidad de ver como una mujer, mi madre, sostenía la estabilidad del hogar que conformábamos mi hermana mayor, mi madre y yo, en ausencia de nuestro padre que falleció cuando aún éramos muy pequeñas.

Siempre vi en mi madre una mujer fuerte, amorosa, sobre-protectora y también la hermana, la tía, cuñada, amiga y compañera de trabajo que en toda oportunidad tenía un motivo para convocar a la unidad, era como el lazo de amor que unía a todos entre risas y sus deliciosas preparaciones gastronómicas tradicionales del Pací-

fico colombiano, más propiamente en Buenaventura (Valle). Mi madre, doña Libia Ramírez de Parra, como se presentaba, la ñata o la cutapita como cariñosamente le decían algunos familiares y amigos, haciendo referencia a su corta estatura y su cuerpo voluptuoso, haciendo honor a los cuerpos de muchas de nosotras, las mujeres negras con caderas prominentes, además de poseer ese legado ancestral que le permitía sus dotes culinarios.

“Logró conquistarnos a todos por el estómago”, como decía ella. No había paladar que se resistiera a sus deliciosas preparaciones. Todo lo anterior acompañado por las formas de prepararlo, que eran como un ritual a los ancestros, y una evocación de respeto a sus padres y abuelos ya fallecidos, quienes le enseñaron todas sus preparaciones, las cuales transmitía con amor y dedicación a quien quisiera aprenderlas. Y eso hacía de sus recetas un manjar exquisito con el que nos adentraba a conectar con nuestras raíces africanas.

Cuando inicio mi formación empírica en los conocimientos de África y su diáspora, empecé a evidenciar como se hablaba poco del rol, los aportes y el legado de las mujeres africanas traídas al Nuevo Mundo y de sus descendientes femeninas y los aportes a la construcción de la interculturalidad. Entonces pensé que, si esto sucedía con los aportes de las mujeres negras en la culinaria, era el momento de hacer algo para empezar a reivindicar el valor de las mujeres negras en la nación.

VENTA DE ESCLAVOS.
UNA NEGRA se vende, recién parida, con abundante leche, excelente lavandera y planchadora, con principios de cocina, joven, sana y sin tachas, y muy humilde; dará razón en la calle de O. Reilly n° 16, el portero. 4 30
UNA NEGRA se vende por no necesitarla su dueño, de nacion conga, como de 20 años, con su cria de 11 meses, sana y sin tachas, muy fiel y humilde, no ha conocido mas amo que el actual, es regular lavandera, planchadora y cocinera; en la calle del Baratillo casa n° 4 informarán. 31

VENTA DE ANIMALES.
SANGUIJUELAS de buen tamaño y sobresaliente calidad, se hallan de venta en la barbería plazuela de S. Juan de Dios, y tambien en la calle del Sol esquina á la de Compostela frente á la hojalatería, barbería de Reyes Satisfesteban á peso doc. con la satisfesteban que pueden devolver las que no peguen por casualidad, pues con lo que garantizo lo buenas que son, y puesta por el mismo autor con la velocidad de 2 minutos, como lo tiene acreditado con las principales familias de esta capital, por 12 rs. doc. bien sean fuertes ó sencillos. 30.4

PARTE ECONOMICA.
Ventas de animales.
 Se vende una negra criolla, joven sana y sin tachas, muy humilde y fiel, buena cocinera, con alguna inteligencia en lavado y plancha, y excelente para manejar niños, en la cantidad de 500 pesos. En la calle de Daoiz, número 150, impondrán de lo demas. 3||11
 Se vende un hermoso caballo de bonita estampa, de seis cuartas tres pulgadas de alzada, de-

Aquí podemos observar (Domingo, 10 de abril de 2013) que una esclavizada era valiosa por sus dotes de buena cocinera, además de poseer otras habilidades como para el cuidado de los niños y hasta para amamantar a los hijos ajenos; es decir, de los amos, eran tenidos en cuenta para venderla a un precio más elevado. Estos saberes fueron naturalizados de una manera despectiva en contra de las mujeres negras para impedir que se reconociera en ellas otros saberes y epistemologías que permitieran a las mujeres de la época ser reconocidas como creadoras de conocimiento.

ALGO MÁS QUE EPISTEMICIDIO

Entre más me adentro en estos estudios, más motivos voy encontrando para asumir esta misión y dejar una huella que contribuya a la reparación de las historias de los pueblos racializados y, en especial, de las mujeres negras que han sido borradas, no solo físicamente, es decir sus rostros, sino sus pensamientos y conocimientos, con lo cual, de manera cómplice, el sistema de la colonialidad cometió no solo un epistemicidio, sino también un afroepistemicidio (Hall et al., 2016).^{1,2} De esta manera llegamos a considerar que para entender la realidad de los africanos en África y en el “Nuevo Mundo” hay que comprender los pensamientos religiosos, éticos y filosóficos, así como las visiones de mundo que compartían diferentes grupos africanos, que fueron sometidos a otros sistemas de pensamiento, a otras lógicas, a otras religiones. Es decir, con esos nuevos planteamientos filosóficos fueron despersonalizados, deshumanizados y cosificados. Se produjo uno de los más grandes epistemicidios en la historia de la humanidad, concretamente podemos llamarlo

1 El concepto epistemicidio es tomado de Budd L. Hall y retomado por Boaventura de Sousa para referirse al asesinato de sistemas de conocimiento. En nuestro caso para referirnos concretamente al asesinato, persecución, invisibilización y negación del conocimiento de los africanos y africanas, hemos antepuesto la partícula *afro* y cuando nos vayamos a referir exclusivamente a las mujeres utilizaremos la diferencia de género como *afroepistemicidio*.

2 Lo cual pudimos comprender mejor a partir de ver el video del Profesor Wanderson Flor, titulado: “Filosofias africanas en África e na Diáspora: caminhos para enfrentar o racismo e conhecer nossa história”.

un afroepistemicidio porque se trató específicamente de perseguir y eliminar los pensamientos filosóficos, conocimientos y visiones de mundo de los africanos como grupo étnico.

“HASTA QUE LOS LEONES TENGAN SUS PROPIOS HISTORIADORES, LAS HISTORIAS DE CAZA SIEMPRE GLORIFICARÁN AL CAZADOR”

Encontré este proverbio africano que utilizaré como consigna, como grito de batalla y como bandera para poder motivar a otros y otras a que asuman esta ardua, pero gratificante tarea, para que nuestras generaciones presentes y venideras tengan acceso a estas informaciones en diferentes formatos y así puedan conocer la historia completa, con el pedazo que nosotros apenas estamos reconstruyendo, sacando del olvido y del silencio cómplice.

Las mujeres hemos estado presentes, no invisibles; con plena conciencia de mantener las estructuras de dominación y poder lideradas, gobernadas, manipuladas, polarizadas y monopolizadas por los hombres, y en especial por los hombres blancos, mestizos y herederos de los sistemas coloniales con los que se construyó y difundió un discurso hegemónico. A través de las ciencias sociales, humanísticas y económicas, en cuyos estudios ha predominado la tendencia androcéntrica con un alto sesgo masculinista, encontraron la manera perfecta de llevar a cabo su plan de reducirnos solo a los oficios y tareas inferiores, esclavizantes, sexualizadas, denigrantes basadas en una historia hegemónica, que desde los comienzos del siglo XVI, con colonialidad, iniciaron como nunca antes a ver y tratar los cuerpos de las mujeres, especialmente de las mujeres negras, como una propiedad, una cosa que le pertenecía al hombre, quien convirtió la imagen femenina en un discurso de todo tipo de dominación, violación y objetos sin derechos, proceso que aún no ha terminado a pesar de los grandes avances en reconocimiento de ser sujetas de derecho pero la mirada patriarcal y machista continua sin desaparecer del imaginario de los hombres, e inclusive de algunas mujeres que aceptan la dominación como algo natural, refiriéndose a que la mujer debe sujetarse al hombre. Con estos hechos nos dejaron sin poder ni

autonomía para aparecer, para ser, para participar y para decidir en la construcción de la sociedad.

La doctrina católica creó un manual de comportamientos y moralidad según el cual todas las mujeres tenían que seguir el ideal de la Virgen María, y debían cumplirlo a cabalidad. En cambio, los hombres tuvieron un mayor margen de liberalidad y libertinaje, por cuanto se toleraba, a veces públicamente y en otras en secreto, lo que para las mujeres constituía una falta moral. No se los juzgaba con los mismos criterios, pues tenían la libertad de ser machos lujuriosos y asolapados, que con Biblia en mano profesaban en sus hogares y en la sociedad lo que está escrito en aquel gran libro que posee las escrituras sagradas, pero a su vez llevaban una doble vida. Ese pensamiento machista que les aprobaba la sociedad les daba el aval para comportarse de manera contraria a su discurso y, peor aún, se autodeterminaban la potestad para indultar a aquellas mujeres que ellos querían poseer con tal de complacer sus acciones falocéntricas e inmorales.

Los sometimientos a los que hemos estado expuestas las mujeres, y en especial las mujeres racializadas, datan de tiempos históricos, donde no se nos reconocía como seres sentí-pensantes, pues siempre se nos ha estimado con menor valor que a los hombres. Mujeres como Hatshepsut, la mujer faraona, que comenzó gobernando a Egipto como regente de su sobrino, Tutmosis III y quien después de siete años de gobierno se sintió lo suficientemente poderosa para coronarse como faraón y continuar como tal durante quince años más, donde su reinado fue uno de gran esplendor para Egipto, y así como ella, otras mujeres también iniciaron luchas libertarias en sus propias mentes para no creer lo que se decía de que las mujeres no participaban en política y solo debían servir a sus esposos e hijos. Ejemplos como estos nos muestran las grandes resistencias de las mujeres a las etiquetas que nos degradan en la sociedad.

Para las mujeres negras en Colombia, el proceso de recuperación de su propiedad, es decir, volverse dueñas de sí mismas y de sus hijos, empezó 21 de mayo de 1821 con la expedición de la Ley

de Libertad de Vientres, merced a la cual que pudieron recuperar la propiedad de sus partos, es decir, sobre sus hijos. Esta normatividad contribuyó a estrechar los lazos de comunidad y de solidaridad entre las familias que conformaron pueblos de familia en la medida en que el ser libres estuvo relacionado con la libertad de los demás. Aquí podemos empezar a ver con mayor nitidez rasgos de pensamientos filosóficos africanos que se hacen más comprensibles a partir de ver el video del profesor Wanderson Flor, titulado “Filosofías africanas em África e na Diáspora: caminhos para enfrentar o racismo e conhecer nossa história”, el cual nos da elementos para saber que no nos es posible hablar de la existencia de un sistema filosófico africano a la manera como entenderíamos hoy la filosofía occidental, puesto que las diferentes regiones o grupos étnicos africanos tuvieron pensamientos religiosos y filosóficos diferentes, aunque coincidieran en algunos aspectos, valga mencionar la filosofía del Ubuntu que es común a los diferentes pueblos de África central (la región Bantú) cuyo pensamiento se entiende: “Todas las fuerzas que no pueden actuar por sí mismas y que pueden ser direccionadas por el hombre” (Tempels, 1945). Este hombre sabe y entiende que no está solo, que les debe lealtad a las demás personas porque de ellas depende su propia humanidad, en ese sentido la regla ética de la filosofía Ubuntu implica “soy porque somos”, estaría referida a que la existencia en libertad de un individuo, antiguamente esclavizado antes de nacer, dependía de la libertad de sus padres, en este caso de la madre; que igualmente expresa una historia de vida alrededor de la madre.

Las mujeres afrodescendientes fueron víctimas no solo del machismo de una sociedad blanca sino también de una sociedad jerarquizada racialmente, por tanto, tuvieron una triple discriminación por ser mujer, por ser mujer negra y por ser mujer esclavizada, siguiendo al profesor Wanderson Flor, y sobre esta última parte podemos apreciar que las y los africanos fueron esclavizados a partir de nuevas lógicas y filosofías con las cuales empezaron a ser sometidos. Ellas entrañaban de fondo unas concepciones que dieron origen y justificación ideológica al surgimiento de un racismo

antiafricano o antinegro. Es decir, el racismo surgió en América como una “filosofía” para establecer un régimen de dominación y opresión en beneficio de la gente blanca quienes en virtud de ese pensamiento se consideraron humanos y superiores (Flor do Nascimento, 2020). Fue por esto que a los africanos y las africanas y sus descendientes se les dio un trato de exclusión e inferioridad en las sociedades latinoamericanas llegando a considerarlos no humanos, carentes de derechos, y sus luchas no fueron narradas como parte de la construcción de esta sociedad.

Al negárseles la humanidad, se les negó el acceso a los conocimientos, y entre ellos al conocimiento social, que se convirtió en el arma más poderosa utilizada por los hombres para hacer de una diferencia biológica una desigualdad social. Por eso durante mucho tiempo a nosotras las mujeres nos fue prohibido ingresar al sistema educativo, el plan era mantenernos ignorantes para podernos dominar. Cuando las primeras mujeres pudieron ingresar a la educación fueron colonizadas con la ideas masculinas y machistas para que siguieran repitiendo el discurso alienador, hegemónico y falocéntrico, porque las relaciones de dominación ya habían “adquirido” un carácter “natural”, eternas e invariables. Así que los leones, sin historiadores y sin armas, fueron vencidos por los hombres, los dominadores, quienes contarían y glorificarían sus hazañas. Por esta razón la historia de los grupos dominados, vencidos, minorizados, es decir, los subalternos, merece ser investigada, narrada, contada, compartida y analizada. No para tomar venganza ni con resentimiento sino para iluminar los espacios con las narraciones que han permanecido enterradas en el olvido.

Con todo lo anterior y lo que se ha avanzado en el reconocimiento de derechos podemos señalar que, a pesar de la abolición de la esclavización en 1851, las miradas sobre las mujeres negras no se revirtieron, por el contrario, estos pensamientos se hicieron más fuertes durante todo el siglo XIX y gran parte siglo XX, tiempo en el cual las mujeres negras seguían siendo consideradas como unas menores de edad y con minusvalía mental, pues el acceso a

la vida social, a la educación y el derecho ciudadano de elegir y ser elegidas estuvieron limitados.

Solo a partir de 1934 la situación para las mujeres negras en Quibdó (Chocó) empezó a cambiar, siendo quizás la primera región en Colombia en donde las mujeres negras pudieron acceder libremente a la educación. En aquel año se creó el Colegio Intendencial, porque no eran admitidas en los colegios para señoritas blancas mestizas con lo cual se evidencia la discriminación por el sexo y por la raza que sufrían las mujeres negras en el Chocó y en Colombia, en donde el 95 % de la población ha sido de ascendencia africana (Caicedo, 1992). Valga señalar que Débora Asprilla y Teresa Martínez fueron las dos primeras mujeres negras que pudieron graduarse de maestras en los años 1933 la primera y 1934 la segunda; tuvieron que graduarse en Cartagena ya que en los colegios de Quibdó no las admitieron por ser mujeres negras.

Estas dos mujeres negras son un ejemplo de la lucha para el empoderamiento femenino que abrieron el camino para que otras se enfrentaran a la cerrada sociedad clasista, machista y racista y pudieron cambiar la historia de desigualdad e inequidad. Esas luchas, en el fondo, pudieron nutrirse de lejanas herencias africanas fundadas en la filosofía de sus ancestros y antepasados, que como bien está señalado en un segundo video en la clase “Cinco filosofías y éticas africanas” que el Profesor Congolés de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana trata en su conferencia titulada “Los aportes de la ética de Ubuntu a la lucha contra el racismo en nuestra América”. En ese video él nos habla del Ubuntu como filosofía de los pueblos Bantues que sobrevive en América, especialmente en Colombia, y él lo llama el Bantú Criollo. Desde una perspectiva del género femenino el Bantú Criollo implica pensar que la humanidad de la mujer se posibilita en la medida en que su relacionamiento con otros hombres y mujeres que luchan igual contra opresión y la dominación (Kakozi Kashindi, 2020). Es por esto que en las luchas que ellas libran y han librado en Colombia y el Nuevo Mundo deben movilizar todos los colectivos humanos para ser reconocidas y reivindicadas en las narrativas de la construcción de país que debe

ir en el mismo sentido que las narrativas construidas en los museos y centros de memoria. Cuando estos postulados no se cumplen estamos frente a casos de exclusión social machista y racista que soslayan el feminismo negro olvidando las interseccionalidades que lo comprenden (Sóñora Soto, 2020).³ No ignoramos la importancia que también reviste el feminismo blanco, pero en nuestro caso no debe ser excluyente, sino que intentamos primero sacar del olvido a las mujeres negras y con ello poder establecer diálogos de igualdad con el feminismo blanco en el entendido que el concepto de Ubuntu es la expresión y fortalecimiento de y para la solidaridad donde el ser es una forma de pertenecer.

Atendiendo lo anterior, no es al azar que Nazly Lozano Eljure haya sido la primera mujer en Colombia en llegar a un espacio público de representación política como lo fue la Cámara de Representantes en el año de 1962, justamente cinco años después de que el presidente Gustavo Rojas Pinilla, mediante acto legislativo de 1957, hubiese establecido el sufragio universal en Colombia, tanto para hombres como para mujeres, con el único requisito de ser mayor de veintiún años (Registraduría Nacional del Estado Civil, Plebiscito de 1957; Gaitán Orjuela, 1994, pp. 493-494). Con ello, las mujeres negras entraron en una nueva fase como participantes de la vida social y política de Colombia: el derecho a elegir y ser elegidas.

Como acabamos de exponer, la exclusión a las mujeres, especialmente a las mujeres negras, no ha sido producto solamente de su condición de género sino de una visión segregacionista más profunda que se encuentra anclada en el racismo, no solo solapado sino abierto, declarado sin que necesariamente exista una legislación que así lo apruebe. Como en la clase cuatro del Curso Internacional, con el tema Mujeres, Feminismos y Amefricanidad, donde quedo claro que las mujeres afrolatinas han sido víctimas de la discriminación y el racismo por el hecho de ser mujeres negras. Por ejemplo, es usual escuchar frases como “mi negra” no solo dirigida a las mujeres afrodescendientes, sino también que algunos hombres

3 El concepto de interseccionalidad es tomado de Ivette Sóñora Soto.

blancos mestizos la utilizan para con sus mujeres como si fuera una expresión de “cariño, amor y afecto”, sin reparar que detrás de eso se esconde una cosificación de la mujer como si fuera una de sus pertenencias, igual que como se hizo durante la época de la esclavización. En consecuencia, ratifico mi posición en la participación del foro # 4 en donde afirmé: “Cuando se antepone este pronombre ‘mi’ se trata a la persona como una posesión, es decir, aún se conserva en el inconsciente o en el consciente un lenguaje colonial que les hace creer que tienen un derecho de propiedad sobre nosotros y en nuestra psique se remarca esa posición de dominados que nos invalida como seres humanos libres y racionales” (Oliveira, 2020). Estas formas de racismo encubierto o solapado se han “normalizado” tanto que quienes expresan la frase y quienes la reciben no han reparado en su verdadero y profundo significado. El racismo solapado es tan dañino como el racismo abierto, porque te hace creer que no existe una situación racista cuando los códigos verbales empleados demuestran lo contrario.

En América Latina el racismo encubierto o solapado ha sido utilizado para negar la discriminación racial y procurar dar a entender que en la región los Estados nacionales y, consecuentemente, las sociedades no surgieron ni se han mantenido sobre la base de lo que pretenden negar que es la inexistencia del racismo. Pensar América Latina (amerindia y amefricana) implica hacerlo desde estas complejidades para realmente poder abordar el problema del racismo y combatirlo en todas sus expresiones y manifestaciones.

A partir de estas consideraciones podemos trasladarnos a entender las experiencias museísticas de América Latina y el Caribe como un correlato de la construcción de los Estados y las sociedades nacionales en donde el racismo se manifiesta en estos espacios negando la presencia y participación de las mujeres negras, berrando e invisibilizando su participación en esas construcciones. Es por ello que, para el interés del Estado, de mantener una sociedad racialmente jerarquizada, este tipo de racismo ha resultado eficaz, por ejemplo, para el Estado colombiano por cuanto es una manera de controlar las posibles reclamaciones de las personas NARP (negros, afros, raizales y palenqueras).

Estas reflexiones se hacen más urgentes y apremiantes en cuanto las mujeres negras tenemos que repensarnos de una manera distinta frente a las mujeres blancas mestizas para romper

el cordón umbilical de la dependencia, y nos muestran como sujetas autónomas y emancipadas del feminismo blancoeuropeo, permitiéndonos levantar la voz desde nuestras propias realidades y no desde unos conceptos impuestos por el feminismo blanco, que es otra forma de mantener la colonialidad y la dependencia al pensarnos desde la perspectiva de la problemática de las mujeres no amerindias ni amefricanas” (Oliveira, 2020).

En especial, porque en muchos casos en las narrativas de la construcción de los Estados nacionales de América Latina y el Caribe, en lo referente a las narrativas museísticas, ellas, las mujeres blancas mestizas, aparecen —cuando aparecen— mejor narradas y representadas que nosotras, las mujeres negras.

Debido a lo anterior, el estudio de las mujeres reviste importancia en el siglo XXI porque estamos en una era de lucha por derrumbar las injusticias, las inequidades y desigualdades que han mantenido excluidos a unos grupos, considerados minorías, por fuera de los beneficios del Estado, lo cual ha retrasado su pleno ingreso a la modernidad y posmodernidad. Un mundo más igual y equitativo requiere de iguales oportunidades para todos sin importar a cuál colectivo de género o etnia se pertenece. Se necesita desestructurar, derrumbar las “lógicas” y prejuicios de la exclusión fundadas en y sobre la visión de género masculino porque, como señalan Alda y Lorena, el pensamiento dicotomizado, jerarquizado y sexualizado que dividió todo en cosas o hechos de naturaleza o de cultura sitúa al hombre y lo masculino en el espacio de lo público, donde se toman las decisiones, y a la mujer y lo femenino en lo privado, lo íntimo y su entorno social, con menos prestigio y poder del que se les da a los hombres (Facio y Fries, 1999, pp. 21-22). Esto será posible si aceptamos y reconocemos que la perspectiva de género implica una percepción de la realidad que reconoce la diferencia sexual, física y biológica entre hombre y mujer; pero a su vez lucha por acabar con las

ideas, percepciones y representaciones que, a partir de esa diferencia, nos otorgan a las mujeres diferencias sociales, económicas, psicológicas, entre otras, inferiores y discriminatorias.

La organización de la sociedad es un reflejo de las imágenes que tienen los grupos sociales dominantes sobre el lugar que deben ocupar las personas en ella, el cual corresponde a las concepciones, prejuicios y estereotipos que previamente han sido elaborados durante mucho tiempo; ellos regularmente son presentados como naturales, permanentes e invariables para que la sociedad pueda mantenerse. Las sociedades latinoamericanas son herederas del modo de producción colonial, el cual estuvo conformado por una mezcla de servidumbre, esclavismo y capitalismo, cuyas ideas se formaron en Europa. En el caso colombiano primó en algunas zonas la esclavitud sustentada en mano de obra africana, y la esclavización se nutrió, al igual que el capitalismo, de ideas racistas para mantener la dominación y explotación de esta gente. Con esas ideas se ordenó jerárquicamente la sociedad colombiana atribuyéndole a determinadas “razas” un lugar en la sociedad de acuerdo a sus características, lógicamente que las “razas” consideradas inferiores le asignaron un lugar inferior, por razones injustificadas como las que acabamos de explicar entonces podemos evidenciar esas ausencias de las narrativas de las historias de las mujeres negras en los Museos y Centros de Memoria (Mosquera Mosquera, 2020, pp. 75-79).

Con este trabajo pretendemos entonces invitar a reflexionar para deconstruir, repensar y rescribir la historia fundacional donde las mujeres y, en este caso en particular, las mujeres negras sean reparadas, reivindicadas, visibilizadas en la participación de la construcción de la nación. La historia de las mujeres negras debe ser narrada en los museos y en los centros de memoria, porque estos espacios que son herramientas para la formación de la sociedad y nosotras hacemos parte de esta sociedad. Es necesario ir rompiendo las brechas impuestas por una sociedad que solo ha reconocido y contado los hechos de los y las esclavistas, a quienes nos impusieron como referentes históricos de libertad, educación, sociedad y belleza,

con lo que han querido conservar y transmitir una memoria que mantiene y eterniza las prácticas patriarcales y androcéntricas, pero, además, lo relacionado con la ausencia de todas las mujeres y, en especial, de las mujeres negras. Si tratamos de transformar la sociedad clasista, excluyente, racista y xenofóbica en una sociedad incluyente que reconoce a todas las etnias como importantes actores en su construcción, lograremos reconocernos y entendernos desde la diferencia y la diversidad que nos identifica y nos lleva a ser tolerantes, abiertos, respetuosos, incluyentes, equitativos e igualitarios. El olvido y desconocimiento de estos factores, de lo que ha ocurrido con los africanos y sus descendientes, y, en este caso puntual que abordamos en este trabajo, la ausencia de las mujeres negras en los museos y centros de memoria, no nos permite identificarnos con nosotros mismos como grupo étnico-racial diferente; lo cual limita e impide el desarrollo de nuestra identidad y de nuestras posibilidades. En virtud de lo anterior debemos brindar herramientas que permitan adquirir estos conocimientos para empezar a informarnos con la responsabilidad de reelaborar las historias narradas y dar a conocer a los niños, niñas, adolescentes y jóvenes la realidad de los legados de los afrodescendientes, los aportes de las mujeres negras en la sociedad, su importancia, su historia, su religiosidad, su gastronomía, su estética, su economía y los aportes que han hecho a la humanidad en general.

En el entendido que los museos y centros de memoria son el reflejo de unas estructuras de poder machistas, sexistas, racistas y patriarcales, hemos podido observar en visitas realizadas a estos espacios que las mujeres en general y las mujeres negras en particular están ausentes, no solo físicamente, sino también sus creaciones y sus producciones intelectuales como sujetas que han contribuido a los cambios y las transformaciones sociales, educativas, materiales, económicas, políticas y culturales en el contexto del Caribe y América Latina reconociendo esta como una diversidad étnica en donde existe los grupos minorizados y subalternizados.

A partir de finales del siglo XIX con la emergencia y reconocimiento a nivel mundial de los grupos minorizados se hace necesario

volver la mirada sobre las experiencias museísticas en busca de los rostros y rastros de las mujeres negras que también hacen parte de esa población con el fin de no seguir perpetuando las narrativas excluyentes y androcéntricas, patriarcales, machistas, sexistas y racistas que son y han sido las generadoras de las violencias en contra de las mujeres y más aun de las mujeres negras, pobres, sin estudios superiores, esto entonces ha llevado a ser testigos de los afro-episteme-femicidios, pues han sido negados los conocimientos otros, los pensamientos otros, las historias otras y por eso no hacen parte de las exhibiciones, exposiciones y narrativas en estos espacios de poder.

Al tocar el tema del decenio de los afrodescendientes en la conferencia de la profesora Rosa Campoalegre, de la clase # 7, “Afrodescendencias: encrucijadas del Decenio”, ella incorpora los desafíos y metas trazadas para arribar al año 2024, porque este se estableció entre 2015-2024. Sin embargo, la profesora Campoalegre enuncia el tema del epistemicidio en términos generales sin ahondar el caso más específico del afroepistemicidio que nos toca directamente a las mujeres negras, por causa de este nos hemos visto relegadas desde nuestro arribo forzado al continente americano. Lo cual estuvo presente desde la enunciación del decenio de los afrodescendientes, pues no se enfatizó sobre las afrodescendientes, haciendo que no existieran políticas públicas por parte de los Gobiernos con respecto a las afrodescendientes.

De otro lado, la lucha contra la dominación no fue totalmente explícita cuando se refiere a la que hemos sufrido las víctimas mujeres, quienes no solo somos víctimas del racismo estructural, sino también de la sociedad patriarcal y hegemónica que, como bien lo señala la profesora Rosa Campoalegre, no se puede ser contrahegemónico si no se es antirracista, y para este caso podemos decir antimachista, anticolonial, antipatriarcal, que son otras caras con las cuales se presenta la dominación y que precisamente en los temas del Decenio se debieron abordar para lograr una mayor cobertura del tema de las mujeres afrodescendientes y su participación directa en la construcción de discursos para visibilizarlas y reconocer sus aportes (Campoalegre Septien, 2020).

Compartimos las observaciones de la profesora Rosa Campoalegre en el sentido de que el Decenio resulta insuficiente para abordar la totalidad de las problemáticas que durante más de cuatro siglos hemos padecido los afrodescendientes y que hoy nos coloca en una situación desventajosa frente a los grupos hegemónicos no racializados. Así mismo, al ella señalar que el racismo es estructural nos está indicando que este se manifiesta en todas las esferas de la sociedad y es una barrera que impide el acceso a las condiciones dignas de vida, de trabajo, educación, vivienda, estudio, entre otros aspectos, de las personas racializadas.

En las bases epistemológicas sobre la educación y la cultura que puedan surgir como resultado del Decenio de los y las afrodescendientes, debe estar la redefinición de los museos y centros de memoria como espacios educativos. En ellos deben aflorar los rostros y nombres de todas aquellas mujeres que precisamente han sido víctimas del afroepistefemicidio y su inclusión en el conjunto de la sociedad no en calidad de subalternas.

Finalmente, utilizamos el concepto de centro de memoria para distanciarnos del concepto de museo, por cuanto en América Latina y el Caribe los museos remiten a unas hegemonías blancas, cristianas y de lenguas coloniales y estos se han constituido en una narrativa para reivindicar la cultura, los hombres y sus gestas que representan a esas clases hegemónicas. Además, la idea de museo ha perpetuado una imagen del lugar donde reposan las cosas viejas, olvidadas y desconectadas del presente por tanto no despiertan el entusiasmo por el conocimiento. En términos generales el museo es el lugar donde reposan las musas, lo cual hace alusión a la cultura greco latina, y desde esta concepción ya quedan por fuera otras culturas en cuya mitología no existen las musas.

En cambio, el concepto de centro de memoria hace referencia a tipos de memoria que se desean reivindicar y lo asumimos como una memoria y una historia contra hegemónica para narrar y construir el discurso de los y las excluidas, cuyo conocimiento no es estático y está en constante dinamismo. Ese pasado está conectado con las necesidades de entender el presente de los grupos étnicos

excluidos, así como las mujeres negras especialmente que no han sido incluidas en los museos.

CONCLUSIONES

El sueño de una sociedad justa, equitativa e inclusiva es el anhelo sobre el cual se han de redefinir las sociedades Ladino Amefricanas y del Caribe en este milenio, ese anhelo debe reflejarse en todas las estructuras públicas y privadas de los Estados Nacionales, especialmente en aquellas en donde se conserva, produce e innovan conocimiento; así como en las cueles se conserva la memoria de los pueblos. En los centros de memoria y museos las narrativas no deben seguir siendo contadas desde un solo enfoque epistémico que dejan de lado el discurso de otros actores sociales y perpetúan algunos que son considerados como ejemplo. Una manifestación evidente que se ha generado inconformismo de la historia única, es decir hegemónica narrada en los centros de memoria o museos, al igual que en los espacios públicos se evidencia en el derribamiento de esculturas, estatuas, monumentos que simbolizan el poder de una élite que se auto proclamo superior a las otras, negando, excluyendo e invisibilizando la existencia de los Otros (Mujeres, mujeres negras, mujeres racializadas, mujeres pobres).

BIBLIOGRAFÍA

Caicedo Mena, Miguel Ángel. (1992). *Sólidos pilares de la educación chocoana*. Promotora editorial de autores chocoanos.

Campoalegre Septien, Rosa. (2020). *Afrodescendencias: encrucijadas del Decenio*. Especialización en Estudios Afrolatinoamericanos y caribeños. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO].

De Oliveira, Luciana. (2020). *Mulheres, feminismos e amefricanidade. A interseccionalidade como uma proposta metodológica diante das epistemologias insurgentes*. Especialización en Estudios Afrolatinoamericanos y caribeños. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO].

Domingo, Xavi. (10 de abril de 2013). La desconocida

historia de la esclavitud en España. *Mr. Domingo*. <http://mrdomingo.com/2013/04/10/la-desconocida-historia-de-la-esclavitud-en-espana>.

Facio, Alda y Fries, Lorena. (1999). Feminismo, género y patriarcado. En Alda Facio y Lorena Fries (eds.), *Género y derecho* (pp. 21-60). Santiago de Chile: LOM / La Morada.

Flor do Nascimento, Wanderson. (2020). *Filosofías africanas em África e na Diáspora: caminhos para enfrentar o racismo e conhecer nossa história*. Especialización en Estudios Afrolatinoamericanos y caribeños. CLACSO.

Gaitán Orjuela, Efraín. (1994). *Grandes del Choco*. Tomo 1. Medellín: Editorial Alas Libres.

Hall, Budd L., Lepore, Walter y Wangoola, Ndawula. (9-10 de diciembre de 2016). *Epistemicidio, democracia del conocimiento y pensamiento africano indígena*. Simposio II. Después de Santiago. El movimiento Afrodescendiente y los Estudios Afrolatinoamericanos. Universidad de Cartagena, Cartagena, Colombia.

Kakozi Kashindi, Jean Bosco. (2020). *Los aportes de la ética de Ubuntu a la lucha contra el racismo en nuestra América*. Especialización en Estudios Afrolatinoamericanos y caribeños. CLACSO.

Mosquera Mosquera, Sergio Antonio. (2020). *Negro ni mi caballo. Historia del racismo en Colombia*. Bogotá: Apidama Ediciones.

Sóñora Soto, Ivette. (2020). Pensar raza: la interseccionalidad un camino de desafíos y encrucijadas. *Revista Estudios Feministas*, 28 (1), 1-6. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n164872>

Tempels, Placide. (1945). *La Philosophie Bantoue*. Élisabethville: Éditions Lovania.

AFROFEMINISMOS AMEFRICANOS

UNA DEMANDA PERSONAL, POLÍTICA Y CULTURAL

Liliana Parra-Valencia



Encuentro de la Red Departamental de Mujeres del Cauca.
Universidad del Cauca, Colombia.
Fuente: Parra-Valencia, L. (2022, p. 33).

La historicidad de las naciones africanas en la diáspora amefricana ha estado atravesada por el deplorable proceso de colonización y la empresa trasatlántica de la esclavización, que involucró varios países europeos, africanos y americanos. Retomo la noción *Améfrica*, de Lélia Gonzalez (1988), que da cuenta de la presencia y las contribuciones africanas y afrodiaspóricas al continente americano y el Caribe. A la par también han emergido diversos y constantes procesos emancipatorios, de rebelión y respuesta descolonial de las/los/les 'africanos y descendientes. En estos procesos, la figura de las mujeres negras ha sido esencial y protagónica en la resistencia ante

1 Utilizo estos artículos de lenguaje inclusivo en el texto.

el orden colonial / esclavista y patriarcal durante los siglos XVII, XVIII, XIX y XX, las gestas de independencia y más recientemente en el ámbito organizativo del movimiento negro en Latinoamérica en el siglo XX, como lo argumenta Anny Ocoró Loango (2019).

Este ensayo crítico, producto del seminario *Feminismos Negros*, orientado por Rosa Campoalegre, de la especialización en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños de CLACSO (primera cohorte, 2021), reflexiona sobre las formas organizativas para la participación sociopolítica, los modos de vida propios y los feminismos negros que han gestado las mujeres afrodescendientes. Estas experiencias como formas de resistencia contrahegemónicas surgen a contrapelo de las lógicas coloniales, patriarcales y capitalistas en diferentes países de América como Cuba, Brasil, Argentina, Colombia y el Caribe.

En relación con la participación política es llamativa la situación de las mujeres afrodescendientes en América, por el sesgo que implica en la percepción. Según el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2020, como se citó en Cepal / Unpfa, 2020, p. 62), en setenta y cinco países el 50 % de encuestadas/os/es consideran que “los hombres son mejores líderes políticos que las mujeres”; dicha actuación es aún más crítica para las mujeres afrodescendientes, por la intersección entre raza y género. Otro dato que alerta sobre esta condición viene de la Comisión de Estudio del Plan Nacional de Desarrollo Comunidades Afrocolombianas, Negras, Raizales y Palenqueras (2010, como se citó en Cepal / Unpfa, 2020), que señala la exclusión de las mujeres afrodescendientes en el ámbito de la participación política.

A estos datos se suma la invisibilización en la identificación y diferenciación de la población afrodescendiente, y ni decir de las mujeres afrodescendientes, en el contexto de la pandemia global por COVID-19. También la invisibilización estadística que, entre otros, registró la prensa colombiana bajo el titular “El ‘error’ del Dane que borró del mapa a 1,3 millones de afros” (Vivas, 2019) en el último censo de 2018; al omitirse, entre otras, la pregunta por el autorreconocimiento étnico, según denuncian las organizaciones

afrodescendientes, como la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas [CNOA], que califica el llamado “error” como un “genocidio estadístico”.

Han sido ellas, las organizaciones y los movimientos afrodescendientes quienes han denunciado y movilizado las iniciativas y las agendas para las demandas de las comunidades afrodescendientes contra la invisibilidad, la discriminación racial, el racismo estructural, la desigualdad, a favor de promover la participación política, el reconocimiento de garantía de derechos civiles, políticos, económicos, sociales, ambientales y culturales. Más aún, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe [Cepal] y el Fondo de Poblaciones de las Naciones Unidas [Unpfa] (2020) afirman que gracias a las demandas de los movimientos afrodescendientes, los Gobiernos han adherido normas internacionales para adoptar medidas contra el racismo. Las actuaciones y demandas de las mujeres afrodescendientes no han sido la excepción. También, gracias a ellas, se han generado diferentes iniciativas para reivindicar su visibilidad, la igualdad y en general derechos y condiciones para la participación en procesos políticos, organizativos, pedagógicos y espirituales.

Ocoró (2019) resalta la participación de los sectores subalternos, y en concreto de las mujeres negras, en el contexto sociohistórico de la colonización y la esclavización, en los procesos de emancipación e independencia en Latinoamérica y el Caribe. La autora nos invita a considerar como expresiones de los feminismos negros, desde la interseccionalidad entre el sexismo, el racismo y la matriz colonial, “las experiencias libertarias de las mujeres negras” (Ocoró, 2019, p. 175).

Podríamos decir, desde esta mirada, que la genealogía de los feminismos negros se remonta a procesos de resistencia ante la colonización / esclavización, que emergieron en los espacios libertarios cimarrones, como formas de organización propia de las naciones africanas y afrodescendientes en la diáspora amefricana. Desde los palenques en Colombia, los quilombos en Brasil, las cumbes en Venezuela, entre otras estrategias de resistencia descolonial de las

cuales poco conocemos y en menor medida se han documentado. Según Ocoró (2019), numerosas mujeres negras participaron en los palenques, rochelas y quilombos contra la esclavización y contribuyeron a los procesos de emancipación de América incluido el Caribe, “como Catalina Luango en Colombia, Juana La Avanzadora en Venezuela, las Lanceras de Artigas en Uruguay, Carlota y Ferminia en Cuba, Teresa Benguela en Brasil, entre muchas otras” (p. 174). Como también en la Nueva Granada (hoy Colombia), Polonia la palenquera de Malambo y aquellas quienes participaron en la insurrección contracolonia y esclavista; o Ana Prado, Antonia Chacón, Paula de Eguiluz, Jacinta, Lucía Arará, Agustina y María Matamba. En Brasil, las guerreras Dandara, Aqualtune y Maria Felipa del Quilombo dos Palmares, o Catarina Mina, para citar algunas.

La participación de las mujeres en las experiencias organizativas cimarronas, palenqueras y quilombolas, así como en las luchas emancipatorias en América, antecede los referentes históricos de la genealogía del feminismo negro, como el de Sojourner Truth, en 1851, en la reivindicación de las mujeres negras, Harriet Tubman en la liberación de personas esclavizadas del sur de Estado Unidos y muchas otras que vinieron después. Es el caso del *black feminism*, los principios políticos, teóricos y metodológicos del Manifiesto del Combahee River Collective, el movimiento feminista negro en Brasil, los feminismos de mujeres afrodescendientes e indígenas en América Latina vinculados a los movimientos sociales y a la academia, entre otras.

Las feministas negras abordaron la cuestión de las identidades políticas, la reivindicación de que “lo personal es político y cultural” (Hull et al., 1982, traducción propia) y la necesidad del diálogo con las masculinidades, aspectos que en la actualidad aborda el feminismo caribeño, en particular. Todas ellas son cuestiones que aparecen recogidas en la declaración del Combahee River Collective de 1977. Este colectivo ampliaba el principio radical o mantra feminista, “lo personal es político”, e incorpora la noción de que lo personal también es cultural. Es decir que lo personal tiene resonancias tanto culturales como políticas, según lo manifiesta Violet Eugene Barriteau (2011).

Por su parte, Campoalegre (2018, p. 217) afirma que “los feminismos negros son ante todo un proyecto histórico de lucha”, en el convencimiento de “la imposibilidad de destruir la casa del amo, con las herramientas del amo”, según la alerta de Andre Lorde (2003, como se citó en Campoalegre, 2018). Para estos feminismos los intensos procesos de deconstrucción, que reconocen la herencia africana, la transforman sustancialmente. De tal forma que se da una confluencia de los feminismos negros con el pensamiento descolonial en Latinoamérica y el Caribe. Lo 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. Barriteau (2011) denuncia que pese a los diversos e importantes aportes de los feminismos negros, estos están ausentes de “las antologías de pensamiento feminista, las críticas del feminismo académico y hasta en las referencias enciclopédicas online” (p. 6).

Según Barbara Ransby (como se citó en Barriteau, 2011), entre los principios ideológicos producido por las feministas negras, está “la noción de que la raza, la clase, el género y la sexualidad son variables codependientes que no pueden separarse fácilmente ni clasificarse en la academia ni en la práctica política ni en la experiencia vivida” (p. 8). Esta claridad es vital para no caer en el reduccionismo ni en visiones sesgadas, pues en la realidad esos cuatro aspectos conforman una misma experiencia. Los feminismos negros, según Barriteau (2011, p. 9), luchan para que se deje de considerar a las mujeres como víctimas indefensas, desafían “la construcción que invisibiliza las vidas de las mujeres negras” y optan por construir la teoría desde la base donde se valore la experiencia y subjetividad de estas mujeres. Los feminismos negros parten de la consideración de que las relaciones patriarcales estructuran las vidas de las mujeres de forma muy diferente a las de sus pares varones. Dado que la “ley del padre” institucionaliza el poder de los hombres en la familia y en la sociedad.

A diferencia de las sociedades modernas, por varios siglos las mujeres afrodescendientes en la diáspora americana reexisten

y continúan el legado de las naciones africanas, desde el lugar de conservación y transmisión de la memoria. La centralidad de lo femenino en las manifestaciones religiosas, en la experiencia en la casa de santo afrobrasileira, como la narrada por Zuleica Dantas Pereira Campos (2011), u otras prácticas espirituales en la diáspora americana, amplía las reexistencias de las mujeres y cuestiona el lugar de las mujeres como esposas y madres, del sistema de familia nuclear europeo. Oyèrónké Oyèwùmí (2004), en su texto titulado *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*, problematiza el universalismo de la categoría de género. Pereira y Oyèwùmí dan cuenta del “redescubrimiento” y la “reinención” de las mujeres a lo largo de la historia africana y afrodiaspórica.

Allí, yace un carácter emancipatorio de las mujeres afrodescendientes en escenarios tradicionalmente patriarcales. Ellas logran desde el lugar de la religiosidad penetrar las lógicas modernas y coloniales, en un ejercicio de la autonomía sobre sí mismas y a contracorriente de las determinantes de la sociedad europea impuesta en el expansionismo de la colonización.

Siguiendo a Aída Esther Bueno Sarduy (2020), en el caso de los *terreiros* afrobrasileros es posible comprender el significado de las casas de santo, en una historicidad de larga temporalidad y espacialidad. Las mujeres afrodescendientes adquieren los *terreiros*, los cuales logran comprar y disponer al servicio de la comunidad. Las mujeres logran reconfigurar y resignificar las relaciones parentales y filiales consanguíneas perdidas desde la captura esclavista. Ellas logran ser autónomas, ejercen su capacidad de levantar, gestionar y administrar una casa por ellas mismas, por fuera de la unión marital, en la que se encuadra el sistema patriarcal capitalista y a contracorriente de las determinantes coloniales.

Las mujeres afrodescendientes gestan nuevas formas de organización social. En este caso, en el marco de la espiritualidad afrodiaspórica. Por ellas mismas, por el legado de casi cuatro siglos de mujeres que las anteceden y también inspiradas en las deidades de las culturas africanas, que mantiene otras formas de comprender

las relaciones entre lo femenino y lo masculino, desde otras lecturas no patriarcales ni heteronormativas coloniales, judeo-cristianas y capitalistas. Como dice Rita Laura Segato (2003), en el panteón *Yoruba* las divinidades no tiene en cuenta la orientación sexual o el sexo sino que se mira a la/el/le hijo de santo como tal. La bisexualidad y la homosexualidad también están presentes en los miembros del culto y en los *Orixás* mismos, quienes “no son ortodoxos en materia de sexo” (Fry, 1977, como se citó en Segato, 2003, p. 192). Más aún, en el culto del *Candomblé* y en el panteón de los *Orixás*, la mujer no está supeditada al marido.

Y como vimos con Oyèwùmí (2004) y Pereira (2011), la definición de mujer esposa y madre, hace referencia a la pretensión universalista en torno al eje de análisis de la familia nuclear europea y colonial. Los afrofeminismos en diferentes latitudes de América emergen reivindicando otras concepciones y espacios de reconocimiento para las mujeres negras.

En este entramado histórico en el que se configuró la deshumanización de las culturas negras, resalta la resistencia contra el racismo estructural y epistémico, la discriminación racial y el silenciamiento de las contribuciones de estas naciones a la historicidad de los países amefricanos. La lucha contra estos fenómenos y las construcciones socioculturales y étnicas es quizás uno de los principales aspectos que comparten los afrofeminismos en Cuba, Brasil, Argentina, Colombia y el Caribe, entre otros. Las mujeres y los movimientos afrodescendientes de estos países han asumido como suyos los objetivos de la visibilización, el reconocimiento de los aportes intelectuales y culturales afrodiaspóricos, a la configuración de los Estados nación.

En el caso de Cuba, la profesora Campoalegre (2019) por un lado señala que, a pesar de los logros por la igualdad de la Revolución, sigue vigente el racismo en la isla y se mantienen las desigualdades económicas de las/los/les afrocubanos, en particular de las mujeres afrocubanas. Por otro lado, reconoce que el movimiento de mujeres afrocubano y sus reivindicaciones ha ganado visibilidad. Campoalegre incluye un mapeo de dieciocho organizaciones que

dan cuenta de estos procesos organizativos. Brasil, el país con más población afrodescendiente de Latinoamérica, y el segundo en el continente amefricano después de Estados Unidos, afronta embates racistas, más aún durante el reciente Gobierno de ultraderecha que renovó las políticas neoliberales, promoviendo el racismo y la misoginia de manera frontal y explícita.

En este escenario la fuerza del movimiento de mujeres afrobrasileño cobra valor e impulso para continuar la resistencia quilombola que evoca a las naciones africanas en esta parte del continente amefricano. Argentina poco a poco ha logrado poner en cuestión el mito de que “no hay negras/os/es” en este país del sur continental. De esto da cuenta el reconocimiento del día de la Cultura Africano-Argentina, que conmemora el 11 de octubre, en homenaje a María Remedios del Valle, como “Madre de la Patria”, mujer negra y afrodescendiente, como lo documenta Ocoró (2019). Allí, también se identifica el papel protagónico de las mujeres negras en la movilización afrodescendiente, tanto de locales como de migrantes que aportan a las luchas de reivindicación de las naciones africanas en la diáspora. Karina Bidaseca (2019), por su parte, nos lleva a reflexionar sobre aquellas experiencias “en el cuerpo colectivo desterritorializado / desgarrado / animalizado de nuestro tiempo poscolonial” (p. 193), yendo más allá, al encuentro con las memorias ancestrales y las *futuridades*. La autora nos acerca al tránsito trasatlántico iniciado en África al atravesar “la puerta del no retorno” hacia la diáspora caribeña.

En Colombia las redes afrofeministas cobran fuerza organizativa y visibilidad a partir de la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993 o “Ley de las negritudes”. En este marco el reconocimiento y los escenarios de participación de las comunidades afrodescendientes se amplía. En la idea de configurar y nutrir el cuadro analítico de las redes de mujeres afrodescendientes en el país, menciono algunas de ellas, advirtiendo que no son todas. Quiero empezar mencionando la Red de Mujeres del Norte del Cauca (Redmunorca), a quienes tuve la fortuna de conocer y trabajar con ellas por espacio de un año y medio, en el marco de una

investigación y acompañamiento psicosocial. Redmunorca surge como la Asociación Cultural Casa del Niño, en 1990, desde mujeres / madres afrodescendientes de los municipios del norte del Cauca, preocupadas por las condiciones de sus hijas/os/es.

Esta genealogía nos recuerda la idea de Patricia Hill Collins (2016), en relación con las iniciativas de las mujeres afrodescendientes que empiezan por la preocupación de las madres por sus propias/os/es hijas/os/es; luego el nivel de concientización, activismo y movilización se extiende a otras/os/es hijos de las comunidades afrodescendientes. Situación que da cuenta de la solidaridad y la hermandad, *sisterhood*, en las relaciones interpersonales compartida por las mujeres afrodescendientes y su cultura, como uno de los elementos clave del pensamiento feminista negro, que impulsa “una perspectiva alternativa humanista para la organización de la sociedad” (Collins, 2016, p. 109. Traducción propia).

Años más tardes, en 1994, las mujeres afrodescendientes activan una estrategia ante las violencias contra las mujeres en la zona y la necesidad de una organización para su protección, visibilidad y participación; que llevó a configurar el proceso organizativo en torno a *Redmunorca*. Este espacio posibilitó el encuentro de mujeres afrodescendientes de siete municipios del Norte del Cauca (Villa Rica, Puerto Tejada, Guachené, Santander de Quilichao, Padilla, Corinto y Miranda), para compartir sus experiencias de opresión patriarcal, capitalista y neocolonial. También para fortalecer su participación en espacios de toma de decisión en la arena pública municipal y departamental, como en el caso de la Alcaldía, el Consejo Municipal y la Secretaría de Planeación. Mencionar que la actual y primera mujer afrodescendiente vicepresidenta de Colombia, Francia Elena Márquez Mina, es oriunda del Cauca. Varias integrantes de Redmunorca a su vez hacen parte de la Red Departamental de Mujeres del Cauca y de Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí (Red de Mujeres del Norte del Norte del Cauca [Redmunorca], s/f.). La Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí nace como la Asociación Nacional de Mujeres Afrocolombianas, en 1990; y

como red en diciembre del 2000, en la 1.^a Asamblea Nacional de Mujeres Afrocolombianas.

En su portal web, la Red Kambirí se autodefine como “un proceso organizativo autónomo que promueve la organización, participación y desarrollo de las mujeres Afrocolombianas, a través de la comunicación permanente, difusión y defensa de sus derechos basados en sus principios de solidaridad y equidad” (Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí, s. f.). La red está organizada en torno a catorce coordinaciones nacionales. Han seguido diferentes procesos formativos orientados hacia la perspectiva de género, los derechos humanos, los feminismos y la historia afrocolombiana. Entre sus líneas de acción se identifica la configuración de comités locales que buscan acercar las temáticas de las mujeres afrodescendientes a las administraciones municipales y departamentales.

Diferentes integrantes de la Red Kambirí hicieron parte del Foro Internacional A cuatro años del Decenio: Alcances y desafíos del Observatorio de la Plataforma Política de las mujeres afrodescendientes (ARMAAD, 2018), en el cual participaron doscientas mujeres de veintidós países de América, que tuvo lugar en Cali, Colombia, en 2018, organizado por la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora [ARMAAD]. Esta red surge en el Primer Encuentro de Mujeres Negras, Latinoamericanas y Caribeñas de 1992. El Foro Internacional se propuso como objetivo “intercambiar experiencias y estrategias de incidencia social y política de las mujeres afrolatinoamericanas afrocaribeñas y de la diáspora; antes, durante y más allá del Decenio de los pueblos afrodescendientes” (ARMAAD, 2018, p. 5).

En el caso de Colombia, de acuerdo con Wabgou Maguemati et al. (2012), también identificamos y reconocemos otras redes afrofeministas, como la Asociación de Mujeres Afrocolombianas [Amuafróc], la Fundación Cultural Colombia Negra, la Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Negras e Indígenas de Colombia [Anmunic], Palenke, la Red tras los Hilos de Ananse, Asociación para el Desarrollo Integral de la Mujer, la Juventud y la Infancia (Asomujer y Trabajo), Asociación de Mujeres Afrocolombianas [Amafrocol],

Asociación Afrocolombiana Intercambio de Experiencias [AIE], Organización de Mujeres Afrocolombianas [Ormuafro], la Organización Afrocolombiana el Borojío, Asoproduce y Asoquilichao. Estas iniciativas de organización de mujeres afrocolombianas buscan reivindicar espacios de visibilización, participación, la gestión y promoción de las propuestas comunitarias y los derechos humanos de las comunidades afrocolombianas, con perspectiva de género. También la movilización impulsa procesos de reivindicación de la cultura y la identidad afrocolombiana, los saberes y la espiritualidad ancestral; y de mejores condiciones de la calidad de vida de las mujeres afrocolombianas y de sus comunidades, así como de la actividad económica.

Por su parte, Barriteau (2011) es contundente al señalar que desde la teoría feminista occidental y hegemónica se han desconocido los aportes de los feminismos negros que tienen además sus propias particularidades y complejidades. Pensar los feminismos desde el Caribe implica dar cuenta del colonialismo aún no superado y de sus símbolos culturales y económicos aún no cuestionados. Implica también el entendimiento de la fragilización y vulneración de las mujeres caribeñas con su problemática particular que pasa por el racismo. Para Barriteau el racismo y las prácticas racistas se experimentan de distinta manera y desde un lugar geográfico y político que también es diferente. No es lo mismo la experiencia de la raza de las mujeres negras en el Caribe a las de Norteamérica. En los países caribeños, la población negra es superior al 79 %. En esa medida, la discriminación racial también es mayor y se evidencia en la desatención del Estado en áreas fundamentales como los servicios sanitarios, educación, transporte, vivienda y un ejemplo de ellos es Barbados, según la autora.

La perspectiva feminista caribeña incluye la carga colonial que presenta nuevas versiones, incluso de parte de Gobiernos que se dicen independientes. Barriteau (2011, p. 4) manifiesta que “los países caribeños quedan suspendidos en algún lugar entre la independencia política formal y nuevas formas de colonialismo”. Es decir, para la autora hay una independencia en el papel, pero en la

práctica se convive con nuevas formas de dependencia. El impacto de la globalización, por ejemplo, no ha hecho más que amplificar la marginación, tanto en el contexto internacional como en lo empresarial (Barriteau, 2011).

Nos llama la atención que con respecto al Caribe existe el imaginario internacional de una zona de paz. Pero no lo es para las mujeres y, en este caso, para la mayoría de su población que es negra. Existe además negligencia hacia las mujeres de esta población. Por su parte, Pat Mohammed (como se citó en Barriteau, 2011) señala como principal preocupación del feminismo y de la teoría feminista caribeña la dimensión política de la identidad. El feminismo caribeño debe por ello enfrentar sus propias particularidades como, por ejemplo: decir explícitamente que combate y pretende cambiar las relaciones de poder. Y dentro de ellas, un elemento como la clase que se configura como una “relación de poder y privilegio, aún no cuestionada satisfactoriamente desde las propias reflexiones de este feminismo”. Otro aspecto en el que se debe insistir es en la situación de “renuncia por parte del Estado a prestar atención a las mujeres y a las cuestiones que les afectan directamente en la mayor parte de los países caribeños”, en palabras de Barriteau (2011, p. 6).

En relación con las temáticas del trabajo de investigación desde la perspectiva interseccional y las acciones políticas, que propuso el seminario *Feminismos Negros* de CLACSO, podríamos decir que las redes afrofeministas en Cuba, Brasil, Argentina, Colombia y el Caribe se orientan hacia procesos de autonomía que posibilita la autodefinición, la autovalidación y el análisis centrado en el propio punto de vista las mujeres afrodescendientes. Como “una forma importante de resistir la deshumanización esencial de los sistemas de dominación”, en palabras de Collins (2016, p. 105, traducción propia). Y también como una forma que “permite que las mujeres afroamericanas rechacen la opresión psicológica internalizada” (Collins, 2016, p. 106, traducción propia). Esto lo identificamos en los esfuerzos comunes para reivindicar diversos espacios de visibilización, participación, gestión y promoción de las propuestas

comunitarias y los derechos humanos con perspectiva de género (Wabgou et al., 2012).

En relación con la reflexión sobre la conciencia de las mujeres afrodescendientes que propone Collins (2016) como aporte del pensamiento feminista negro, es esclarecedora la idea según la cual “su perspectiva analítica, emocional y ética de sí mismas y de su lugar en la sociedad se convierte en una parte crítica de la relación entre el mecanismo de opresión y la acción de las mujeres negras” (p. 114, traducción propia). Esto en particular cuando identificamos que entre los temas prioritarios de las redes afrofeministas emerge con fuerza y decisión la reivindicación de la cultura y la identidad afrodiaspórica, los saberes y la espiritualidad ancestral, desde una perspectiva descolonial. Incluso desde análisis críticos a las lógicas del capitalismo y la opresión al reivindicar condiciones de calidad de vida de las mujeres afrocolombianas y de sus comunidades, así como de la actividad económica.

Sin duda, acercarnos a las temáticas de las redes afrofeministas y sus acciones políticas, en este caso en Cuba, Brasil, Argentina, Colombia y el Caribe, desde la perspectiva interseccional de la simultaneidad de opresiones y en general desde el pensamiento feminista negro, contribuye a elucidar el punto de vista de y para las mujeres negras, siguiendo a Collins.

Los procesos de resistencia y las prácticas de descolonialidad están presentes en los feminismos negros de Cuba, Brasil, Argentina, Colombia y el Caribe. Estamos en deuda de (re)conocer y documentar las *múltiples africanías* en estos países, así como las diversas y múltiples experiencias de las mujeres en los contextos de la colonización / capitalismo, la esclavización, el orden patriarcal y los movimientos afrofeministas. Compromiso y tarea que asumimos en el seminario Feminismos Negros de CLACSO.

La articulación entre las ciencias sociales, las humanidades y los movimientos afrofeministas a lo largo y ancho de América, continúa siendo un reto. Así como el compromiso decidido con las causas contra el sexismo, la discriminación y el racismo estructural, institucional y epistémico. Las experiencias de las mujeres

afrodescendientes en los países amefricanos, dan cuenta de una parte del camino recorrido y también nos devela en la actualidad los desafíos de los afrofeminismos amefricanos, no solo como una demanda histórica, sino también personal, política y cultural.



Redmunorca.

Cauca, Colombia.

Fuente: Parra-Valencia, L. (2022, p. 34).

BIBLIOGRAFÍA

Asociación Red de Mujeres Afrolatinoamericanas Afrocaribeñas y de la Diáspora. (2018). *Foro Internacional A cuatro años del Decenio: alcances y desafíos del Observatorio de la Plataforma Política de las mujeres afrodescendientes*. ARMAAD.

Barriteau, Violet. (2011). Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña. *Boletín ECOS*, 14, 1-17.

Bidaseca, Karina. (2019). Las “Puertas del no retorno” en África: performatividad descolonial y estéticas feministas en las memorias afro-transatlánticas en Ana Mendieta y Édouard Glissant. En Rosa Campoalegre, Rosa y Anny Ocoró. *Afrodescendencias y contrahegemonías: desafiando al decenio* (pp. 181–206). CLACSO.

Bueno, Aída. (12 de agosto de 2020). *Aportes de las religiosidades afro al discurso de género y las sexualidades. Otras epistemologías, otros significados, otras interpretaciones*. [Clase magistral]. Seminario Religiosidad y música afro. Especialización en Estudios afrolatinoamericanos y caribeños, CLACSO, [virtual].

Campoalegre, Rosa. (2018). Mujeres negras: Resignificando la experiencia cubana. En Rosa Campoalegre (Ed). *Afrodescendencias: voces en resistencia* (pp. 213-236). CLACSO.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [Cepal] y Fondo de Poblaciones de las Naciones Unidas (Unpfa). (2020). *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión*. Cepal / Unpfa.

Collins, Patricia. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, 31, 99-127.

Gonzalez, Lélia. (1988). A categoria politico-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*. 92/93, 69-82. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>

Hull, Gloria, Bell, Patricia and Smith, Barbara. (1982). *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave. Black women's studies*. The Feminism Press.

Ocoró, Anny. (2019). *Del soldado raso a la capitana de la patria: un aporte para repensar los feminismos negros desde la Argentina*. En Rosa Campoalegre y Anny (coord.). (2019). *Afrodescendencias y contrahegemonías: desafiando al decenio*. CLACSO.

Oyèwùmí, Oyèrónké. (2004). Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas (Trad. Juliana Araújo). En Signe Arnfred, Bibi Bakare-Yusuf and Edward Waswa Kisiang'ani (eds.), *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms* (1-8). CODESRIA Gender. [Trabajo original publicado en 2000].

Parra-Valencia, Liliana. (2022). *Intersecciones. Re-existencias: imágenes para sentipensar en comunidad*. Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.

Pereira, Zuleica. (2011). De mãe de santo a mulher: invenção

e reinvenção de papéis. *Mandrágora*, 17 (17), 17-37. <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v17n17p17-37>

Red de Mujeres del Norte del Cauca. (s. f.). Recuperado el 2 de noviembre de 2020 en <http://redmunorca.com.co/sobre-redmunorca/>

Red Nacional de Mujeres Afrocolombianas Kambirí. (s. f.). Recuperado el 2 de noviembre de 2020 en <https://www.redkambiri.org/quienes-somos/>

Segato, Rita. (2003). La invención de la naturaleza: familia sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña. En *Las estructuras elementales de la violencia* (pp. 181-224). Universidad de Quilmes. Prometeo.

Vivas, Julián. (2019). El 'error' del Dane que borró del mapa a 1,3 millones de afros. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/el-error-del-dane-que-borro-del-mapa-a-1-3-millones-de-afros-436936>

Wabgou, Maguemati, Arocha, Jaime, Salgado, Aiden y Carabalí, Juan. (2012). *Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.

CRESPOGRAFIA, EXPERIÊNCIA ESTÉTICA CAPILAR NEGRA E ESCREVIVÊNCIAS

Neli Gomes da Rocha

Introdução

Esse artigo é parte da tese de doutorado intitulada “Crespografia, a semiótica capilar crespa. Educação e experiência estética afrocentrada Brasil-Moçambique”, incorporada à linha de pesquisa Diversidade, Diferença e Desigualdade Social em Educação – DDDS na Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná/Brasil sob a orientação do professor Paulo Vinicius Baptista da Silva.¹

A presente investigação está situada em interlocução com o campo dos estudos das Relações Raciais, Educação e Cultura. Podemos apontar para a tradição em pesquisas sobre a questão racial negra no Brasil e o eixo educacional e cultural, como apontam Paulo V. B. Silva, Katia Regis, Shirley Ap. Miranda (2018), orientados na abordagem antirracista, no trato com a diversidade étnico-racial e a construção de identidade negra. O marco legal é a Lei nº 10639/03 que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira

¹ Agradecimento pela condução na orientação de doutorado e permitir que a temática proposta adquira status de pesquisa acadêmica no campo da Educação e das Relações étnico raciais de modo interdisciplinar.

e Africana nas escolas públicas e privadas. Consideramos importante o impacto da dimensão Educação das Relações Étnico-raciais e o papel da consolidação das identidades individuais e coletivas na formação do indivíduo; processos de autoconhecimento contínuo que passam pela representação valorizada, estimulando experiências de reconhecimento e de pertencimento a partir da corporeidade negra enaltecida e positivada.

O signo do cabelo crespo perpassa muitas das facetas socio-culturais na dimensão da discriminação e ao mesmo tempo é um símbolo da identidade negra e sua resistência aos processos opressores, como afirma Nilma Lino Gomes (2019). Em pesquisa etnográfica a autora chama a atenção para as memórias produzidas por práticas discriminatórias que afetam diretamente a subjetividade. Os traços da corporeidade negra foram historicamente deturpados por ideias padronizadas de embelezamento que possuem como referencial o corpo não negro (enquanto portador hegemônico de beleza, impondo-se simbolicamente como única via).

Para a pesquisadora Grada Kilomba (2019) “mais do que a cor da pele, o cabelo tornou-se a mais poderosa marca de servidão durante o período da escravização”. Assim como ao movimento de superação da sensação de medo refletido no espelho construído pela insatisfação com os resultados das intervenções capilares pregressas e a pressão social ainda pungente destinada aos cabelos crespos sem intervenção química. No processo de ensino e aprendizagem “a educação tem a ver com cura e plenitude. Está relacionada com empoderamento, libertação, transcendência; renova a vitalidade. Diz respeito a encontrar e reivindicar nossa existência e nosso lugar no mundo” (hooks, 2021, p. 62).

Ideia reproduzida inclusive em espaços educacionais formais como apontam reiterados estudos, condicionando o corpo negro à aceitação e ao aval do olhar avaliador do “outro” em especial nos espaços públicos. Pautado muitas vezes pelo desconhecimento sobre o autocuidado e julgamento da aparência, culmina em situações de alteração drástica dos próprios traços físicos, visando em último grau aceitação em espaços públicos e privados.

A nossa investigação aponta para a educação das Relações Étnico-raciais em interlocução com espaços não formais de educação como os salões de beleza étnicos²e as técnicas de cuidados com os cabelos crespos com ênfase na ancestralidade negro-africana. Além do mais, ela está situada no propósito de analisar modalidades de experiências estéticas e identificar formas de transmissão de técnicas corporais afrocentradas, na perspectiva de Molefi Kete Asante (2009), inseridas e reconhecidas em contextos de socialização voltados para o embelezamento capilar crespo, o salão de beleza étnico.

Compreendemos que o microcosmo do salão de beleza étnico reflete dimensões socioculturais como as mudanças na autoconsciência a partir do gesto obtido pela experiência social de repensar os cuidados de si outrora sustentados pela lógica colonial. Hábitos e cuidados de si são resignificados e as transformações sociais renovam o olhar para os saberes ancestrais revigorados em diálogo com a perspectiva teórica de bell hooks:

Educadores que se desafiam a ensinar para além do ambiente de sala de aula, a se deslocar pelo mundo compartilhando conhecimento [...] Pela prática vigilante, aprendemos a usar a linguagem capaz de dialogar com o cerne da questão, independentemente do ambiente de ensino em que nos encontremos (hooks, 2021, p. 62).

O campo da educação associado a construção do saber pela vivência e pela observação. Nesse sentido, a educação e a cultura são pilares para a formação da pessoa. Além disso, os hábitos cotidianos irão moldar gradativamente expressões culturais a exemplo dos penteados ou mesmo dos cuidados de higienização destinados aos fios crespos.

2 Consideramos as diferentes nomenclaturas destinadas aos espaços de cuidados com os crespos como Salão Afro, Salão beleza Negra com traço das diversidades de linguagens e a aproximação com o foco no cabelo crespo e suas texturas.

Descolonizar corpos e mentes –como prática emancipatória dos modos de viver e de sentir através da experiência estética– é premissa na escrita da intelectualidade negra, como aponta Frantz Fanon em relação à “experiência vivida do negro” (2008). Também Nkiru Nzegwu ao apontar a “tentativa de compreender a experiência estética em contextos não-ocidentais” (1989) e Conceição Evaristo ao afirmar “o meu corpo, e não outro, vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta” (2009).

A estrutura do artigo está distribuída em: primeiramente, aproximação com a perspectiva epistêmica e metodológica com ênfase na etnografia e autoetnografia das escrituras; posteriormente, apresentação da crespografia como possibilidade de reflexão sobre a linguagem simbólica e não verbal inserida nas cabeças na forma de penteados com forte inspiração nos contextos culturais africanos e afro brasileiros.

1. SEMIÓTICA CAPILAR CRESPA NA PERSPECTIVA DA BELEZA NEGRA E DA ESTÉTICA AFROCENTRADA

A Semiótica Capilar Crespa aqui proposta é entendida na perspectiva cultural e formativa do ser e presente no cotidiano da população negra, e possui para tanto a característica de interlocução e reciprocidade ao formar sistemas significantes que integram a memória coletiva e o imaginário social. A técnica corporal, imbricada nos processos de ensino dos movimentos das mãos sobre a cabeça configuram uma modalidade de aprendizagem mimética³ e tem impacto direto no desenvolvimento das técnicas humanas por meio do conhecimento prático. Ou seja, são nos processos miméticos aquela ação sustentada pelo agir diretamente no corpo, transformando-se de acordo com os valores culturais do grupo social. Para cada tecnologia social apreendida há novas formas de movimentos do corpo em constante performance, resultando em linguagens corporais altamente complexas que culminam na ancestralidade vigente.

3 A aprendizagem mimética, fundamentada no corpo e nos sentidos, permite a aprendizagem de imagens, de esquemas, de movimentos pertencentes à esfera da ação prática (Gebauer e Wulf, 2004, p. 38).

Voltar o “olhar” atento sobre a diversidade presente nos mais diversos âmbitos sociais e perceber a relevância em trabalhar a autoestima da população negra brasileira através da educação estética e da conscientização no que se refere a arte capilar dos trançados e dos dreads, como ferramenta pedagógica de legitimação da cultura africana e da Diáspora Africana, reafirmando a visão positiva diante da diversidade étnico-racial.

Propomos o conceito de Semiótica Capilar Crespa na perspectiva da Beleza Negra e da Estética Afrocentrada buscando compreender a resignificação no uso de penteados ancestrais – tranças e dreads– como signos norteadores que permitem ao indivíduo negro-africano se construir como persona de maneira integral no processo de reconhecer e valorizar o belo em nós. O campo da pesquisa se restringe a dois espaços distintos: o primeiro está localizado no sul do Brasil e o segundo em Moçambique no sul da África, pois nos interessa perceber rupturas e continuidades na forma de embelezamento dos grupos sociais negros –brasileiros e moçambicanos– que buscam opções de cuidados com os cabelos crespos na dimensão: 1) da ancestralidade negro-africana postulada na obra de Cheikh Anta Diop; 2) de “memória viva” do escritor malinês Amadou Hampâté Bâ; 3) de enaltecer a cultura africana pelo mundo como postula o intelectual africano Molefi Kete Asante, “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe o povo negro como sujeito e agente de fenômenos, atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus interesses humanos” (Asante, 2009, p. 93).

Os fios são parte de nossa memória viva, impedindo que esqueçamos do nosso ponto de partida e lançando ideias para novas andanças. Um ciclo se encerra com o propósito de externalizar essa Semiótica Capilar Crespa sustentada na Estética Afrocentrada. Observar que não se trata apenas de fios crespos, mas que são embebidos de simbologia. Somos mutáveis e dinâmicas, energias que não devem ser contidas ou represadas, expondo o quanto somos múltiplas ainda que tenhamos um corpo só, somos um emaranhado de fios que tecem memórias de afeto e de experiências consigo e com o

mundo. Somos marcadas como pessoas crespas e isso deve ser um elogiado e enaltecido.

A linguagem corporal tem papel de grande relevância quando refletimos sobre a oralidade, que não se restringe ao falar em si e se estende por toda a extensão do corpo. A textura dos fios na forma dreads é também marca da corporeidade negro-africana pois compõe o conjunto da obra ao estar no corpo. Tal qual a gestualidade é entendida como experiência estética em ação. Segundo bell hooks nos sinaliza,

os penteados naturais eram associados à militância política. Muitos(as) jovens negros(as), quando pararam de alisar o cabelo, perceberam o valor político atribuído ao cabelo alisado como sinal de reverência e conformidade frente às expectativas da sociedade (hooks, 2005, pp. 2-3).

Há uma forma de grafia delineando caminhos ao longo da trajetória do indivíduo. As escrituras aqui pontuadas não estão isoladas, elas são também parte de movimentações sociais que promovem diálogos inter-relacionando os conhecimentos científicos, entendidos de forma espiralar e dinâmicos.

A Semiótica Capilar Crespa nos permite reestabelecer elos outrora rompidos e tecer relações de pertença inspiradas nas matrizes africanas e afro-brasileiras, fortalecendo o diálogo da temática antirracista nas instituições partindo do corpo e da estética negra. Nossos traços são perenes e saber cuidar de si e do outro fortalece a coletividade, agrega e inspira outras ações. É chegada a hora de auto fortalecimento não visando sobrepor-se ao outro, mas ser parte de algo humanamente possível. O crespo em sua gama de texturas nos conecta ao modo sankofa de agir no mundo e dele se retroalimenta, os fios expressam quem somos muito mais do que imaginamos.

2. CRESPOGRAFIA, AUTOETNOGRAFIA E AS ESCREVIVÊNCIAS ENQUANTO METODOLOGIA DE PESQUISA

Do ponto de vista metodológico lançamos mão da perspectiva das Escrevivências, inspirada nos escritos de Conceição Evaristo (1995) ao inferir ao campo da escrita de si a dimensão analítica e abarcar espacialidades coletivas.

Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. *Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever*, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha. Por isso, repito uma pergunta reflexiva, que me impus um dia ao pensar a minha escrevivência e de outras (Evaristo, 2020, p. 35).

Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação. Tal insubordinação pode se evidenciar, muitas vezes, desde uma escrita que fere “as normas cultas” da língua, caso exemplar o de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha da matéria narrada. (Evaristo, 1995, p. 13). A escrita do viver é visceral e ardente, transbordante em experiências de muitas vidas e ultrapassa a vivência do próprio sujeito envolvendo para tanto as interações com o grupo social. A exemplo das memórias enraizadas do toque das mãos nos crespos que por vezes remetem a à sensação de dor do puxar e repuxar dos fios; outras ressalta o toque de afeto da trama feita por muitas mãos. O ato de escrever também envolve a recepção de quem absorve as escrevivências e nelas se vê refletido, estreitando elos de identidade e de pertença. Se por um lado, a escrita de si é individual; por outro lado pode abarcar elos coletivos ao acionar lembranças e vivências intergrupais; podemos pensar na gestualidade, por exemplo.

Na escrita de si descortinamos a tradução de um nós que fora ocultado e que gradualmente emerge reluzente como o abebé de Oxum, nossa ancestral que guarda o segredo do feminino e do belo. Para Evaristo significa “passar para o papel uma experiência que não cabia mais em mim a experimentação de uma escrita, marcada por uma escrevivência” (1995).

2.1 EXPERIÊNCIA ESTÉTICA CAPILAR E USO DE FOTOGRAFIAS

Em termos metodológicos a experiência estética capilar com os crespos tem sido registrada por meio de fotografias/vídeos e configura parte estrutural da pesquisa. Esta metodologia permite acompanhar as mudanças na aparência e destinar maior visibilidade ao signo capilar crespo em diferentes experiências estéticas, na forma de penteados inspirados nas culturas africanas e afro-brasileiras. A fotografia é utilizada como ferramenta metodológica quanto narrativa visual de fundamental importância para o entendimento da tese. Aqui apresentada através da expressividade de linguagem capilar, comunicadora de ideias e um elemento visível que impulsiona a ação do “outro” a partir do olhar e dos gestos no gradiente entre “aceitação” e “recusa” da aparência capilar durante a pesquisa de campo.

Figura 1



Trajétória Capilar Crespa (2014-2023). Fonte: Acervo pessoal da autora (2015 e 2023).

Ou seja, nos propomos a registrar a trajetória do fio crespo em seu percurso e a simbologia a ele associada nos permitindo perceber a Semiótica Capilar Crespa percorrendo diferentes estágios: i) o corte dos fios quimicamente tratados; ii) o uso de produtos de base vegetal com plantas que historicamente, no continente africano, são utilizados para o cuidado dos fios e da pele; iii) a realização do penteado dreads à moda moçambicana; iv) o acompanhamento do crescimento dos fios na forma de dreads; v) o corte dos fios em formato cilíndrico denominados dreads, inspirados em penteados ancestrais de matriz africana; por fim, vi) a raspagem do couro cabeludo com navalha. A intenção em registrar o corte de forma performática surgiu como encerramento de um ciclo ao mesmo tempo como abertura para outras possibilidades e desdobramentos em projetos formativos com foco nos cabelos crespos.

O uso de penteados trançados é um rito de beleza coletivo, envolve diferentes gerações e na atualidade é fonte de renda em diferentes contextos sociais em especial para grupos de mulheres negras (Amauro e Gomes Rocha, 2021). O ritual de corte dos fios possui importante simbologia ao trazer significados distintos para quem presencia o ato em si. Para o caso em questão, o rito de corte aconteceu de forma performática com a narrativa das pessoas presentes sobre a simbologia do ato para cada um e cada uma. Visto como ato de coragem e abnegação para uns, ao mesmo tempo considerado ato transgressor para outras.

Nossa intencionalidade é tornar o fio crespo registrado em fotografias como elemento metodológico de investigação, atuando como mediador e condutor das interações realizadas de modo presencial em espaços de embelezamento, no Salão Deby Tranças na cidade de Curitiba/PR em perspectiva com o Salão Alice na cidade de Maputo/Mz. Acrescido da interação indireta, e online, como forma de adaptação ao momento vivido globalmente com o advindo da pandemia do COVID-19.

Figura 2



Trajétória dos crespos - Profissionais da beleza negra. Fonte: acervo pessoal da autora (2015 e 2023).

Importa-nos compreender a movimentação das mãos e do corpo executado pela cabelereira ou cabelereiro na elaboração de um penteado elaborado no fio crespo de inspiração africana. Processo esse que irá replicar pela via da memorização do ato performático que lhe permitiu aprender, ou seja, apropriar-se e reapropriar-se dos movimentos das mãos na cabeça. Tal movimento conclui-se com a consagração que será dada quando este ciclo de movimentos cumprir em torno do ori (da cabeça), utilizando os fios crespos como matéria prima. Quanto mais elaborado, minucioso e detalhista o penteado maior será o tempo de dedicação com a pessoa que recebe o penteado escolhido. Para o intelectual moçambicano Théophile Obenga, “Nada é novo! Conservamos na cabeça todos os passos e os caminhos da nossa ancestralidade” (Obenga, 2013, p. 23).

Há um ritual de beleza em curso, com procedimentos sincronizados. E quanto mais repetida a sequência, maior a habilidade de quem executa a ação, no caso o penteado. A reflexão e a ação caminham de mãos dadas. O campo da linguagem corporal através da gestualidade configura parte fundamental da interação construída na ambiência do salão de beleza, uma vez que a linguagem corporal expressa silenciosamente condições da interação interpessoal.

Nesse sentido, passa o corpo a falar e salvaguardar a memória do grupo por meio de modulações gestuais referidas às formas de vida e tempo e no espaço de origem. Passa o corpo a constituir o saber da comunidade e a perfazer-se como arquivo e como ferramenta de comunicação, fortalecendo uma sabedoria corporal (Tavares, 1997, p. 217). Para as localidades onde os africanos da diáspora negra foram levados no globo podemos encontrar penteados nas mais variadas formas geométricas de tranças ou ainda formas cilíndricas dos dreads como aponta o estudo de Luane Bento Santos:

as trançadeiras negras têm sido responsáveis por um resgate de valorização estética silencioso, na realidade seus trabalhos e todas suas políticas não são destacados ou devidamente referenciados. Contudo afirmamos que são nessas políticas da imagem, do pouco espaço de fala que brotam e permanecem saberes e conhecimentos que podem ser aproveitados em contextos escolares. (Santos, 2019, p.15).

Exemplos vivos de cuidado com a “cabeça” através da tradição oral, experiências estéticas que os fazem coparticipantes dessa “memória ancestral” independentemente de sua consciência etnorracial. Os rituais de embelezamento capilar atribuíram à função da cabeleireira o papel de mediação entre o estágio de insatisfação com a própria aparência e o renovar das expectativas sobre si frente ao espelho. Ponto de extrema relevância para nosso campo de investigação por alterar a dinâmica de auto percepção.

As memórias afetivas são acionadas não apenas pelo tatear, envolve o aroma do unguento elaborado previamente com plantas voltadas para os cuidados com os crespos-carapinhas. Podemos citar alguns exemplos: alecrim, rícino, coco, karité e outras elencadas na forma de inventário de plantas para embelezamento da pele e crespos (Gomes Rocha, 2021). No processo de elaboração, o fio é um símbolo do modo de estar no mundo africano, o ato de reordenar os fios capilares rememorando o teor prático do penteado

que foi aprendido pela observação até o domínio pleno da técnica. A experiência tátil de portar o penteado e a simbologia a ele agregado comunica valores culturais africanos de longa data aos nossos dias. A hipótese sustentada é sobre a importância do campo científico se desprender do véu que lhe cobre a face, abrindo os olhos para perceber o quão é complexo e necessário estreitarmos vínculos com o conhecimento produzido e resguardado pelos povos originários do continente africano e das Américas em toda a sua extensão, povos que forjam e tecem a própria noção de humanidade. Essa escrita construída pelo movimento de mimese infere nossa busca por pertencimento em diferentes dimensões, para consigo mesmo e para com o seu grupo.

As nossas escolhas, todas elas, ficam registradas não apenas em nossa memória coletiva, mas também e sobretudo em nossa pele. A crespografia exerce esse movimento dinâmico de comunicar algo por meio do penteado afrocentrado. A escolha do próprio penteado é, por si só, um gesto de autonomia e autodescrição no desejo de observar o crescimento do próprio fio crespo.

Figura 3

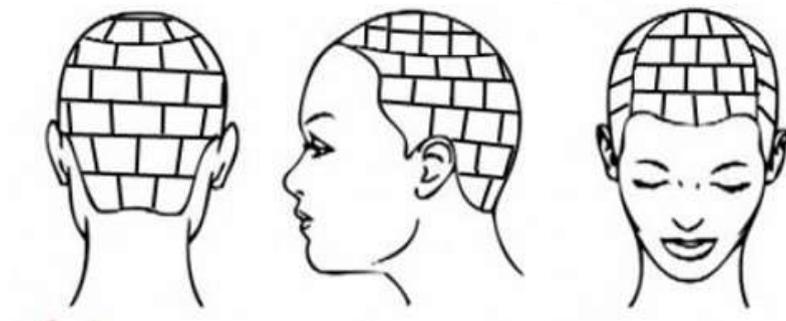


Ilustração Cabeça com a separação em mechas. Fonte: <https://www.shutterstock.com/pt/search/similar/1763757038>

A separação de todo o couro cabeludo em mechas está imersa de simbologias que a profissional da beleza replica a cada novo

penteados. Consideramos que o conhecimento prático configura uma modalidade de tecnologia social que é recebido de uma pessoa mais velha e retransmitida para uma pessoa de igual interesse (independentemente da idade). O ato de ensinar algo que se sabe também significa aprender mais, pois o conhecimento ao ser transmitido ficará mais aguçado e ambos são beneficiados em um movimento que se retroalimenta, permitindo assim a manutenção dos elementos culturais. Ideia presente e materializada no ato de elaboração dos penteados afro, aqueles realizados em cabelos crespos. Adquirem faceta contemporânea sem, todavia, deixar de conter elementos de ancestralidade com forte teor de referência nas culturas de matrizes africanas e os cuidados ancestrais.

Nesse sentido, um conceito que cabe reflexão é a noção de Oratura⁴ como um saber transmitido pela oralidade agregando a esta a dimensão performática. No caso, movimentos dos membros superiores (braço, antebraço, mãos, dedos) devem ser repetidos à exaustão até o domínio pleno e posterior execução adequada. O termo Oratura, cunhado pelo linguista ugandês Pio Zirimu⁵, nos anos 1960 é aqui acionado para refletirmos sobre a dimensão da experiência estética dos penteados e suas técnicas ancestrais. Em consonância, podemos refletir sobre o conceito de oralitura da pesquisadora Leda Maria Martins (2003), nas palavras da autora:

4 “Num sentido propositivo, pode definir-se a oratura como a arte de criar, recriar, transmitir e conservar oralmente composições poéticas, narrativas, dramáticas e outras configurações performativas. Devido à sua transmissão através de gerações, estas constituem um património oral que configura, e reforça, a identidade de uma comunidade” Gomes (2019).

5 Pio Zirimu, o linguista ugandense que fazia parte do quadro do Departamento de Inglês em Makerere, cunhou o termo “oratura” como uma alternativa para o oximoro, mas também como contraponto para a pretensa inferioridade do oral nas artes literárias. A oratura era para a oralidade o que a literatura era para a escrita. Zirimu rejeitou a equação entre oralidade e analfabetismo, porque o segundo, vindo da oposição binária entre letrado e não letrado, não viveu o suficiente para desenvolver o conceito de forma ampla; sua vida foi precocemente encurtada pela ditadura brutal de Idi Amin, cujos agentes o envenenaram na Nigéria durante o famoso Festac '77. Mas sua breve definição de oratura como o uso da fala como meio estético de expressão permanece sedutora, apontando para um sistema oral de estética que não precisava de validação pelo literário, a necessidade implícita de tal validação é um produto da colonização literária da oralidade.

“sua performance indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significante e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na velocidade” (Martins, 2001, p. 84)

Cada pensamento-ação no sentido da performance está interconectado com as formas de transmitirmos conhecimentos para a vida e a Crespografia presente no ori (cabeça) marca não apenas fisicamente o couro cabeludo, abarca a temporalidade do penteado dreads realizado em contexto africano e resignificado em solo brasileiro. Antes dele, outras formas de cuidado com maior ou menor grau de valorização do crespo, todavia que não priorizava o indivíduo por vê-lo como mero mercado consumidor.

Na conceituação de “memória viva” de Amadou Hampaté Bâ (2010), o autor nos apresenta a reflexão pouco realizada nos espaços acadêmicos e que merece maior atenção que é a tradição oral como “a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos”. Destina assim outro status para os saberes transmitidos pela oralidade entendida aqui como uma interação complexa que permite a continuidade do saber humano enquanto prática cotidiana. Na concepção do autor:

os ofícios artesanais tradicionais são grandes vetores da tradição oral. Na sociedade tradicional africana, as atividades humanas possuíam frequentemente um caráter sagrado ou oculto, principalmente as atividades que consistiam em agir sobre a matéria e transformá-la, uma vez que tudo é considerado vivo (Hampaté Bâ, 2010, p. 185).

A sacralidade que envolve a atividade manual é de longa data entre os povos africanos, da figura do ferreiro que domina as técnicas de manusear o ferro; os usos de unguentos para curar de feridas do corpo, sapiência que é própria da figura mítica do curandeiro; e, também, a função e o exercício das atividades de barbeiros e cabeleireiros. Aqui, por sua vez, a interlocução central posta é com o profissional de dreads e a profissional trancista, que protagonizam valores de cuidado com os crespos, atuando como artífices capilares

contemporâneos, transformando a ambiência do espaço doméstico em fonte de renda para si e para seu núcleo familiar imediato.

A noção de comunidade pode ser atribuída ao espaço do salão étnico, por exemplo, nos casos de mulheres negras com cabelos crespos e resquícios de alisamentos que buscam o salão para recuperar a autoimagem pouco valorizada e, após primeiro contato, reconhece a própria beleza no trançado. As atividades em um salão de beleza negra vão muito além do manuseio dos fios crespos transformados em trançados simétricos. Envolve também o trabalho de escuta dos desabaços das clientes e a troca de experiências da vida adulta, as relações estabelecidas podem tornar-se amizades comprometidas e mediadas pela trilha sonora que não deve ser interrompida para manter o ritmo do trabalho. As mãos são ágeis e parecem máquinas em ritmo constante e movimentação contínua.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese sustentada, que deu origem a este artigo, prima pela interação de saberes, tanto aqueles reconhecidos pelo campo científico quanto a sabedoria produzida na vida cotidiana. Os ritos de embelezamento abarcam essa esfera no quesito de incorporar ideias e experimentações acreditando na possibilidade de conquistar a autonomia nos cuidados de si. Vimos que a trajetória individual está embebida de simbologias coletivas em especial quando tratamos do reconhecimento da própria identidade negra em constante ressignificação.

Percorremos nas trilhas do saber empírico rupturas e permanências nos ritos de beleza afrocentrados, nos modos de acionar a memória coletiva de brasileiras e moçambicanas em reconhecer em si a negritude outrora camuflada. Toda essa movimentação atua diretamente na cicatrização de feridas abertas pelo racismo estético e nos permite vislumbrar outros horizontes, no sentido posto por bell hooks (2021). A educação é nossa aliada, está presente para além das instituições formais e se integra ao mundo da vida. Liberar-se das amarras é um movimento contínuo e espelhado no ato e no gesto das outras pessoas de nossa convivência, por entendermos

que a valorização de si não se dá de forma individual, está sustentada nas representações de enaltecimento de ações de quem veio antes de nós.

Interessa-nos a reflexão da noção de autorrealização, nesse prisma da consciência da escolha de qual rito de beleza que permitirá expor a face mais desejada dessa subjetividade, com o fortalecimento dos laços e dos afetos. As tranças e os locs são tessituras de nossa ancestralidade ao estimular o encontro, o toque e a troca de energia vital. O ritmo das mãos é sincronizado com o objetivo maior de organizar os fios em ordenamentos geométricos e beleza. Tramas de muitas gerações, enveredadas com os saberes das plantas, dos minérios, nos ensinam que o conhecimento é vasto e cheio de mistérios. Para cada trança finalizada, um sorriso se abre.

A prática de embelezar-se é uma característica humana que fortalece e mobiliza de forma a dinamizar a relação de ensino-aprendizagem. A pesquisa tese apresentou processos de mudança social que causam impacto nos ambientes educacionais e profissionais quando a criança negra chega na escola ou a mulher negra chega em seu ambiente de trabalho com um penteado estonteante ela sai no ostracismo e é reconhecida como pessoa portadora de laços culturais de longa data.

Pesquisar sobre essa temática não precisa estar limitada ao campo da dor, podemos acionar a criatividade para perceber o quanto precisamos ainda investigar dada sua complexidade. As mulheres negras curitibanas e moçambicanas nos permitiram adentrar nesse microcosmo do salão de beleza e compreender o quanto é enriquecedor ter as próprias escolhas respeitadas. Os Salões de Beleza étnico –em Curitiba e em Maputo– possuem em comum as técnicas de cuidados de si voltadas ao trato com os cabelos em diferentes dimensões, ora recorrendo ao uso de elementos vegetais e minerais, utilizados tradicionalmente para embelezar; ora, apresentando as novidades do mercado da estética e assim estabelecem atualizações no campo da moda e da comunicação social através das mídias interativas presentes no cotidiano do salão de beleza, especialmente a música, a televisiva e mídias sociais.

Para quem porta os penteados podem significar um “ato de coragem” frente à pressão social. Todavia, a realidade encontrada nos salões Deby Tranças e Salão Alice, expõem o crescente interesse e adesão de mulheres de diferentes faixas etárias ao uso de tranças e dreads por um longo período, substituindo as demais possibilidades de expressão estética capilar.

Diante desse panorama, entendemos a figura da trancista ou trançadeira e do cabelereiro de dreads como mantenedores e guardiãs das memórias africanas a partir dos penteados. Constituem, portanto, significativo patrimônio cultural de matriz africana e afro brasileiro enquanto bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto. Mutuamente o aprender e o ensinar se interligam quando pensamos de forma mais cooperativa do que competitiva. Nossas escrevivências, portanto, são assim repletas de força vital com a singularidade própria que cada um e cada uma guarda. Merecemos olhar também para o afeto e para o autocuidado, afinal o lado da dor já sabemos de cor e salteado.

Nossos traços são perenes e saber cuidar de si e do outro fortalece a coletividade, agrega e inspira outras ações. É chegada a hora de auto fortalecimento não visando sobrepor-se ao outro, mas ser parte de algo humanamente possível. Sankofa.

BIBLIOGRAFIA

Amauro, Nicéa Quintino e Rocha, Neli Gomes (2021). *Crespura: beleza negra sem química*. Curitiba: NEAB-UFPR. <https://drive.google.com/file/d/1eTzQ4TZx750xR0Z125mB1RlWSELYpT96/view>

Asante, Molefi Kete (2009). Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. Em: Elisa. L. Nascimento (org.), *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora* (93-110). São Paulo: Selo Negrop.

Bâ, Amadou Hampâté (2010). A tradição viva. Em: Joseph Ki-Zerbo (org.), *História geral da África I, Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO.

Evaristo, Conceição (1995). Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. *VI Seminário*

Mulher e Literatura. Anais Seminário Mulher e Literatura. UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.

Evaristo, Conceição (2009a). Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, 13 (25), 17-31. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365/4510>

Evaristo, Conceição (2009b). Conceição Evaristo por Conceição Evaristo. *I Colóquio de Escritoras Mineiras*, Faculdade de Letras da UFMG, Belo Horizonte, Brasil. <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>

Fanon, Frantz (2003). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Gebauer, Gunter e Wulf, Christoph. (2004). *Mimese na cultura: agir social, rituais e jogos, produções estéticas*. São Paulo: Annablume.

Gomes, Nilma Lino (2019). *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Gomes, Isabel (2019). Oratura. Em *Dicionário Alice*. https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24459.

hooks, bell (2021). *Tudo sobre o amor*. Trad. Stephaine Borges. Rio de Janeiro: Elefante.

Kilomba, Grada (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cóbogó.

Lei nº10.639/2003 de 2003. Altera a Lei nº 9. 394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília. 9 de janeiro de 2003.

Martins, Leda (2001). Oralitura da memória. Em Maria Nazareth Soares Fonseca (org.), *Brasil afrobrasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica.

Nzegwu, Nkiru (1989). *Encounters in Aesthetic Appreciation* [Tese de Doutorado em Filosofia]. University of Ottawa.

Obenga, Théophile (2013). *O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista*. Luanda: Edições Pedagogo, .

Rocha, Neli Gomes (2021). Usos sociais das plantas. Em

Nicea Quintino Amauro e Neli Gomes Rocha (orgs), *Crespura: Beleza Negra sem Química* (pp. 35-47). Curitiba: NEAB-UFPR. <https://drive.google.com/file/d/1eTzQ4TZX750xR0Z125mB1RIWSELYpT96/view>

Santos, Luane Bento dos (2019). Bens culturais afro-brasileiros: o ofício de trançadeiras afro em debate. *Revista Eixo*, 8, 126-137,

Silva, Paulo Vinicius Baptista da; Regis, Katia e Miranda, Shirley Aparecida (orgs.) (2018). *Educação das relações étnico-raciais: O estado da arte*. Curitiba: NEAB-UFPR e ABPN. https://www.membros.abpn.org.br/download/download?ID_DOWNLOAD=58

Tavares, Julio Cesar (1997). Educação através do corpo: a representação do corpo nas populações afro-americanas. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (25), 216-221.

DESAFÍOS DE LOS PUEBLOS AFRODESCENDIENTES EN CLAVE AFROFEMINISTA DECOLONIAL

Dra. Rosa Campoalegre Septien

*Rotundamente negra (...)
Y me niego a ser parte de los que callan.
Shirley, Campbell ()*

INTRODUCCIÓN

La sesión inaugural del 7.º Coloquio Internacional de Psicología Social Comunitaria, “Nuestra América: Territorio, resistencia e identidad en pueblos originarios y afrodescendientes”, evento auspiciado por la Universidad Autónoma de México [UNAM], fue el escenario ideal que permitió dar vida a este texto.¹ En consecuencia, es un texto que surge a modo de reflexión acerca de las batallas, que integran nuestro proceso itinerante de cimarronaje, en función de tejer redes afrodiaspóricas antirracistas y como parte del proyecto regional “Voces afrofeministas”.²

En él respondo a interpelaciones sobre dos cuestiones fundamentales omnipresentes en los debates teóricos y políticos, si de afrodescendencias en el mundo de hoy se trata, y que fueron

1 La autora intervino como ponente en el segundo taller de la sesión inaugural de este importante evento, celebrado en noviembre del 2023.

2 Coordinado por la autora con la participación de dieciocho países y dirigido a visibilizar el pensamiento y la acción de las mujeres negras.

formuladas durante el simposio en calidad de ejes centrales. Ellas son las siguientes:

- En primer lugar, ¿qué entendemos cuando hablamos de los pueblos afrodescendientes?

- En segundo lugar, la dupla de ¿cuáles son:

- a) los retos que afrontan los afrofeminismos en la lucha antirracista,

- b) los derechos principales que reivindican los pueblos afrodescendientes en América?

Polemizar y alentar, respondiendo a tales interpelaciones, delimita el objetivo de este trabajo. La complejidad del tema se asienta en un contexto de encrucijada definida entre dos polos en conflicto. De un lado el binomio configurado por el Decenio Internacional para los Afrodescendientes y los impactos de las pandemias racializadas y feminizadas (Campoalegre, 2020), en que estos pueblos no solo fueron las principales víctimas, sino que a partir de su capacidad de resistencia y sabiduría ancestral, construyeron también las alternativas, con estrategias comunitarias de sanación, el replanteo de metas colectivas y el fortalecimiento de liderazgos frente a una gestión de la crisis basada en lo que ha sido definido por Achille Mbembe (2018) como la Necropolítica, en un contexto de racismo estructural y sistémico. Del otro, se plantea la necesidad de de/construir la agenda antirracista pospandemia. A sabiendas de que de/construir exige enlazar coherentemente la crítica fundamentada, la denuncia y las propuestas transformadoras.

ACERCA DE LAS CLAVES EPISTÉMICAS PRINCIPALES

Mediante la conceptualización de claves epistémicas, agrupamos los puntos de partida que, en calidad de fundamentos, permiten situar el debate en perspectiva antirracista y desarrolladora, replanteando enfoques y refutando mitos, como base para avanzar con acciones contrahegemónicas.

La agenda antirracista pospandemia designa el conjunto de prioridades del movimiento afrodescendiente y sus aliados, derivadas de

la reconfiguración del racismo,³ afianzada por los impactos sociales de las pandemias racializadas y feminizadas, así como las estrategias fundamentales para lograr las prioridades identificadas.

Esta agenda implica el proceso de de/construcción entre los objetivos y tareas tradicionales de la lucha antirracista, desde el lugar de enunciación de los pueblos afrodescendientes, y las nuevas exigencias en repuesta a las transformaciones en contexto. Y en tal sentido, el concepto en cuestión remite a la alerta de Nelson Mandela, cuando al evaluar las nuevas condiciones de lucha, apuntó: “Estos acontecimientos”, escribí, “requieren la adopción de nuevas medidas políticas. Los viejos métodos, hoy son suicidas” (2012, p. 116).

En primer plano, para entender los desafíos de la agenda antirracista hoy, es premisa la comprensión de las genealogías del racismo, que hay que ubicarlas en la colonización y la esclavitud. Todo empezó en el Caribe, tanto la colonización como la descolonización en las “Américas”.⁴

El punto de partida que permite clarificar este proceso lo encontramos en Aimé Césaire en su clásica obra *Discurso sobre el colonialismo*, cuando nos enfatiza en: “A dónde quiero llegar? A esta idea: que nadie coloniza inocentemente, que tampoco nadie coloniza impunemente” (2006, p. 17). Culmina definiendo con certeza que nuestro papel ante el colonialismo se encuentra en la rebelión cultural y política desarrollada históricamente.

También, la crítica a la colonización y la necesidad de decolonizar condujo a Aníbal Quijano (2017) a la demostración de que género y raza son los factores constitutivos de la modernidad / colonialidad. Quijano, argumentó la inexistencia de las razas y al unísono el decisivo rol sociopolítico que desempeñan estas, como clasificador universal discriminatorio ante la “otredad” y en definitiva

3 A fin de profundizar al respecto, véase el trabajo “Las pandemias racializadas y la reconfiguración del racismo: claves para un debate en América Latina y el Caribe” (Campoalegre, 2022).

4 El entrecomillado indica el distanciamiento de la autora en torno a este término colonial.

como sistema de opresión. Sobre esta base fundamentó la colonialidad del poder y del saber, que marcan las huellas estructurales y espirituales de pasado colonial en nuestras sociedades.

Equidistante, en disputa feminista desde un enfoque interseccional, María Lugones añadiría la colonialidad de género, insistiendo que: “A diferencia de la colonización, la colonialidad de género sigue estando entre nosotros, es lo que yace en la intersección de género / clase y raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista” (2010, p. 9).

Lo cierto es que, sin colonialismo y su crimen de lesa humanidad, el genocidio que constituyó la esclavitud y sus nefastas secuelas incidentes en nuestros pueblos,⁵ sin su continuidad bajo el ropaje de la colonialidad, otra sería la historia de lo que actualmente llamamos pueblos afrodescendientes.

Se añade en calidad de clave epistémica de relevancia el posicionamiento que expresa el sentido de las identidades políticas, consistente en develar quiénes somos, de dónde vinimos, por qué estamos aquí. La piedra angular de esta comprensión se afianza desde el punto de vista de la categoría político cultural de Amefricanidad, desarrollada por Leila Gonzales, referente afrofeminista de todos los tiempos. En línea con esta autora:

[...] el propio término nos permite superar las limitaciones de carácter territorial, lingüístico e ideológico, y abre nuevas perspectivas para un entendimiento más profundo de esa parte del mundo donde la amefricanidad se manifiesta: AMÉRICA en su conjunto (Sur, Central, Norte e Insular).

Más allá de su carácter puramente geográfico, la categoría amefricanidad incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es

5 Nótese un ejemplo evidente en el caso colombiano, según ha demostrado Santiago Arboleda (2018).

afrocentrada, es decir, que tiene como referencia modelos como Jamaica y el akan, su modelo dominante; o Brasil y sus modelos yoruba, bantú y ewefon. (1988, p. 140)

Entonces, pensar desde América es premisa de decolonización.

¿QUÉ ENTENDEMOS CUANDO HABLAMOS DE LOS PUEBLOS AFRODESCENDIENTES?

La categoría pueblos afrodescendientes reviste una alta significación para la agenda antirracista pospandemia, es sin embargo una categoría en disputa, realmente en construcción, cuyos límites se ensanchan y tienden a ser en ocasiones resbaladizos bajo la interacción, de al menos tres factores: las políticas de blanqueamiento, la teoría del “meztizaje” y el derecho a la autoadscripción, reconocidos en determinados de la países.⁶ Este derecho va delineando una emergente línea investigativa (Avendaño, 2021) de los estudios sobre afrodescendencias.

La categoría en cuestión está implicando un giro epistémico, y también político. El giro epistémico apunta a cómo se rompe con la idea de que el fenotipo determina quién es o no afrodescendiente. Con esta discontinuidad se resinifica nuevamente la definición de “negro” y “negritudes”,⁷ su empleo tiene el alcance político de que rebasa y desplaza el vocablo “minorías étnicas”.

Surge la categoría pueblo afrodescendiente como sujeto de derecho internacional, dando al traste con la tradicional noción estructurada, atendiendo a un enfoque esencialista y racializado, que profundiza los estereotipos racistas, biologizantes. Por el contrario, asume del principio político de la comunidad de intereses y la necesidad de la unidad para luchar por esos derechos. Es aquí, donde está la bidimensionalidad de la ruptura —epistémica— y la convergencia —política—, es decir del cambio de paradigma que

6 Tal es el caso de México.

7 Decimos nuevamente porque la primera resignificación es el tránsito desde su origen colonial, discriminatorio, deshumanizador a su asunción identitaria como premisa y consecuencia de procesos de formación política.

esta categoría implica. A su vez, por sí misma, expresa una acción política de reparación histórica, al designarnos desde nuestros derechos y no desde la subalternidad.

¿Cómo podemos identificar el surgimiento de esta conceptualización? Al respecto, existen diversos caminos, pero una senda inequívoca para saber, cómo, cuándo y en qué condiciones surge es volver a la declaración y al plan de acción de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y otras formas de Intolerancia (Naciones Unidas, 2002), en lo adelante la conferencia de Durban.⁸ También, destacan en los resultados de la reunión preparatoria regional realizada en Santiago de Chile, en cuya declaración puede apreciarse “[...] la primera vez que aparece referenciado el concepto de pueblos afrodescendientes en un instrumento internacional de derechos humanos” (Antón, 2023a, p. 39).

En tales documentos podemos notar cómo emerge con fuerza la definición en estudio, teniendo en el centro estas dos nociones: ser sujetos de derechos a escala internacional desde un enfoque afrocentrado y la unidad para la lucha antirracista. Nótese el sentido contrahegemónico que encierra, atendiendo a la idea de que, no somos “personas aisladas”, no somos “poblaciones aisladas”, no somos “comunidades aisladas”, sino un pueblo de matriz africana, de naturaleza amefricana, que lucha por sus derechos en todos los contextos.

De acuerdo con John Antón, evaluamos que esta definición significa que:

Somos una comunidad transnacional étnica que se originó a partir del comercio de esclavizados africanos.

La afrodescendencia de las Américas se autodetermina como pueblo, en el mismo sentido que lo hace el derecho internacional

8 La Declaración y el Programa de Acción de Durban [DPAD] constituyen el plan, la guía fundamental de acción de las Naciones Unidas, más amplia y consensuada internacionalmente, a fin de combatir el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, a escala global, con la participación activa del movimiento afrodescendiente. Y al mismo tiempo olvidada en su concreción práctica, a partir de las debilidades manifiestas en la voluntad de los Estados.

para los “pueblos indígenas y tribales”, según el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo [OIT]. Esta condición, de acuerdo con la Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, los constituye en sujetos de derechos colectivos, los mismos que son reconocidos por varias legislaciones nacionales y están señalados en la Recomendación General 34 del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial [CERD] de 2011.

Sobre el particular, a pesar que el concepto tribal ha sido asumido como medida reparativa, emerge la necesidad de de/construirlo, a contrapelo de lo que establece el convenio 169 de la OIT (1998), y que ha sido reafirmado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, [CIDH]. Sostenemos esta tesis refutando el sesgo colonial de deshumanización, que subyace en “pueblos tribales”, un sesgo impuesto por la “conquista y la trata trasatlántica, como un patrón civilizatorio, establecido a sangre y fuego, que contrapone Civilización y Barbarie, en definitiva, este término nos sugiere el conflicto entre eurocentrismo y “otredad”.

¿CUÁLES SON LOS RETOS QUE AFRONTAN LOS AFRO FEMINISMOS EN LA LUCHA ANTIRRACISTA?

Los afrofeminismos como proyecto histórico de lucha conjugan la producción de conocimiento con la acción política militante y ello es condición definitoria para considerarse como tal. En consecuencia, la respuesta a la interrogante que encabeza este epígrafe es que son múltiples, crecientes y en construcción nuestros retos.

Cada vez más afrontamos nuevos retos, ¿cómo los vivenciamos y por qué? Los vivimos en resistencias y re/existencias, porque las mujeres afros con nuestros cuerpos anclados en la intersección entre racismo, clase, patriarcado, generaciones y movilidad humana racializada, no nos detenemos y nos reinventamos cada día en nuestras luchas. Tal posicionamiento epistémico y político deriva del ideal asumido: “Nuestra utopía incluye reinventar colectivamente las rutas de resistencia y mirar los ejemplos de nuestras y nuestros ancestros” (Miranda, 2020, p. 28).

Porque nosotras vivimos la reconfiguración del racismo, qué significa su agudización, de manera diferente, afrontándolo con nuestras cuerpos como primera trinchera, texto insurgente, memoria, frontera, voces, silencios y estrategia de solidaridad, asentadas en un proyecto ancestral, intergeneracional, histórico de lucha. Y eso marca la diferencia de la agenda afrofeminista. Debemos feminizar la agenda antirracista pospandemia colocando la impronta de nuestras demandas derivada de la situación vital y la historia que atesoramos como mujeres afrodescendientes es un reto clave.

Hay un desafío muy grande, para poder seguir existiendo, que nos exige luchar por el contrario la invisibilización, cómo ha sido la historia de los feminismos negros, en buena medida ha sido la lucha contra la indivisibilización. Pero, el imperativo es luchar desde nuestra propia voz, hay que seguir escribiendo y actuando desde ese lugar de enunciación de mujeres afrodescendientes. Por eso son tan importantes las narrativas, construir nuestras narrativas y divulgarlas desde todos los campos del saber y de los activismos, con el arte como herramienta antirracista.

Otro desafío es la articulación entre academias y el movimiento de las mujeres negras. Además del nuevo sujeto que son las activistas, que al mismo tiempo producen conocimiento y son académicas. Así como las académicas que se funden con el activismo, aún no está en tendencia, por lo que es un desafío la articulación.

El siguiente desafío tiene que ver con la inclusión de la diversidad sexogenérica, para los hermanes de diferente orientación sexual e identidad de género. Es un gran desafío entender la interseccionalidad que nos hace diferentes, pero además revela como en nuestras mismas cuerpos están sujetas a múltiples sistemas de opresión.

Otro reto importante es revolucionar el concepto “autonomía de las mujeres” generando datos, información estadística que permita saber dónde estamos, quiénes somos, cómo vivimos, qué hacemos y cuál es nuestro papel en la sociedad para hacer políticas justas y serias. En este contexto, especial atención merece la

participación política, hablando como mujer afro, pero hay que colocar agenda afrofeminista. Y decimos que representar, no es estar —ello es solo el primer paso—; representar es transformar eficazmente y promover políticas antirracistas. Un desafío vital al respecto es la formación política para poder comprender nuestras realidades, como base para poder transformarlas, desde cosmovisiones afrocentradas.

Finalmente, en torno a los retos que asumimos como mujeres afrodescendientes, resulta esclarecedora y en conclusiva la visión de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, que la declaración final en ocasión del su encuentro en conmemoración del aniversario 30, señala:

Demandamos una evaluación exhaustiva de los logros, avances, desafíos y retos resultantes del primer Decenio Internacional para las Personas Afrodescendientes, y proponemos el inicio de un diálogo para un segundo Decenio, tomando en consideración el impacto negativo que tuvo la pandemia de la COVID-19 en la consecución de sus objetivos, la cual evidenció las grandes desigualdades que caracterizan la vida de las mujeres afrodescendientes, en relación con el resto de la población de la región de América Latina y el Caribe.

Si bien en el año 2022 se logró constitución del Foro de Seguimiento del Capítulo I Afrodescendientes del Consenso de Montevideo, como parte de la Conferencia Regional sobre Población y Desarrollo, existe una brecha significativa entre los acuerdos, tratos, convenios internacionales y regionales a favor de los derechos de las mujeres afrodescendientes y la concreción de estos en políticas antirracista efectivas. Ello acota un desafío político relevante a vencer.

Actualmente, el reto principal es promover un segundo Decenio internacional de los pueblos afrodescendientes asumiendo

como eje principal el derecho a la reparación histórica.⁹ Al respecto, asumimos la tesis del experto Pastor Elías Murillo:

La importancia creciente de las reparaciones representa un punto de inflexión en el marco jurídico internacional de los afrodescendientes, anunciándose como una tercera generación de derechos, tras las leyes abolicionistas que consagraron el derecho a la libertad de los esclavizados y, posteriormente, las normas constitucionales y legales de reconocimiento como grupo étnico y su derecho a la igualdad, hasta ahora formal. Hoy, la justicia reparadora se proyecta como una opción que trasciende las luchas contra el racismo y la discriminación racial y se centra en el derecho a la reparación del daño ocasionado a las víctimas del colonialismo, la trata trasatlántica, la esclavización y la prolongación de sus consecuencias. Esto como un camino para la superación del déficit de ciudadanía que acusan los afrodescendientes. (Murillo, 2023b, p. 2)

Sin embargo, este reto exige un enfoque de género y de derechos humanos, que asuma plenamente la agenda afrofeminista y apoyada en la declaración de las Naciones Unidas sobre la promoción, la protección y el pleno respeto de los derechos humanos de los afrodescendientes. Esta declaración se encuentra en el centro de los debates y la acción política internacional del movimiento afro, según lo han demostrado la instalación y sesiones del Foro Permanente Afrodescendiente de Naciones Unidas.

¿CUÁLES SON LOS DERECHOS PRINCIPALES QUE REIVINDICAN LOS PUEBLOS AFRODESCENDIENTES EN AMÉRICA LADINA?

Me gustaría responder esta pregunta a partir de invitarles a que piensen en la canción “Latinoamérica”, interpretada magistralmente por el grupo Calle 13, en la que se enlaza la tesis fundacional

⁹ Véase el capítulo siguiente.

de quiénes somos con la de cómo actuar en consecuencia, señalando el camino de las resistencias:¹⁰

Soy América Latina
Un pueblo sin piernas, pero que camina, ¡oye!

Tú no puedes comprar el viento
Tú no puedes comprar el sol
Tú no puedes comprar la lluvia
Tú no puedes comprar el calor

Tú no puedes comprar las nubes
Tú no puedes comprar los colores
Tú no puedes comprar mi alegría
Tú no puedes comprar mis dolores

Soy [...]
Un cañaveral bajo el sol en Cuba
Soy el mar Caribe que vigila las casitas
Haciendo rituales de agua bendita

[...]
Soy todos los santos que cuelgan de mi cuello
El jugo de mi lucha no es artificial
Porque el abono de mi tierra es natural

Nótese que esos son nuestros derechos, en síntesis, el derecho a la vida digna, por el desarrollo, libre de violencias y de racismos, el derecho a la justicia basada en el reconocimiento y la equidad y como reparación histórica. Sostenemos la tesis a la par de los derechos tradicionales, surgen otros emergentes, cuya formulación va ganando terreno en la agenda antirracista

¹⁰ Celebrada en mayo del presente año en la sede de Naciones Unidas en Nueva York.

que el movimiento afrodescendiente está instalando en la comunidad internacional. Es un proceso complejo lleno de barreras, pero también de potencialidades emanadas por las nuevas dimensiones de la lucha a escala local, nacional, regional y global. La instalación del Foro Permanente sobre Afrodescendientes de Naciones Unidas representa, en este sentido, una oportunidad a profundizar.

Intentaré invitarlos a que vean un examen a detalle de estos derechos en el texto que de cara a la segunda sesión del Foro Permanente sobre Afrodescendientes de Naciones Unidas y que responde al título de “Aportes para la Declaración de derechos de los pueblos afrodescendientes”. Ha surgido a propuesta de Articulación Regional para el Decenio Afrodescendiente [ALDA], y que hemos coordinado y a dos manos negras hermanas, con el destacado profesor John Antón, al amparo del reconocido sello editorial CLACSO. Cada uno de los artículos presentes en libro fue elaborado por intelectuales y activistas antirracistas afros,¹¹ que examinan aquellos aspectos fundamentales, que no deberían faltar en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre la promoción, la protección y el pleno respeto de los derechos humanos de los pueblos afrodescendientes*, proceso en curso que lidera el precitado Foro Permanente.¹²

El primer derecho es:

1. Es considerarnos pueblo afrodescendiente y que se reconozca públicamente ese derecho. Derecho al reconocimiento del significado de ser afrodescendiente
2. Derecho a la reparación histórica, que es el punto de partida. Que, por cierto, tal derecho ha sido muy cuestionado porque afecta los intereses de muchas personas. Pero está en el centro de quienes somos y quienes pretendemos ser, en este mundo tan desigual.

11 Además de los coordinadores, son autoras y autores del referido libro: los siguientes estos son que también tienen textos en el libro, el resto de los autores y autores Pastor Elías Murillo Martínez, Mara Viveros Vigoya, Quince Duncan Esther Yemisi Ojulari, Charo Mina Rojas, y Roberto Rojas Dávila

12 Mecanismo consultivo del sistema de Naciones Unidas, adscripto a la oficina del Alto Comisionado de derechos humanos, creado el 2 de agosto de 2021, mediante la adopción de la resolución 75/314 de la Asamblea General.

3. Derecho a la justicia climática y racial. En el marco del drama ecológico que vive la humanidad moderna, la precarización de las condiciones de vida y trabajo de las afrodescendencias están también vinculadas a las vulnerabilidades ambientales y la depredación hegemónica de los territorios conforma una compleja área de derechos a defender. Y este derecho desde los territorios, desde la tierra es fundamental, incluye el derecho de la defensa, conservación, desarrollo y difusión dignas del patrimonio material y cultural de las afrodescendencias, a rescatar, recuperar y difundir nuestra historia. El derecho de y a la tierra, quien tiene nombre y savia de mujer, nos remite a la ecología de nuestros saberes en relación a ella, desde la ancestralidad. Lo contrahegemónico no es solo ver la tierra como sujeto de derecho, ni detenerse en la justicia climática como derecho independiente, sino articularla con la justicia racial.

4. Derecho a una educación antirracista para todas, las personas, con independencia del color de su piel. Hay que superar el marcaje colonial, de la etnoeducación y las estrategias de florklorización y subalternidad que aún se proyectan sobre ella. Todas, todes y todos, deben saber quiénes somos y que hemos aportado a cada país.

5. Derecho a la vida sin violencia racial. Este derecho conduce a la lucha contra el perfilamiento racial. Las cárceles en su mayoría personas racializadas, pues los sistemas actúan a partir de un perfilamiento racial, qué presuponen la violencia y delito en personas afrodescendientes.

El tema de nuestros derechos como mujeres afrodescendientes se complejiza, cuando se aborda la autonomía de las mujeres, dadas las profundas inequidades estructurales que se enfrentan y que, por ende, condicionan y limitan sus posibilidades reales. Y aquí colocó la voz de las mujeres afrobrasileña:

Es muy complicado hablar de autonomía e independencia de un grupo poblacional que no tiene derechos básicos

garantizados (acceso a casa, trabajo digno, alimentación), está todo muy caro, una garrafa de gas sale una fortuna, gente comprando huesos en la carnicería para hacer sopa, es indignante. Entonces, creo que las mujeres negras, por lo general, ya eran un grupo que estaban en una situación más complicada, con relación a mantener la autonomía e independencia, y ahora con la fragilidad económica es peor para acceder a trabajo y sobrevivir. Igual hay una diferencia entre autonomía e independencia, porque muchas mujeres negras siendo jefas de hogar tienen su relativa independencia económica para bancar la casa y sustentarse, pero tiene una dependencia emocional (es mi percepción, solamente). [...] Y Brasil, en general, no estimula la autonomía de las mujeres, porque somos un país machista. (2023, p. 77)

Entonces, me gustaría destacar tres derechos en plena clave afrofeministas:

El primero de ellos es el derecho a la salud, que engloba el parto negro seguro, recibir un tratamiento digno, seguro y sin violencias. Cuando hablamos de esto, hay que saber qué hay brechas raciales importantes en la atención y tratamiento a las mujeres negras que se presuponen más fuertes. Los derechos de la mujer tienen una resignificación cuando hablamos de mujeres negras.¹³

Derecho al cuidado y al autocuidado basado en acceso a la justicia e igualdad de oportunidades al desarrollo, a no ser solo las principales proveedoras de cuidados en el mundo de hoy; a que nuestros cuerpos no sean hipersexuados en todos los medios.

Derecho a la representación de nuestra imagen. Por ejemplo, nuestro pelo que es político.

Derecho a la familia, que se ve amenazado por la migración descontrolada y racializada. Derecho a que nuestras hijas, hijos e hijas vivan en paz y que ese derecho no sea quitado por nuestro color de piel.

13 Véase el texto desarrollado por Lina Rosa Berrios en este libro al analizar la situación de las afroamericanas.

Y AL CIERRE, DESBROZO CAMINOS PARA UN RENCUENTRO

Al pensar en algo que pudiera ser más que un cierre de este texto, presento el camino para un rencuentro, sobre los temas tratados, a las puertas de una tercera sesión del Foro Permanente en el año 2024. Como mujer negra en desplazamiento constante entre las academias y los activismos antirracistas, dejo este espacio final para rendir tributo a nuestras aportaciones decoloniales-antirracistas con y para los pueblos afrodescendientes

La principal aportación de las afrodescendencias es entender y visibilizar por qué es imposible solucionar los problemas de desarrollo, sin dar una mirada con un criterio inclusivo e interseccional, lo que implica afrontar la solución a los problemas de los pueblos afrodescendientes.

Tras las luchas del movimiento afro, esa aportación ha sido asumida por organismos internacionales claves en nuestra región destacando la vulnerabilización de las mujeres y otros grupos sociales racializados. Ello lo demuestra un estudio de y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] y el Fondo de población de Naciones Unidas [UNFPA], denominado “Afrodescendientes y la matriz de desigualdad de América Latina. Deudas de igualdad”:

No es posible superar los grandes desafíos que enfrenta la región, profundamente agudizados en el contexto de la pandemia, y avanzar hacia la igualdad en la senda de un desarrollo inclusivo como pilar fundamental de un nuevo modelo de desarrollo sostenible, sin emprender acciones decididas para avanzar en el reconocimiento, protección y garantía de los derechos de la población afrodescendiente. Para ello es preciso considerar, además, las múltiples y simultáneas formas de desigualdad, discriminación y exclusión que sufren las mujeres afrodescendientes [...]. (2020, p. 9)

Esta consideración ha sido ratificada por CEPAL en la evaluación de los impactos de la pandemia (2021, 2023). La denuncia contra el

sistema de desigualdad y la cultura de privilegios es una aportación fundamental de las de las afrodescendencias demostrar los límites en cuanto al asunción de la intersección género y raza. Lo cual es una aportación de los feminismos negros y del movimiento negro y afrodescendiente en general. Señalar y emprender un nuevo camino de desarrollo y los agentes sociales para su consecución, es nuestra aportación.

Denunciar la historia de esta parte del mundo como la historia del genocidio, la historia colonialista y convertirla en un contradiscurso, en potente arma clave contrahegemónico es una de las de las aportaciones de los feminismos negros. No se puede hablar de la historia de esta región estratégica en el mundo, sin entender qué hemos aportado y por qué, la principal aportación es generar ese contradiscurso, develar un camino distintito al colonialismo y a la colonialidad, enfocada en la equidad racial y de género, hacia .

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antón Sánchez, John. (2023). Propuestas afrolatinoamericanas para los afrodescendientes del mundo. <https://latinoamerica21.com/es/propuestas-afrolatinoamericanas-para-los-afrodescendientes-del-mundo/>

Antón Sánchez, John (2023). Sobre el carácter de pueblo En los afrodescendientes. Tema central en el proyecto de Declaración. En Rosa Campoalegre y John Antón, (coords.), *Aportes para la Declaración de derechos de los pueblos Afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO. <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2023/07/Derechos-afrodescendientes.pdf>. Buenos Aires: CLACSO.

Arboleda, Santiago. (2018). Defensa ambiental, derechos humanos y ecogenoetnocidio afrocolombiano. *Pesquisa em Educação Ambiental*, 13 (1).

Avendaño Villafuerte, Elia. (2021). Los Pueblos Afromexicanos: análisis jurídico de su inclusión constitucional y educativa. En Anny Ocoro Loango y María José de Jesús Alvez Cordeiro, *Cartografías curriculares de la diáspora africana en América Latina y el Caribe: experiencias, alcances y desafíos* (pp. 153-172). Curitiba: Universidad Federal de Paraná.

Campoalegre, Rosa (coord.). (2020). *Pandemias Racializadas I-III Ancestralidades, Antirracismo y Actualidades* (3). Buenos Aires: CLACSO.

Campoalegre, Rosa; Ocoró, Anny; Miranda Claudia y Martelo, Luis Osvaldo. (2022). El impacto de la pandemia en la situación de las mujeres afrodescendientes en Brasil, Colombia y Cuba. Un estudio en perspectiva interseccional. En Karina Batthyány y Pablo Vommaro. *Pensar en pandemia desde las ciencias sociales y humanísticas* (19-96). Buenos Aires: CLACSO.

Campoalegre, Rosa. (2022). Las pandemias racializadas y la reconfiguración del racismo: claves para un debate en América Latina y el Caribe. En Carlos del Valle, Mierau, K.; Riquelme, S.; Pérez, B. y Albornoz, G. (Eds.), *Horizontes convergentes II. Aportes transdisciplinarios al Estudio del ecosistema de la Marginación cultural*. Buenos Aires: CLACSO.

Campoalegre, Rosa y John Antón (coords.). (2023). *Aportes para la Declaración de derechos de los pueblos Afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO. <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2023/07/Derechos-afrodescendientes.pdf>

Césaire Aimé. Discurso sobre el colonialismo https://enriqueuedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Discurso_colonialismo-Aime_Cesaire.pdf

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2020). *Afrodescendientes y la matriz de desigualdad en América Latina*. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/46191-afrodescendientes-la-matriz-la-desigualdad-social-america-latina-retos-la>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2021). *Informes COVID-19: Las personas afrodescendientes y el COVID-19: develando desigualdades estructurales en*

América Latina. Santiago de Chile: CEPAL.

Gonzales, Léila. (1988). *La Categoría política cultural de Amefricanidad* <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/conexion/article/view/24056/22851>

Lugones. (2010). Hacia un feminismo decolonial. *Hypatria*, 25 (4).

Mandela, Nelson. (2012). *El largo camino hacia la libertad*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, S. L.

Miranda, Claudia. (2020). Red Carioca de Etnoeducadoras Negras. (2020). Redes etnoeducadoras

y otras educaciones frente a la crisis global. En Rosa Campoalegre (coord), *Ancestralidades Antirracismo y actualidades* (3), 27-35. <https://www.clacso.org/boletin-3-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades/>

Mbembe, Achille. (2018) *Necropolítica*. San Pablo: N-1 Ediciones.

Naciones Unidas. (2022). *Declaración y Programa de Durban*. https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/DurbanDecProgAction_sp.pdf

Foro Permanente sobre los Afrodescendientes. (16 agosto 2023). A/HRC/54/68: *Informe del Foro Permanente sobre los Afrodescendientes acerca de sus períodos de sesiones primero y segundo*. <https://www.ohchr.org/es/documents/thematic-reports/ahrc5468-report-permanent-forum-people-african-descent-its-first-and>

Murillo, Pastor. (2023b). El Derecho a la Reparación: un punto de inflexión en el camino hacia el Reconocimiento, la Justicia y el Desarrollo de los Afrodescendientes. En *21.ª sesión del Grupo de Trabajo Intergubernamental sobre la Implementación Efectiva de la Declaración y Programa de Acción de Durban*. Proyecto de Programa de Trabajo. Primera semana 16-20 de octubre. Ginebra.

AFROEPISTEMOLOGIAS Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA VERDAD

ECOGENOETNOCIDIO, VERDAD Y JUSTICIA HISTÓRICA¹

Santiago Arboleda Quiñonez

INTRODUCCIÓN

No pertenezco a la familia de los llamados “demócratas”, que dicen luchar por los derechos humanos en cualquier parte del planeta pero que se sienten libres en un país donde hay oprimidos y hambrientos. Mi libertad no comienza en el pleno ejercicio de mis derechos civiles, sino en la total libertad que tengan mis hermanos en Colombia y en Pretoria. Las cadenas que oprimen a un ser humano —y también a los árboles, animales y ríos— me hacen sentir un esclavo, aunque las argollas no cuelguen de mis brazos.

Manuel Zapata Olivella

1 El presente artículo es resultado de la investigación “Racismo, genocidio, etnocidio y destierro: los afrocolombianos del suroccidente en el conflicto armado interno”, financiada por la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito (2016-2018). La primera versión publicada bajo el título: “Rutas para perfilar el Ecogenoetnocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica” (*Nómadas*, n.º 50, junio 2019). Esta versión sintética contiene modificaciones con hechos recientes especialmente en el campo jurídico y político.

Este artículo se propone brindar herramientas a fin de la reinterpretación de los daños causados a los afrocolombianos en el conflicto armado interno. Busca avanzar en la superación de la fragmentación descriptiva e interpretativa predominante hasta la actualidad. Las preguntas orientadoras son: ¿hasta qué punto se puede considerar un *ecogenoetnocidio* lo sucedido?, y ¿por qué la necesidad de comprender holísticamente el ecocidio, el genocidio y el etnocidio como un patrón necrófilo colonial y neocolonial?

Se esgrime la pertinencia de conceptos como *genocidio*, *etnocidio* y *ecocidio*, proponiendo una articulación conceptual que consulte la visión holística y relacional de estas comunidades ancestrales con la noción de *ecogenoetnocidio*. Se trata de categorías que he discutido separadamente en varios artículos, con diferentes énfasis, y que de manera puntual coloco ahora en forma integrada, como conjunto conceptual, a modo de síntesis, de suerte que puedan ser exploradas en el caso afrocolombiano y otros similares de destrucción socioambiental en el planeta, que son dramáticos en América Latina, el Caribe, África y en general en el sur global.

Es una articulación conceptual que busca enfrentar la tensión permanente entre la verdad sociohistórica y la verdad jurídica, presente en este tipo de fenómenos en disputa interpretativa, abogando por unas ciencias sociales, humanas e interculturales críticas, biocéntricas, descolonizadoras, que busquen desde las vivencias, experiencias emergentes y disidentes de las víctimas, la construcción de memorias dignificantes, de humanización y de una justicia histórica integral. Acorde con el espíritu de la Declaración de la UNESCO sobre la raza y los prejuicios raciales:

Uno de los obstáculos más importantes que se oponen al reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos es el racismo. El racismo sigue azotando al mundo. Como fenómeno social de primera importancia, requiere la atención de todos aquellos que estudian las ciencias del hombre. (Unesco, 1969, p. 53)

Medio siglo después, la situación sigue siendo la misma, con prácticas de violencia policial, discriminación institucional, asesinatos selectivos a líderes y lideresas racializadas, defensores ambientales y de derechos humanos, entre otras tantas manifestaciones abiertas y encubiertas del racismo, en un nuevo contexto científico y tecnológico. Por lo tanto, se aboga aquí por impugnar la oficialización de un tipo de memoria que normaliza lo sucedido en favor del Estado y las élites, y que avanza en la vulneración del surgimiento de “memorias otras y verdades otras”. Oficialización que socavan la justicia, la reparación y la no repetición de lo sucedido. Está en el centro el cuestionamiento al epistemicidio consuetudinario de la matriz colonial, a la colonialidad de la memoria y del saber. El caso colombiano y, dentro de este, la experiencia de los afrocolombianos, por lo extremo de su vulnerabilidad, es un escenario de necesidad imperativa en términos políticos, éticos y morales, comparativamente útil a otros casos.²

EN TORNO AL GENOCIDIO

Existe un consenso en considerar el racismo como hijo consustancial del colonialismo de la supremacía blanca, que se normaliza con la expansión de los Estados europeos. En esta dominación colonial moderna, el genocidio hace parte de las estrategias y planes indispensables en que el cálculo económico y el motor político se amalgaman con el racismo; para justificar los despojos, la opresión y el exterminio integral en la administración de las violencias, la muerte y el terror como garantías del éxito de tal empresa. Se debe hablar, por lo tanto, del *genocidio racista*

2 El profesor Mbembe sostiene que el poder colonial es en sí una forma de poder constituyente, dada la manera en que liga históricamente las poblaciones y los territorios a las lógicas de raza, burocracia y negocio. En este sentido, la víctima y su victimidad es una producción de la larga duración del racismo, ya sea reconocida o no como tal. Se deduce siguiendo su raciocinio que en este entrelazamiento se pueden producir significantes de un racismo no fenotípico, que, por lo tanto, se encubre en razones económicas. Las particularidades del régimen estructural de explotación en sus ciclos de producción y reproducción de la victimidad dependen de las articulaciones específicas, contextuales, y de su amalgama intersectorial (Mbembe, 2016).

(Duncan, 1986). De manera puntual el racismo es aquí: “[...] la ideología que justifica la dominación colonial y neocolonial. Pero como sucede con los fenómenos ideológicos, puede subsistir con relativa autonomía de las relaciones económico-sociales que le dieron origen” (Duncan, 1986, p. 50).³

La expresión del racismo no se reduce a la exacerbación odiosa de las diferencias fenotípicas, incluso culturales, presentándose en la mayoría de los casos genocidas de la segunda mitad del siglo XX como algo no evidente o anexo a las razones económicas y políticas que motivan el exterminio parcial o total de un grupo humano y su cultura. La preponderancia entre las causas políticas o causas racistas para la definición y comprensión del genocidio configura un vector de debate en este campo de estudios, por antonomasia interdisciplinario. La acentuación de una u otra causa es un riesgo para explicar la complejidad no excluyente, tendiente al juicio igualitario que deben tener los grupos victimizados sin distinciones, comprendiendo las particularidades de cada caso de genocidio y los patrones comunes. Una ruta de síntesis es seguir enfatizando lo político del racismo como parte del patrón estructural, más allá del discurso formal biologicista de las razas, que tiende a diluir en las diferencias, la racionalidad económica y política de las destrucciones y las invasiones. Esto es, mantener como lugar interpretativo integrador la matriz colonial moderna, la colonialidad del poder (Quijano, 2010).

El concepto de *genocidio* fue creado por el jurista judeopolaco Rafael Lemkin, hacia 1943, para explicar lo sucedido con el nazismo, por sus peculiaridades y novedades. En 1948 se integra al derecho internacional, apareciendo por primera vez en los fundamentos del juicio de Núremberg. Para Lemkin:

3 Con base en las intensidades y afectaciones, según los niveles de violencia desplegados contra los grupos humanos, el profesor Duncan ha propuesto una tipología que enmarca ocho manifestaciones estructurales del racismo, que van desde el genocidio racista, pasando por el etnocidio racista, hasta el psicocidio racista y el racismo residual, presente en países que han llevado a cabo procesos revolucionarios. Es un esquema para una teoría general del racismo (Duncan, 1986).

Las nuevas concepciones requieren nuevos términos. Por “genocidio” nos referimos a la destrucción de una nación o de un grupo étnico [...]. El genocidio tiene dos fases: una, la destrucción de la identidad nacional del grupo oprimido; la otra, la imposición de la identidad nacional del opresor. (Lemkin, 2009 [1944], pp. 153-154)

El concepto devela el funcionamiento de las políticas del poder moderno, planteando la distinción de que lo buscado es la destrucción colectiva de un grupo, con sus construcciones y entramados de vida que ello implica, no quedándose en la eliminación individual de los que conforman dicho grupo. Su fin último es la imposición de la identidad del opresor tras la destrucción de la identidad del oprimido. La opresión solo puede llevarse a cabo por parte del Estado o con su connivencia, ya que implica el control y uso del poder judicial, las fuerzas de seguridad o paramilitares, en fin, un sistema que garantice la administración y el despliegue del terror en el cuerpo social, que doblegue y resquebraje a la población.

Dado el explícito carácter político de este concepto, que debía abarcar el exterminio de los grupos políticos, los cuales generalmente enfrentan a los sistemas de opresión y por ello están expuestos en primer plano a su eliminación, varios países liderados por la Unión Soviética, el Reino Unido y Sudáfrica se opusieron a la inclusión de los grupos políticos en la Convención sobre el Genocidio que se venía construyendo, argumentando que eran cualitativamente diferentes, por lo que desbordarían su especificidad y naturaleza. Mientras, Francia y Yugoslavia argumentaban lo contrario, demostrando que todo genocidio en la historia tenía móviles políticos, por lo que resultaba inadmisibles excluir a estos grupos. Finalmente, después de varias componendas, triunfó fraudulentamente el primer bloque, que presentaba casos protuberantes de eliminación sistemática de grupos políticos opositores, étnicos y nacionales. La definición de *genocidio* en la Convención de las Naciones Unidas (1948), en su artículo 2, quedó en los siguientes términos:

Cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal:

- a) matanza de miembros del grupo;
 - b) lesión grave a la integridad física y mental de los miembros del grupo;
 - c) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;
 - d) medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo;
 - e) traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo.
- (ONU, 1948)

En tanto grupos étnicos, raciales o racializados, podemos pensar la situación de los africanos, afrodescendientes y los indígenas en varios países en la actual coyuntura extractivista. Lo que, en aras de fundamentar la justicia histórica, que conecte el pasado con el presente, ante las evidentes continuidades en las violencias y expoliaciones, muestra la necesidad de continuar profundizando la noción de *diáspora africana* o *afrodescendiente*, no solo como dispersión de los hijos de África y sus descendientes, sino de manera central, como un crimen del genocidio colonial. La diáspora en sí por las características de secuestro, trasplante territorial, asesinatos, aniquilación, venta, esclavización, sometimiento intencional de los Estados coloniales, entre otros vejámenes, tiene su continuidad en la actual diáspora de desterrados internos e internacionales (refugiados). Ha sido, por lo tanto, como he sustentado, una condición histórica estructural de sometimiento y destrucción en la larga duración. Lo propio, desde luego, se debe pensar y plantear para el caso indígena.

Sin embargo, la inquietud es hasta qué punto los tribunales de tales países están dispuestos a juzgar estas destrucciones como genocidio, tal es el caso del Congo, Nigeria-Biafra, Uganda, Australia, Chile, entre tantos otros. Esto es un reto para la comisión de la verdad y al tiempo para la justicia transicional originada en el

Acuerdo de Paz, denominada Justicia Especial de Paz [JEP], en el caso colombiano.

En su análisis sobre las amplias implicaciones del genocidio, Omar Huertas Díaz y Deissy Mota han destacado algunos rasgos de la discusión planteada por Lemkin:

Descarta otros términos como, “asesinato de masas” o “exterminio”, por no hacer referencia al móvil específico de destruir a un grupo. [...] El genocidio no quiere decir necesariamente la destrucción inmediata de una nación. Significa, más bien, un plan coordinado de acciones diferentes que tienden a destruir las manifestaciones esenciales de los grupos nacionales, con la intención de destruir a los propios grupos. El objetivo de tal plan será la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, de la lengua, de los sentimientos nacionales, de la religión y de la existencia económica de los grupos nacionales, y la destrucción de la seguridad personal —de la libertad, de la salud, de la dignidad, y de la propia vida de los individuos que pertenecen a esos grupos— el genocidio se dirige contra el grupo nacional como entidad, y las acciones que entrañan se dirigen contra los individuos, no en su capacidad individual, sino como miembros del grupo nacional. El propósito final de esos actos contra los individuos es aniquilar el grupo compuesto por los mismos. (2006, p. 45)

El genocidio implica un plan, una labor premeditada que configura el dolo, condición necesaria para clasificarlo como tal. Dicho plan moviliza básicamente la rapiña, el despojo en todos los niveles, cuyo resultado es el cercenamiento de la diferencia como manifestación en la superficie, de la subjetividad supuestamente amenazada de los agresores. Es una subjetividad invasora que justifica sus acciones construyendo una relación maniquea, en la cual el otro no solo representa, sino que es lo negativo, lo malo, el peligro; lo encarna. Es lo que debe ser purgado para el funcionamiento normal de la sociedad. Para Lemkin:

[...]. En este sentido afirma que, dada su naturaleza jurídica, moral y humana, este crimen debe ser considerado exclusivamente como un crimen internacional de Estado que se manifiesta por la existencia de un plan premeditado y destinado a aniquilar o debilitar a los grupos de carácter nacional, religioso, o racial. (Huertas y Mota, 2006, pp. 47-49)

EL GENOCIDIO EN COLOMBIA

En Colombia se tiene como antecedente un fallo por genocidio correspondiente a la matanza de los menores de edad pertenecientes al sector popular de la ciudad de Medellín, en el barrio Villa-Tina, en diciembre de 1992, con la sanción a funcionarios de la Policía Nacional como autores, por parte de la Procuraduría Delegada para los Derechos Humanos. Hasta el 2006, en pleno desarrollo del fratricida Plan Colombia, no había criterios conceptuales que reconocieran las realidades para la aplicación de la noción de *genocidio*.

Como lo han sustentado Omar Huertas Díaz y Deissy Mota (2006), a pesar de haber acogido y suscrito el país la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio de 1948 y luego los estatutos de la Corte Penal Internacional de 1998, mediante la Ley 742 del 2002, que lo consideró como un delito internacional autónomo en su artículo 6, el concepto sigue quedando en el vacío por parte del pensamiento jurídico. Y muchos casos contra grupos indígenas en la Amazonía y en el oriente colombiano han quedado en la impunidad, sin la posibilidad de establecer responsables y la verdad histórica de lo sucedido. Esto ha favorecido a empresas de colonialismo transnacional y del colonialismo interno, articulado generalmente a capitales extranjeros, acompañados de intolerancia étnica y racial, lo que ha garantizado el genocidio físico y psíquico-cultural, dejando solo los segmentos de población necesarios como fuerza de trabajo para la explotación prevista.

El genocidio, de acuerdo con la doctrina internacional, constituye un delito no contra las minorías o los pueblos, sino, ante todo, contra la diversidad y la pluralidad, como condición esencial de la humanidad. En ese sentido, se cataloga como un delito

internacional de lesa humanidad, porque amenaza eliminar esta constitutividad del género humano, lo cual es empobrecerlo de hecho.

A partir del 2004, y especialmente desde el 2008, la Corte Constitucional colombiana avanzó en el reconocimiento de las diferencias culturales y la afectación desigual que tiene el conflicto armado en los grupos étnicos, las mujeres, niñeces, la tercera edad y los discapacitados, entre otros grupos con mayores niveles de vulneración. De manera focalizada ha señalado en una línea jurisprudencial el peso desproporcionado que sufren los grupos y regiones históricamente excluidos por razones étnicas y raciales, sobre los cuales pesan los peores indicadores socioeconómicos, educativos y culturales del país y, en consecuencia, el menor acceso al goce de sus derechos humanos y ciudadanos. Concretando en ellos —los indígenas y afrocolombianos— la reproducción de la marginalidad y la pobreza, que se agudizan con las masacres, los desplazamientos internos y refugios, es decir, con el destierro y la pérdida de sus bienes y su comunidad.

En esta línea jurisprudencial se encuentran el Auto 004 del 2009, que hace seguimiento a la Sentencia T-025 del 2004 sobre el estado de cosas inconstitucional que presenta el desplazamiento, puntualizando y profundizando el contenido cultural y diferencial de las comunidades indígenas. Igualmente, el Auto 005 del 2009, con el mismo objetivo dirigido a las comunidades afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales. De lo señalado por la corte, se encuentran la Ley 1448 del 2011, Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno, y el Decreto Ley 4635 del 2011, “Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras”, entre otros instrumentos que abonan la posibilidad de discutir en el marco del posconflicto y la justicia transicional, el genocidio contra los grupos étnicos, objeto de protección constitucional especial y diferencial, tanto en la Constitución de 1991 como en el bloque de constitucionalidad.

Aunque en ninguna de las sentencias y autos se reconoce o tipifica como genocidio lo sucedido a los grupos étnicos, y tampoco los actos de “limpieza social” y eliminación política sistemática por razones ideológicas, como bien se puede plantear con los asesinatos sistemáticos y masivos de los líderes sociales, que siguen sucediendo. Entre ellos, líderes y lideresas del movimiento indígena y afrocolombiano, de los cabildos y los consejos comunitarios; por esta ausencia, se debe enfrentar tal discusión con la complejidad que implica. Ello constituye un reto para la sociedad en general, en la reconstrucción de la verdad histórica, la justicia dignificante y la reparación integral, en la búsqueda de la no repetición, como lo ha reconocido Codhes:

[...] no hay estudios o cifras precisas que permitan establecer el alcance de los daños individuales y colectivos sobre los afrodescendientes, sus pérdidas patrimoniales, ni la magnitud de los territorios que les han sido despojados. Los efectos intergeneracionales de esta destrucción tampoco han sido caracterizados, ni tratados. (2016, p. 8)

Ello también es válido para las comunidades indígenas, y en tanto sujetos étnicos colectivos se deben considerar en conjunto, desde sus particularidades, como lo indica la legislación. Se debe partir de un diagnóstico con estudios que recojan las percepciones e interpretaciones de las víctimas, evaluando hasta qué punto estas destrucciones dan cuenta de “prácticas sociales genocidas” y, en consecuencia, también etnocidas. Este concepto propuesto por Daniel Feierstein permite analizar comparativamente las causas y consecuencias de los usos políticos del terror y las masacres, distinguiendo sus propósitos en sus conexiones complejas, aun en plena discusión. Siguiendo los aportes de Sémelin (2013), las destrucciones pueden ser para *dominar*, para *erradicar* o *revolucionar (subvertir)*, esta última categoría justificada por los grupos en resistencia armada.

El concepto de *prácticas sociales genocidas* fue creado para dar cuenta de los elementos comunes presentes en el uso del dispositivo concentratorio en distintos casos históricos, y busca abarcar el conjunto de los genocidios que se propusieron la reorganización de las relaciones sociales en aquellos territorios en los que se implementaron, particularmente durante la segunda mitad del siglo XX [...]. “genocidios reorganizadores”. (Feierstein, 2016, pp. 31-32)

Digamos, por ahora, que esta noción resulta de mucha utilidad para pensar el caso colombiano, desde luego no solo en lo concerniente a los afrocolombianos e indígenas, sino a la totalidad de la población que ha sufrido estas destrucciones. Pero en este marco general, inscribimos las peculiaridades de las comunidades afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras.

EL ETNOCIDIO

Pese a los ingentes esfuerzos por incluirlo, el genocidio cultural —más tarde *etnocidio*— quedó excluido de la Convención de 1948, por lo que no se tipifica como un delito o crimen internacional, no obstante, las minorías étnicas lo han venido situando como un señalamiento moral y ético, y continúan discutiendo la pertinencia de que sea considerado un crimen a la altura del genocidio, ya que como lo venimos sustentando, son inseparables. Aunque se puedan distinguir conceptualmente, ya que, expresado de manera sintética, mientras el genocidio extermina los cuerpos, el etnocidio elimina la cultura.⁴ Es la insistencia de varios encuentros y reuniones a lo largo de las últimas cuatro décadas. El XXXIX Congreso de Americanistas celebrado en Lima (1970) expuso cuatro consideraciones que han tenido repercusión en los eventos subsiguientes:

4 Una discusión detallada de estas distinciones, especialmente en la tradición etnológica francesa que propuso la noción de etnocidio, se puede encontrar en Arboleda (2016).

- 1) Que desde hace cuatro siglos la civilización occidental hace pagar su propia extensión con el precio de la destrucción de las civilizaciones con las cuales ella se enfrenta y de las cuales ella trata de absorber los vestigios.
- 2) Que las matanzas de los indios y las asimilaciones forzadas actuales son la continuación de este proceso.
- 3) Que en vista de la resistencia potencial o declarada, que suscita este proceso, todas las políticas que tienden a la integración forzada de civilizaciones diferentes no hacen sino perpetuar el etnocidio inaugurado por los conquistadores.
- 4) Que el etnocidio reproduce entre las clases dominantes que actúan bajo la influencia extranjera y sus clases autóctonas dominadas, la explotación a la que están sometidas los llamados países subdesarrollados por parte de las ideologías dominantes. (Ordóñez, 1996, p. 30)

Igualmente, la Primera y Segunda Declaración de Barbados sobre etnocidio (1971 y 1977, correspondientemente), la Reunión de Expertos sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina, San José (Costa Rica, 1981), en su declaración firmada, además de los expertos, por líderes indígenas e intelectuales en su mayoría latinoamericanos, comprometidos con la causa indígena; aludieron al derecho a la diferencia, a la autonomía y la no discriminación consagrados en diferentes instrumentos internacionales, especialmente la Declaración sobre Raza y los Prejuicios Raciales, adoptada por la Conferencia General de la UNESCO en 1978. Así mismo, la reunión celebrada en la República de San Marino, en octubre de 1982, bajo el tema "Derechos de solidaridad y derechos de los pueblos" con el auspicio de la UNESCO, donde se condenó el genocidio y el etnocidio, este último como más insidioso y velado en su violencia por su carácter diferido en el tiempo. De manera más reciente, el Instituto Interamericano de Derechos Humanos [IIDH] definió:

El etnocidio consiste en la represión, deslegitimación o exterminio de los rasgos culturales de los pueblos indígenas y afro

descendientes, aunque sus miembros sobrevivan como individuos. Provoca la muerte de la diversidad cultural, implica la lenta desaparición de la especificidad de los hombres y de los pueblos. (IIDH, 2006, p. 2, inédito)

En América Latina se puede constatar una larga y sólida tradición de reflexión, construcción intelectual y denuncia frente al etnocidio, en su mayoría ligado a pueblos indígenas; para el caso de los pueblos afrodescendientes, apenas comienzan a aparecer como sujetos de forma clara en la anterior definición. En otras palabras, no ha habido igualdad para los afrodescendientes en relación con las comunidades indígenas, esto es un lastre de la mayoría del pensamiento crítico latinoamericano, que los ha excluido y mantenido en la postergación, desatención epistémica y en la injusticia política. Lastre que debemos evitar en el caso de los afrocolombianos en el posconflicto.

No es aquí el lugar para discutir las razones de esta exclusión, lo importante es reconocer que se trata de un asunto pendiente para las ciencias sociales y humanas en diálogo con las ciencias jurídicas en la construcción de interculturalidad sustantiva en las democracias en América Latina y el Caribe. La destrucción cultural que exhiben muchos grupos conservados para el turismo, desde la matriz de la folclorización —pueblos testimonio— es alarmante. Se puede constatar la compulsión deculturadora desarrollada por los Estados, a través del sistema educativo, de salud, de los medios de comunicación, etcétera, de manera integral y sostenida a lo largo de estos siglos, a partir de los procesos de integración o inclusión, que significan siempre asimilación y destrucción de su identidad.

EL ECOCIDIO

La aspiración de reconocimiento internacional para una ley sobre ecocidio tiene antecedentes en la Conferencia de Estocolmo sobre el Medio Humano (1972); Olof Palme, primer ministro de Suecia, calificó la Guerra de Vietnam en su discurso inaugural como un ecocidio. Un daño transfronterizo al medio ambiente que conllevó

un enorme daño humano, con el uso del defoliante denominado *agente naranja*, entre otros, que destruyeron bosques y contaminaron fuentes de agua, además de armas químicas como el napalm, que se usó contra la población civil. Todas estas, afectaciones irreversibles que arruinaron los ecosistemas y la base alimentaria de la población, y lo que es igual de grave, generaron las taras genéticas de la población, que se comprobaron con el nacimiento de más de quinientos mil niños con deformidades y enfermedades congénitas sin que tuvieran ningún tipo de reparación o indemnización.

El grupo de trabajo sobre delitos contra el medio ambiente que se derivó de la Conferencia en 1973, presentó a las Naciones Unidas un proyecto de convenio sobre el ecocidio. De esta forma, el crimen internacional de ecocidio después de ser estudiado por más de una década estuvo incluido en el borrador del Estatuto de Roma (1985-1996), como quinto crimen contra la paz y, pese a contar con el respaldo de muchos países, fue eliminado. Recordemos que los otros cuatro delitos considerados por la Corte Penal Internacional, de acuerdo con el Estatuto de Roma son, a saber: 1) el crimen de genocidio, 2) crímenes de lesa humanidad, 3) crímenes de guerra, 4) crimen de agresión. El ecocidio se entiende como sigue: “El daño grave, la destrucción o pérdida de ecosistemas de un territorio concreto, ya sea por mediación humana o por otras causas, a un grado tal que el disfrute pacífico de ese territorio por sus habitantes se vea severamente disminuido” (Higgins, 2010, p. 45).

Un segundo momento de este proyecto se vive a partir del 2010, liderado por la misma Polly Higgins, quien ha articulado un movimiento global con la propuesta de una enmienda al Estatuto de Roma, sustentando que se debe prevenir la destrucción del mayor número de ecosistemas, o los daños sustanciales a estos, como viene sucediendo en muchos lugares del planeta. Se deben prohibir decisiones políticas o financieras empresariales que tengan como consecuencia la pérdida o daño de ecosistemas y, finalmente, se debe responsabilizar y tomar medidas al respecto frente a quienes toman decisiones, especialmente en las corporaciones que explotan

diferentes recursos en el mundo, los jefes de Estado y el sector financiero que participan de estas decisiones. De esta forma,

[...] el crimen de ecocidio busca invertir la lógica de lo sucedido hasta ahora, al favorecer a las mayorías. Los pueblos, grupos étnicos y regiones, frente al capital corporativo transnacional que ha tenido todas las ventajas para reproducir economías de enclave, neocolonialismos y neoextractivismos. En Colombia, conexo con el conflicto armado, se han presentado toda suerte de casos al respecto, tanto en términos legales a través de concesiones, como ilegales, con empresas mineras que garantizan su seguridad y el despojo a través de ejércitos privados, ante todo paramilitares. Amén de los daños causados por las guerrillas con las voladuras de oleoductos y las aspersiones con glifosato, promovidas por el Estado para la destrucción de las plantaciones de coca, que destruyeron el pan coger de los campesinos, indígenas y afrocolombianos, contaminando los cuerpos de agua y afectando la salud humana. (Arboleda, 2018, p. 12)

En este orden de ideas, la Corte Constitucional reconoce las afectaciones ambientales y sociales en la cuenca del río Atrato, en el departamento del Chocó, al conferirle derechos a este río y solicitar reparación tanto para la cuenca como para sus pobladores, a través de la Sentencia T-622 del 2016, colocándose a tono con la tendencia cada vez más consolidada de los derechos de la naturaleza o al medio ambiente. Lo sustantivo es que este fallo sienta un precedente para que las comunidades afrocolombianas e indígenas puedan transitar por la exigibilidad de este derecho, ampliamente violado antes y durante el conflicto armado interno. Sentando las bases para la construcción de una verdad y una justicia ecobiocéntrica, que supere el antropocentrismo hegemónico en las concepciones de paz y justicia (Arboleda, 2018).

ECOGENOETNOCIDIO

Ecogenoetnocidio es una opción interpretativa de lo sucedido integralmente a estas comunidades, en tanto grupo étnico reconocido constitucionalmente.⁵ Busca hacer frente al silenciamiento, ocultamiento o escamoteo de las voces e interpretaciones de los sobrevivientes; se trata de un silenciamiento instrumentado por las instituciones del Estado, la comunidad política tradicional y mayoritaria, los grandes medios de comunicación y sectores influyentes de la comunidad académica del país, que insisten en un intencionado reduccionismo teórico-metodológico y, consecuentemente, en los abordajes fragmentarios y hasta inconexos de lo acontecido.

Proponer este neologismo conceptual tiene el objetivo de integrar para la reflexión, fenómenos de destrucción, extinción de la vida y la cultura. Agresión, despojo histórico y violación permanente y sistemática de derechos humanos que usualmente se han presentado por separado en el discurso gubernamental, de las ciencias sociales y humanas, en el campo del derecho y de los organismos multilaterales de ayuda humanitaria. Integrar el ecocidio, el genocidio y el etnocidio para comprenderlos en conjunto como un complejo patrón integral colonial, que se desenvuelve simultáneamente en estas múltiples esferas de la vida, resulta en esta ruta de investigación, una necesidad heurística de reconstrucción holística. (Arboleda, 2018, p. 13)

5 He presentado y discutido la naturaleza holística y relacional de los pensamientos y las prácticas que comportan estas comunidades en la sustentabilidad de sus territorios, en su relación campo-poblado, mostrando que se trata de ontologías y filosofías fundadas en un biocentrismo espiritual, identificable en sistemas cosmo-filosóficos como el *muntu* o el *ubumtu* africanos, que integran la vida humana a la totalidad de lo existente en el plano visible e invisible, y ligan fluidamente la vida y la muerte de manera complementaria y recíproca. Huellas de estos sistemas de pensamiento se pueden evidenciar aún en algunos contextos urbanos del país, especialmente en las zonas marginalizadas donde habitan estas comunidades populares que mantienen prácticas de intercambio y de articulación comunitaria como los arrullos de santos y los velorios a los muertos adultos, entre otras prácticas menos públicas (Arboleda, 2004, 2011, 2015).

El contexto permite demostrar que solamente los afrocolombianos desplazados internamente pueden ascender al 22 % de los desplazados del país, los indígenas al 6,7 % aproximadamente, y los restantes son genéricamente mestizos. En el 2016, el total de desplazados internos en el país fue de 7,4 millones; el primer puesto a nivel mundial (Acnur, 2017). Esto es, más de 1,5 millones de personas afrocolombianas desplazadas. Lo anterior sugiere que al agregar las masacres, los delitos sexuales, los daños territoriales-ambientales, los refugiados y demás violaciones; es evidente que estamos ante un genocidio, etnocidio y ecocidio contra los afrocolombianos. En este periodo se produjo al mismo tiempo, la exaltación del reconocimiento afrodescendiente, tanto a nivel nacional como internacional, que inició en el 2001 con la Conferencia de Durban, pasando por el 2011, año internacional de la afrodescendencia, y desembocó en la declaratoria del Decenio Internacional de los Afrodescendientes, a partir del primero de enero del 2015.

En consecuencia, este es un lapso que debemos evaluar en su magnitud y fatídicas dimensiones, en el contexto de las Américas, teniendo en cuenta que, según el censo del 2018, después de varios ajustes aún en marcha, Colombia, con 4 671 160 personas afrocolombianas: 50,4 % mujeres y 49,6 % hombres, representan el 9,24 % aproximadamente del total del país que cuenta con 51 609 000 habitantes (DANE, 2021). Por su parte la CEPAL (2021), consideró los primeros resultados del censo 2018, que arrojaron 2,982,000 afrocolombianos, constituyendo porcentualmente la sexta población más grande de América Latina de acuerdo a la última ronda censal hasta el 2018; siendo la primera Brasil con 97 171,6 millones de afrodescendientes, que representan el 50,9 % del total de la población (190 732 694 de habitantes), de acuerdo con el censo del 2010. Seguida por Cuba, Panamá, Costa Rica, Ecuador. Es decir, podremos apreciar de mejor manera y en sus justas proporciones los daños causados a la población afrocolombiana en una perspectiva continental, cuando menos, lo cual se constituye en una tarea pendiente para este tipo de estudios.⁶

6 Se dio un fuerte debate público en torno a los resultados del censo en Colombia

Asumir como totalidad el desplazamiento interno, el refugio, los asesinatos selectivos, las masacres con su espectáculo de crueldad, el envenenamiento de los ríos, lagunas con mercurio en la minería del oro, y la destrucción de las fuentes alimentarias y los tejidos socioculturales, concreta de manera evidente una matriz *ecogenoetnocida*, con sus respectivas prácticas sociales y efectos integrales de muerte y eliminación. Pero han operado y se han presentado como si se tratase de estrategias y acciones aisladas, velando la complementariedad de estos frentes de expulsión y destrucción cultural, que reducen a los “otros” a las fórmulas del mercado capitalista, a espectros folclóricos.

Al examinar fragmentadamente estos sucesos desde las categorías canónicas que se están usando en el lenguaje colombiano, en la reconstrucción de la memoria y la historia del conflicto, para proyectar las memorias colectivas y las historias en pos de la reconciliación nacional, se corre el riesgo de reeditar la invisibilización histórica de la verdad.⁷ De esta manera se impone un canon único de verdad neocolonial desde las élites emblanquecidas, que en la fabricación de esta, borran y silencian las protuberantes evidencias del destierro y el despojo histórico vivido por los grupos etnizados. Así se esquivan las responsabilidades estructurales y específicas.

por la disminución de la población en general en algunos departamentos, pero de manera muy ostensible la población afrocolombiana, palenquera y raizal. Por lo cual los afrocolombianos tramitaron una demanda judicial para que fuera corregida esta cifra que reducía la población prácticamente a un poco más de la mitad en relación con el censo del 2005. En consecuencia, los datos aquí presentados siguen siendo parciales y en cifras absolutas de acuerdo a la tendencia del ajuste censal los afrocolombianos, palenqueros y raizales tienden a ser la segunda población más grande de América Latina, de acuerdo a los censos. Para el Caso de Brasil según el IBGE, de acuerdo con el censo del 2022 la población total es de 214 326 223. de los cuales aproximadamente el 57 % se autorreconocen como negros, mulatos, mestizos. Desde luego en torno a estas consideraciones también hay un fuerte debate en defensa de la representación del Brasil blanco, que se desdibuja con estas cifras.

7 En un amplio informe de la comisión para el esclarecimiento de la verdad en Colombia, “Hay futuro si hay verdad” (2022), se avanzó en el reconocimiento inicial del racismo como un vector estructural y constitutivo del conflicto armado interno. Sin embargo, no es claro que se reconozca que lo sucedido, especialmente con los grupos étnicamente reconocidos fue un ecocidio, genocidio y un etnocidio. Se avizora la oportunidad de una nueva comisión de la verdad producto de la negociación con la guerrilla del ELN.

En refutación, se reconoce la utilidad práctica legal del lenguaje jurídico para la exigibilidad de los derechos vulnerados, y de las reparaciones por parte de las comunidades víctimas, pero haciendo consciente sus limitaciones, tensiones y exclusiones, para la verdad histórica reparativa y dignificante.

La ruta interpretativa que aquí se propone busca mantener las conexiones complejas entre estos fenómenos y hechos criminales para reconstruir su horizonte analítico desestabilizador de las categorías y representaciones que orientan el sentido común de la opinión pública a través de los medios de comunicación, en la política y en la academia oficializada. Pretende, en consecuencia, impugnar, reinterpretar y proponer desde esta experiencia dolorosa, posibilidades de dignificación y humanización a quienes se les ha arrebatado y destruido en la larga noche de la colonialidad moderna. (Arboleda, 2018, p. 13)

Colocar de relieve nociones como *etnocidio*, *genocidio*, *ecocidio*, *racismo* y *ecogenoetnocidio*, entre otras que deberán emerger en las discusiones, orienta una ruta que permita ligar los daños y vulneraciones del conflicto armado interno actual, con la exigencia de reparaciones históricas colectivas por los daños causados durante la esclavización, aportando a la construcción colectiva de caminos de impugnación frente a los regímenes de verdad que se están instaurando en desmedro de las voces y los posicionamientos de las víctimas.⁸ Se sitúa, una pugna por la memoria, por las verdades, la dignidad y las reparaciones individuales y colectivas, que conduzca a la construcción y constitución de la verdad de lo sucedido, en

8 Véase el Decreto Presidencial 0820 del 26 de mayo de 2023, que crea la Comisión Intersectorial Nacional de Reparación Histórica para superar los efectos del racismo, la discriminación racial y el colonialismo en los pueblos étnicos del país. Después de la instalación de la comisión por parte de la vicepresidenta Francia Márquez, el Decreto entró en revisión porque deja a las comunidades sujetos de este derecho por fuera, pues pueden ser “invitadas” con voz, pero sin voto. Lo que es un absurdo y reproduce la exclusión histórica.

tanto movimiento teórico-epistemológico descolonizador, para la valoración concreta del pluralismo sociopolítico y cultural en defensa de la vida.

En esta vía lo central ha sido contribuir a evitar el epistemicidio, a través de la verdad desde las víctimas, para construir una reparación colectiva e individual y una justicia histórico-epistémica, conducente a la memoria digna y a la no repetición. Son las bases de una paz territorial intercultural sustentable y duradera, que constituye la pretensión de la mayoría de los colombianos y la comunidad internacional. Posiblemente estamos *ad portas* de forjar una nueva consciencia histórica, con sentidos comunes renovados: debemos insistir. Es nuestra oportunidad.

BIBLIOGRAFÍA

ACNUR. (2017). *Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2016*. Génova.

Arboleda, Santiago. (2004). Negándose a ser desplazados: afrocolombianos en Buenaventura. En Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflictos e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 121-139). Popayán, Universidad del Cauca.

Arboleda, Santiago. (2016). Plan Colombia: descivilización, genocidio, etnocidio y destierro afrocolombiano. *Nómadas*, (45), 75-89.

Arboleda, Santiago. (2018). Defensa ambiental, derechos humanos y ecogenoetnocidio afrocolombiano. *Pesquisa em Educação Ambiental*, 13 (1).

CEPAL. (2021). *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina. Retos para la Inclusión*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.

CODHES. (junio de 2016). *Guía para la reparación colectiva de los pueblos y comunidades afrodescendientes en el marco del Decreto Ley 4635 de 2011*. Bogotá.

Duncan, Quince. (1986). Racismo: apuntes para una teoría general del racismo. En *Cultura negra y teología* (pp. 46-55). San José: DEI.

Higgins, Polly. (2010). *Erradicating Ecocide: Laws and Governance to Prevent the Destruction of our Planet*. Londres: Shephard-Walwyn.

Huertas, Omar y Mota. Deissy. (2006). *Aproximaciones al concepto de genocidio en Colombia*, Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia.

Instituto interamericano de derechos humanos [IIDH]. (2006). *Etnocidio*, San José. [Inédito].

Lemkin, Raphael. (2009 [1944]). *El dominio del eje en la Europa ocupada*. Buenos Aires: Prometeo.

UNESCO. (1969). *Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial*. París: Imprimeries Oberthur.

Quijano, Aníbal. (2010). ¡Qué tal raza! En Claudia Mosquera y Agustín Laó-Montes (comps.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

República de Colombia-Corte Constitucional de Colombia. (2004). *Sentencia T-025*.

República de Colombia-Corte Constitucional de Colombia. (2009). Auto 005, *Protección de derechos fundamentales de la población afrodescendiente víctima del desplazamiento forzado en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025/04*, Bogotá.

República de Colombia-Corte Constitucional de Colombia. (2016). *Sentencia T-622. Acción de tutela interpuesta por el Centro de Estudios para la Justicia Social "Tierra digna"*, Bogotá.

República de Colombia-Ministerio del Interior y de Justicia. (2011a). *Ley 1448, Ley de víctimas y Restitución de Tierras. Por el cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno*, Bogotá.

República de Colombia-Ministerio del Interior y de Justicia. (2011b). *Decreto Ley N.º 4635. Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*, Bogotá.

Sémelin, Jacques. (2013). *Purificar y destruir: usos políticos de las masacres y genocidio*. Buenos Aires: UNSAM.

Zapata, Manuel. (1997). *La rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamira.

HACIA UNA NUEVA HUMANIDAD

MAESTROS INSUMISOS, MALUNGAJE E INTERCULTURALIDAD

Jorge Enrique García Rincón

INTRODUCCIÓN

Las concepciones educativas de aquellas sociedades denominadas “minorías políticas” representan un diálogo interepistémico en el propósito no confeso de descolonización de la educación y la pedagogía, donde el lugar común lo constituye el anhelo de los pueblos por consolidar proyectos de formación que restituyan ontológicamente a los miembros de estas comunidades. La construcción de proyectos pedagógicos desde la perspectiva de la diversidad “subalterna” en Colombia y América Latina implica no solamente la deconstrucción de modelos pedagógicos impuestos, también la puesta en marcha de alternativas educativas basadas en las epistemologías propias de estos pueblos y en diálogo intercultural entre ellos. La gama de posibilidades educacionales, construidas desde “la periferia” es clara muestra de la movilidad social en que se encuentran las naciones culturales latinoamericanas intentando un desajuste de las estructuras coloniales en los sistemas de enseñanza oficiales (García , 2021).

En este sentido, provocaremos reflexiones necesarias para comprender los movimientos, dinámicas y proyectos de las identidades culturales subalternizadas en el contexto del suroccidente colombiano, tomando como base la construcción o resignificación conceptual que necesitan los maestros en su tarea de formación de las comunidades.

La socialización de los debates que viene desarrollando el profesorado al interior del gremio, pero también con las comunidades donde trabajan, constituye un insumo muy importante para el proceso que repiensa la educación y la práctica pedagógica. Desde esta dimensión, la conversación cotidiana, el interés por ajustar el modelo de educación estandarizado, las reflexiones académicas, la caracterización de las condiciones en que se trabaja en los pueblos, etcétera, hace que los maestros sean portadores de un cúmulo de elementos conceptuales, teóricos y políticos que requieren ser canalizados en favor de la transformación de sí mismos y de las poblaciones o sectores sociales que los rodean.

Las reflexiones que actualmente hacen los maestros en escenarios abiertos por la universidad del Cauca priorizan la reconstrucción conceptual como ropaje para una nueva percepción de la sociedad, la cultura, la política y la pedagogía. Al respecto, tratándose de maestros y comunidades de las llamadas “periferias”, se vuelve indispensable abordar debates que buscan claridad sobre conceptos como sujeto de raza (Mbembe, 2016) y sujeto histórico. Deconstruir este binomio para comprender el sujeto histórico como inherente a la sociedad humana, no solamente es un paso para una nueva lectura de la historia, también se desdibujala invención del sujeto de raza asignado a poblaciones inmensas como etnónimo de inferioridad. Fabricar al otro como sujeto de raza hace parte de las primeras estrategias para fragmentar y dominar. Reprogramar la conciencia sobre este aspecto le facilita al maestro la construcción de una nueva gramática del conocimiento con lo que podrá entender la vigencia del entramado histórico-político que conocemos como lógica centro- periferia.

Pese al nuevo discurso académico latinoamericano y al auge creciente de los movimientos sociales indígenas, afro, campesinos, mujeres, población LGTBI y jóvenes, aún cabe la pregunta: ¿siguen siendo racistas, homofóbicos y patriarcales los sistemas educativos de Colombia y América Latina? Un dato importante en el que se pueden encontrar respuestas a la pregunta anterior tiene que ver con las demandas continuas de autonomía educativa de los pueblos “subalternos”, así como su lucha por desestructurar los currículos nacionales buscando cabida para otras formas de pensar. La educación quilombola en Brasil, intercultural bilingüe en México, Perú, Ecuador, Bolivia y la etnoeducación (en el sentido de educación propia, palenquera o afroeducación), la educación popular y la educación para la ruralidad en Colombia muestran de un escenario político-educativo en confrontación.

La apuesta por la interculturalidad en términos de proyecto antirracista, antihegemónico y oposicional (Walhs, 2006) versus un proyecto estatal multiculturalista, promesero de la “igualdad”, dirigido a soslayar los derechos colectivos, nos demuestra con claridad el nivel de las tensiones en el campo educativo en América Latina.

A fin de marcar un punto diferencial, al lado del concepto de América Latina procedente de las elites políticas blancas de la región (Mignolo, 2005) y el de Abya Yala derivado de las culturas indígenas, existe el concepto del Muntú americano que Manuel Zapata Olivella (1992) acuña para indicar la riqueza y la diversidad de lo humano. Es la comunión entre pueblos de África en su condición de desarraigados y esclavizados, pueblos asiáticos en su condición de esclavitud, pueblos originarios de América en su condición de invadidos. Si a esto le sumamos todas las clasificaciones raciales del sistema colonial, el concepto del nuevo Muntú o Muntú americano es una ampliación de la visión de lo humano. En el desarrollo de este concepto de Zapata Olivella, se puede vislumbrar la interculturalidad radical.

Al examinar las posibilidades reales de los sectores populares en términos de la búsqueda del respeto por la diversidad epistémica y la defensa de las subjetividades colectivas como resultado del

proyecto educativo estatal, lo más relevante es la apertura de la democracia liberal al reconocer la diversidad en la ley. Más allá de eso, el Estado promueve la estandarización curricular siguiendo las directivas del norte global, acentuando un nuevo fenómeno al que denominamos *racismo multicultural* (García, 2018).

¿ES POSIBLE CONSTRUIR NUEVAS PEDAGOGÍAS?

En el origen de las reclamaciones de las comunidades sobre la necesidad de construir y establecer tipologías de educación distintas a las ofrecidas por los Estados, se encuentran los principios del proyecto colonial-racista que se reproduce de forma permanente en los diferentes escenarios sociales. En efecto, lo que nos ha planteado Mbembe acerca de la construcción del sujeto de raza como estrategia de explotación en África se ha extrapolado a todos los rincones no europeos del planeta. En dicha fragmentación o racialización, se ha asignado a cada pueblo la condición de seres ahistóricos, no pensantes y susceptibles de ser utilizados o exterminados.

De ahí que, en el caso colombiano y latinoamericano en general, el Estado nace en contravía de los pueblos étnico-raciales, propietarios y forjadores de los territorios, y en la consideración de una idea de nación restringida a ciertos sectores privilegiados. La *blanquedad* como la denomina Michael Apple (1997) no está referida necesariamente a los colores de la piel humana, sino a los lugares del poder. En un país que nace y crece bajo el control de las élites blancas privilegiadas que excluyen a toda parte de la sociedad sin prestigios, sin posesiones, sin voces, es relativamente fácil encontrar la política educativa como proyecto civilizador, dominante, racista y elitista (Zapata Olivella, 1990).

Los principios del proyecto colonial de larga duración atraviesan los sistemas educativos de América Latina y profundizan la distancia entre los privilegiados y los desposeídos. Para Frantz Fanon (1973), en una sociedad colonizada hay una imposibilidad ontológica. Lo cual implica una dificultad mayúscula para la construcción de educación y pedagogías alternativas e insumisas. Pertenecientes a los sectores populares, buena parte de los maestros

en Colombia aún reproducen, a partir de sus prácticas pedagógicas instrumentales, la cultura dominante. Y es aquí donde adquiere vigencia el pensamiento de Fanon. Cuando yo descubro, dice este autor, que mi pobreza no es innata, mi inferioridad no es innata entonces me reafirmo como ser humano, descarto al otro colonizador que me define. Palabras más, palabras menos, esta premisa de Fanon conduce a una revolución mental, cultural y epistémica; la socio-génesis de la que nos habla va a ser capitalizada por Paulo Freire en la construcción de pedagogías liberadoras. Llegar a la conclusión de que mi marginalidad y mi condición de colonizado ha sido resultado de una imposición y además descubrir las estructuras histórico-políticas en donde se generan es realmente liberador; no obstante, este proceso de concienciación requiere de una mediación pedagógica y didáctica con enfoque emancipatorio.

En su libro *Educación como practica de la libertad*, Freire (1967) nos plantea que el paso de una conciencia ingenua masificada a una conciencia crítica va a depender de un proyecto educativo que funcione pedagógicamente en términos de diálogo político. Esto deja al desnudo la estructura de las nuevas pedagogías que deben sumar a lo cognitivo una base política suficiente para la crítica social.

En este sentido, la pedagogía como instrumento que moviliza la construcción de la subjetividad humana puede ser la clave para las transformaciones sociales que se esperan en Colombia. Para releer la historia, repensar el país y apostarle a una sociedad más justa. No

obstante, habría que decir que no se trata de cualquier pedagogía trasplantada desde los centros de poder hacia los lugares y territorios de la “subalternidad”, se trata de construir pedagogías propias, insumisas, que salgan de las entrañas de los pueblos, es decir biopedagogías como campos relacionales y escenario de interculturalidad.

El compendio de Patricia Melgarejo (2015) sobre pedagogías insumisas y las concepciones de Catherine Wallhs sobre interculturalidad crítica (2002) (2005) (2006) y pedagogías decoloniales (2013) pueden

ser referentes teóricos en la construcción de nuevos sentidos para los procesos de formación en el Muntú americano; no obstante, en el marco de la tendencia empresarial que mueve la educación a nivel global, son los pueblos étnico-raciales, los sectores populares y campesinos los que llevan la vanguardia en la identificación y puesta en marcha de alternativas educativas y pedagógicas. Como bien se sabe, lo que promueven los países afiliados a la lógica del mercado, en términos de los proyectos educativos nacionales, son currículos dominantes que se apartan completamente de los intereses populares para garantizar los privilegios de ciertas culturas en las representaciones y narrativas curriculares; a este proceso unidimensional de quienes se arrogan el derecho a controlar la circulación de los conocimientos es lo que Tomas Da Silva (1997) llama la colonización del currículo.

Pese a ello, en cerca de quinientas escuelas zapatistas en Chiapas no son los actores sociales externos como los funcionarios o activistas, sino los miembros de la misma comunidad y sus representantes quienes se reconocen aptos y legítimos para determinar los conocimientos de orden cultural pertinentes de estudiar en el aula. (Baronet, 2015). La demanda por la autonomía en la decisión de qué se enseña y además cómo se debe enseñar es uno de los pilares en los que se sostiene la lucha de los pueblos en franca tensión con los sistemas de enseñanza nacionales.

En el ámbito del movimiento social afroecuatoriano, Juan García Salazar orientó que los procesos de enseñar y aprender “casa adentro” de los que nos hablan los ancestros es lo que se conoce hoy como etnoeducación. Sin duda, este connotado activista e intelectual del pueblo negro ecuatoriano da puntadas certeras en la configuración de una línea de pensamiento pedagógico que otorga valor a lo ancestral, no como una simple reminiscencia de lo que fue sino como un legado fundamental inscripto en la memoria colectiva en clave de futuro mediante retenciones político-culturales.

En el caso de Brasil y Colombia, el proyecto pedagógico asociado a las dinámicas políticas de los pueblos étnico-raciales afrodescendientes también tiene una primera mirada hacia adentro,

hacia lo territorial. En efecto, “a territorialidade passa a ser o ponto de partida da realidade social para a construção de um proceso pedagógico significativo” (Carril, 2017). Tanto los procesos etnoeducativos en los territorios colectivos afrocolombianos como aquellos que se dan en las comunidades quilombolas de Brasil se destacan la importancia de la territorialidad como principio de vida y como fundamento curricular. Como concepto amplio, la territorialidad recoge las tradiciones, las creencias religiosas y espirituales, entre ellas las concepciones del tiempo, la muerte y la vida.

La pedagogía de la territorialidad contempla muchos otros aspectos que competen a la dinámica social de los pueblos. Es una pedagogía madre, de la cual derivan pedagogías de la identidad, pedagogías de la libertad o pedagogías del buen vivir, del vivir sabroso como lo ha promovido la vicepresidencia negra de Colombia Francia Márquez. Vivir sabroso se trata siempre de una sana convivencia, de la comunión y la hermandad con los de adentro y toda la solidaridad con los de afuera. Una pedagogía del vivir sabroso es la voluntad de vivir plenamente, sin miedo, con alegría haciendo uso de los acumulados culturales y epistémicos. Compete a todas las comunidades con herencia colonial en el Nuevo Muntú, pero, sobre todo, a los pueblos étnicos-raciales (negros e indígenas) de Colombia que aún viven en medio de la guerra, sufriendo la necropolítica de Estado, la exclusión, el abandono y el ostracismo. Si a esto le sumamos la violencia armada tan atroz contra estos pueblos y sus territorios perpetrada por actores armados en conflicto ya tenemos configurado un cuadro de exterminio de estas sociedades de la Colombia despreciada.

Las pedagogías propias son en realidad proyectos reconstitutivos de la humanidad cuestionada y negada a los pueblos. Pedagogías reconstitutivas, basadas en las tradiciones culturales, que se utilizan para sanar las heridas espirituales y sociales procedentes del mundo colonial, que no parece terminar y sigue funcionando hoy como antes bajo los mismos principios.

MALUNGAJE E INTERCULTURALIDAD, HACIA UNA NUEVA HUMANIDAD

La rebeldía de los africanos esclavizados que eran transportados en barcos como mercancías desde el siglo XV solo fue posible por una suerte de articulación política espontánea, una conspiración presentista contra los esclavizadores que oficiaban como tripulación de los barcos. Estos hombres y mujeres venían encadenados(as) de pies y brazos, hablaban distintas lenguas porque procedían de diferentes regiones de África. Sin embargo, la comunicación visual fue suficiente vehículo para emprender la resistencia. En estos espantosos viajes, rodando en su propio estiércol, los africanos reconocían su condición de sujetos históricos. A pesar de sus diferencias culturales, los(as) esclavizadas comprendían perfectamente el idioma de la libertad.

La narración anterior es lo que define el malungaje africano como una poética de salvación y como una poética de la diáspora africana. (Branche, 2009). Malungo —que significa compañero de viaje— es posible comprenderlo como sujeto de la interculturalidad. De hecho, el malungaje como práctica recurrente en los viajes transatlánticos cimentó un proyecto de liberación que tendrá desarrollos en el cimarronismo como contraparte de la esclavitud y la colonización. De este modo no es un error percibir el malungaje como principio y fundamento de la desesclavización y la descolonización.

Ahora bien, esta forma primigenia de la interculturalidad va a adquirir su carácter relacional cuando trasciende la defensa de la vida del esclavizado africano en los famosos barcos negreros. En el cimarronaje, y especialmente en las rochelas, refugios de rebeldes de todos los colores que se han opuesto al orden colonial, es donde se configura lo que llamo la interculturalidad radical, es decir la alianza política entre individuos, culturas, pueblos y naciones que viven similares condiciones de dominación. Es una negociación entre diferentes pero iguales en términos de su pertenencia al mundo de la gente racializada. La subjetividad colectiva basada en la diversidad que resiste al sistema colonial contemporáneo implica el análisis de otras categorías y la vinculación de otros procesos y

movimientos sociales de la diversidad humana. La interculturalidad a la que nos referimos es la acción viva, compartida y articulada de la “subalternidad” que comprende los pueblos étnicos-raciales, sectores populares, campesinos, población LGBTI, mujeres y jóvenes de todos los colores con reivindicaciones específicas. Los compañeros de viaje que viven en las “periferias” o en los márgenes de la “civilización” tienen la opción de construir buenas y novedosas formas de vida. En esta perspectiva, son clave las alianzas, las miradas comunes, los puentes que se puedan construir en el propósito de tejer hacia una nueva humanidad. Es un proceso donde se vuelve a los orígenes epistemológicos y epistémicos, donde se recupera la relacionalidad, el encuentro entre hermanos de historia, el intercambio de ideas, el trueque, la fraternidad y la simbiosis con los territorios. Estas retenciones y ampliaciones profundas de las prácticas culturales y las proyecciones del pensamiento son pasos agigantados en el proceso de descolonización. En la perspectiva de una nueva humanidad está implicada necesariamente la descolonización y yo agregaría el desprendimiento, la ruptura con el orden racial y social establecido, lo que a su vez requiere la preparación y desarrollo de *intelectualidades interculturales* y una praxis política constante, un malungaje radical y trascendente.

En mi opinión, muy alejado de estas reflexiones se encuentra el estado actual del debate sobre la interculturalidad y la educación intercultural en América Latina. Excepto Catherine Walsh en Ecuador y Fidel Tubino en Perú que la concibe como un proyecto oposicional, la interculturalidad está siendo concebida desde las universidades y desde los sectores oficiales de la educación como una relación “ingenua” entre culturas.

Lo que se encuentra en los estudios de Daniel Mato (2009) desde la Unesco y Gunther Dietz desde los procesos de interculturalidad en México, especialmente la universidad veracruzana (2008), son descripciones de cómo se presenta la educación intercultural en el nivel superior ya sea por políticas de los estados o por iniciativas propias de los pueblos indígenas. Igual se puede predicar de múltiples estudios en Ecuador, Bolivia, México, Guatemala, Chile

y Perú que ponen el acento en las dinámicas educativas indígenas que durante el siglo XX emergen como alternativas a la educación de matriz eurocéntrica. Es claro entonces que la interculturalidad como proyecto educativo contiene un sesgo indígena en América Latina. La cuestión afrodescendiente es mencionada de forma muy esporádica y tangencial a los grandes debates de interculturalidad indígena. Tal como lo plantea Hernández (2016, p. 161) el indigenismo es un movimiento ideológico fundamentado en un remordimiento de conciencia de las elites dominantes y cuya política de Estado ha estado orientada a atender exclusivamente los problemas indígenas. En el caso del Ecuador, el mismo autor plantea que existen importantes antecedentes de la lucha por lograr construir un sistema de educación intercultural que haga visibles la historia y los conocimientos de los pueblos indígenas, mas no así con los afroecuatorianos (p. 167). En el caso colombiano, según Mato (2009, p. 26), “aunque la población indígena se estima en menos de 2 % de la población total, existe mayor número y diversidad de iniciativas dirigidas a poblaciones indígenas, incluyendo algunas impulsadas por organizaciones indígenas y otras por universidades públicas y privadas confesionales”.

En Colombia las políticas de educación para pueblos étnicos se dividen en etnoeducación para Comunidades Afrocolombianas y sistemas de educación propia indígenas [SEIP]. En las comunidades afros, a su vez, puedo observar dos perspectivas: la educación casa adentro o la etnoeducación en perspectiva de educación propia y, por otro lado, la Cátedra de Estudios Afrocolombianos [CEA]. Esta cátedra, derivada del artículo 39 de la Ley 70 de 1993, cuyo espíritu es lograr que los colombianos comprendan la historia y la cultura de origen africano como parte de la identidad nacional, es quizás lo que mas conexión tiene con el concepto de educación intercultural. A propósito de este proceso, es la secretaria de educación del distrito de Bogotá la que tiene más adelantos en la difusión de la cátedra y la construcción de proyectos pedagógicos que pretenden salvaguardar la dignidad de los pueblos negros y combatir el racismo escolar.

No obstante estas iniciativas, la educación intercultural y la comprensión de la importancia de la interculturalidad social son asuntos que permanecen en ciernes, mientras que el Estado promueve concepciones muy simplistas con intencionalidades políticas muy definidas. Según mi modo de ver, la educación intercultural no puede ser vista más que como propedéutica de la interculturalidad social que construye proyectos y alternativas de vida en medio de la dominación neoliberal. Es necesario desoficializar el concepto, ya que como se plantean las relaciones interculturales agenciadas institucionalmente no permite un cuestionamiento del Estado.

Ahora bien, la etnoeducación y los sistemas de educación propia indígenas pueden ser muy importantes para instalar y cimentar el proyecto de desarrollo de la identidad política de estos pueblos, sin embargo, la lectura del mundo en sentido freiriano y la de nuestros países, en particular, nos obliga a una alianza política estratégica en comunión con todos los sectores racializados y colonizados que persisten en el Nuevo Muntú americano. En esta perspectiva, la interculturalidad no debería ser un discurso con sesgo indígena, ni un discurso académico, es una praxis social y política que apuesta por descolonizar y desracializar la educación y la pedagogía.

MAESTROS OBLIGADOS, INTELECTUALES INSUMISOS

Observando la complejidad de estos temas en nuestras sociedades sometidas a la lógica del mercado, se puede comprender el coloniaje en su versión más profunda, alejado de los déficits económicos y más centrado en los problemas de la mentalidad del colonizado (Nkrumah, 1965) que no tiene condiciones para subvertir el orden. Estas explicaciones nos hablan de la necesidad de constituir grupos de profesores que funcionen como cuerpos vivos, activos, vigilantes y constructores de ideas de futuro para aquellos que ya las olvidaron. El profesorado comprometido y descolonizado tiene la capacidad de movilizar las mentalidades para revolucionar las comunidades. Este tipo de maestro está sugerido en la obra de Rogerio Velásquez (2010) y Zapata Olivella (1972) como maestro intelectual, esto es,

aquel que es capaz de *crear símbolos culturales que sus comunidades puedan seguir*; en el decir de la gente del Pacífico, son maestros ombligados, ligados a sus tradiciones, conectados con la tierra. Un maestro ombligado tiene sentido de pertenencia al territorio y a los procesos políticos que lo defienden. Es un guardián de la tradición y el motor que mueve las comunidades. El concepto de *maestro ombligado*¹ al igual que el de *vivir sabroso* vienen siendo promovidos por el grupo de investigación CADEAFRO de la Universidad de Antioquia y recientemente en la Asociación colombiana de investigadoras(es) afrocolombianas ACIAFRO.

Gerardo Valencia Cano el obispo de Buenaventura de los años 70 intuyó que en una sociedad negra como la del Pacífico semiesclavizada, que pierde su dignidad diariamente y cuyo territorio es explotado por empresarios externos, lo único que sirve es la palabra y la acción de los *pedagogos liberados*.

Estos maestros intelectuales, ombligados o pedagogos liberados no son otra cosa que constructores de proyectos emancipatorios. La educación y la pedagogía son escenarios de transformación cuando el maestro se ha transformado, cuando el maestro se reinventa como persona. De ahí la necesidad de crear las condiciones para que los sectores populares, étnico-raciales, mestizos y campesinos puedan contar con orientadores preferiblemente de las bases de sus propias comunidades; por lo menos así lo piensan los movimientos indígenas zapatistas en México, esos orientadores necesitan compenetrarse con la cultura del pueblo, desarrollar narrativas que indiquen cohesión y unidad. Deben considerar que la autonomía educativa y pedagógica consiste en poner a circular los conocimientos alrededor de las necesidades, intereses y contextos de aprendizaje de las comunidades (Baronet,

1 En los pueblos negros e indígenas del territorio del Pacífico colombiano, la ombligada consiste en curar el ombligo del recién nacido con algún elemento natural que represente algo tan importante que defina la vida de la persona. Una vez cicatrizado el ombligo, el elemento que le sirvió de cura es enterrado cerca de la casa especialmente al lado de un árbol. En este sentido, un maestro ombligado está asociado con alguien que ligado al territorio tiene todo el compromiso en la reivindicación de la cultura y los derechos de su pueblo.

2015). También requieren equiparse epistémica y políticamente. Su nivel de claridad conceptual y lectura crítica de la historia debe ser un punto esencial. Por su puesto esto deriva en una transformación de los orientadores en el sentido de una reinención de su práctica y una revolución sustancial de su mentalidad. La intencionalidad política favorable a su pueblo, no solo hace de estos orientadores, maestros insumisos, también intelectuales comprometidos con las grandes transformaciones sociales.

Para lograr este ideal, nuestros maestros deben definir de forma progresiva y con criterio político su lugar de enunciación como maestros que funciona en el marco de una epistemología del sujeto conocido, pero también como maestros que provienen de sectores populares que enfrentan diariamente el rigor de la “democracia liberal”. Es fundamental para la praxis pedagógica y política saber el lugar en el que estamos parados. Comprenderse a sí mismo y comprender sus comunidades como sujetos históricos a contrapelo de la asignación de sujetos de raza según la episteme colonizadora europea es una consigna inaplazable en el proceso de formación y praxis política de los maestros. Solo maestros insumisos pueden producir pedagogías y didácticas insumisas. La insumisión es una manifestación para restituir la dignidad y un acto puramente humano mediante el cual se constata la capacidad de pensar y la voluntad de ser y estar en la vida de forma distinta.

Esos maestros intelectuales y obligados también deben desmitificar el proceso de construcción de conocimiento y la investigación. Si bien existen parámetros institucionales para determinar la cientificidad de un conocimiento, también se cuenta con otros marcos sociales y narrativas culturales que nos muestran la investigación dentro del campo de lo político. En efecto, si de la palabra ciencia sustraemos la universalidad, objetividad y neutralidad que han impuesto los centros de investigación científica de Europa y Norteamérica como el infalible ojo de Dios, entonces podemos imaginar otras posibilidades de ciencia desde la mirada de los pueblos históricamente sometidos. Caer en cuenta de que en educación y pedagogía la neutralidad es imposible, se constituye en un elemento emancipador

en clave de crítica a la perspectiva instrumental y técnica de la ciencia occidental que niega la eficacia de otras técnicas y formas de concebir la realidad. Ramon Grosfoguel (2012) ha planteado que el racismo epistémico es el que se deriva de la concepción de que solo unos pocos, que están en los lugares de privilegio de la geopolítica del conocimiento, pueden alcanzar la verdad científica y la objetividad, condiciones estas que supuestamente están por fuera del alcance de las masas populares, étnicas y campesinas.

Al recuperar los conceptos de conocimiento e investigación, es decir, deslindarlos de las estructuras de poder que los ubican en el ámbito del pensamiento único, los maestros y maestras del Cauca y del país pueden avanzar en procesos investigativos desmitificados. En estos procesos de la vida cotidiana, la compenetración con la cultura del territorio, la participación del maestro en la gestión comunitaria, en las actividades sociales, políticas, espirituales, el diálogo en profundidad con los mayores son factores esenciales para facilitar la recuperación del conocimiento que va a traducirse en dinamizador del proceso de formación en estas comunidades.

Todos los esfuerzos para proponer didácticas y pedagogías propias, insumisas y liberadores, son pasos agigantados que dan los maestros en su tarea insoslayable de pensar la realidad y apostarle a la construcción colectiva de una nueva humanidad. Fanon (1983) advirtió en *Los condenados de la tierra* que un hombre nuevo es aquel que ha podido descolonizarse. En este sentido, los maestros descolonizados tienen el poder y el deber de ayudar en la descolonización total de la humanidad “subalterna y sometida a las reglas del mercado”. Viajar hacia una nueva humanidad representa un proceso de definición de hitos centrados no solamente en la relacionalidad que involucran a otras especies vivas del planeta, también una suerte de hermandad global o de alianzas políticas interculturales que tendrán que suceder para sostener la posibilidad de vivir dignamente en la sociedad humana.

Para esta inaplazable apuesta los maestros y maestras del Cauca reflexionan, investigan, proponen alternativas pedagógicas,

vigilan la conceptualización, construyen nuevos significados y avanzan sobre nuevas categorías.

CONCLUSIONES

Las reflexiones que se derivan de los procesos de formación de los maestros y maestras del departamento del Cauca están ofreciendo líneas muy claras para las nuevas perspectivas de

la pedagogía, la didáctica y la educación intercultural en los contextos territoriales de pueblos étnicos y sectores populares. La pedagogía como proceso político para la construcción de subjetividad y la didáctica como artificio e invención en el marco de la historia, la cultura y el biocontexto en que se mueven los maestros intelectuales, obligados y liberados; la interculturalidad como articulación de pueblos en la praxis social en clave de educación popular.

La interculturalidad en términos conceptuales y de la práctica educativa y social es aún un proyecto que requiere tiempo. Su desarrollo podría favorecerse una vez se trascienda el sesgo indígena que la contiene casi absolutamente. Al superar dicho sesgo y dar lugar a las epistemes de otros pueblos, no solo se enriquece esta narrativa, también se caminaría hacia esa ampliación del concepto de lo humano que hemos anunciado en el concepto de Muntú americano. No basta con la articulación entre lenguas y conocimientos propios de los pueblos indígenas con lenguas y conocimientos promovidos oficialmente. Tampoco, nos hace interculturales la recuperación de valores y prácticas ancestrales de los pueblos indígenas y afrodescendientes; es urgente darle a la educación intercultural y la interculturalidad más contenido político como proyecto de vida de los desposeídos. La interculturalidad debe tomar lugar como escenario de resistencia y de lucha antirracista extensiva a todos los pueblos y comunidades sin privilegios en las sociedades latinoamericanas y caribeñas.

Los maestros obligados o pedagogos liberados tendrán un papel fundamental en la utopía de una nueva humanidad. Para ello,

deben inventar nuevas pedagogías y estrategias didácticas alejadas de las visiones clásicas trasplantadas del eurocentrismo. Lo propio del maestro insumiso es su reinención como persona, su voluntad de crear y la inversión del orden en términos de usar la pedagogía para develar y combatir las causas profundas de las desigualdades sociales. Es imperativo para estos maestros abandonar el tecnicismo en la construcción curricular y emprender una crítica de la educación estatal en tanto modelo re- colonizador.

BIBLIOGRAFÍA

Apple, Michael. (1997). *Educación, identidad y papas fritas baratas. En cultura, política y currículo*. Buenos Aires. Editorial Lozada.

Baronnet, Bruno. (2015). El movimiento zapatista y la educación para la autonomía. En Patricia Medina Melgarejo (coord.), *Pedagogías insumisas Movimientos político-pedagógicos y memorias colectivas de educaciones otras en América Latina*. México, Universidad de ciencias y artes de Chiapas centro de estudios superiores de México y Centroamérica: Juan Pablos Editores.

Branche, Jerome. (2009). *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Bogotá. Ministerio de Cultura.

Carril, Lourdes. (2017). Os desafios da educação quilombola. *Revista brasileira de Educação*, 22 (69).

Da Silva, Tomaz. (1997). Descolonizar el currículo: estrategias para una pedagogía crítica. (Dos o tres comentarios sobre el texto de Michael Apple). En Pablo Gentile (comp.), *Cultura, política y currículo: ensayo sobre la crisis de la escuela pública*. Buenos Aires. Editorial Lozada S.A.

Dietz, Gunther. (2008). La experiencia de la Universidad Veracruzana Intercultural-México. En Daniel Mato (cord.), *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: Instituto internacional de la Unesco para la educación superior en América Latina y el Caribe.

Hernández, Sergio. (2016). Los diversos sentidos de lo intercultural en las experiencias de Educación Superior en Ecuador. En *Interculturalidad y educación desde el sur*. Quito. Universidad politécnica Salesiana.

Fanon, Frantz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.

Fanon, Frantz. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Freire, Paulo. (1967). *La educación como práctica de la libertad*. Medellín. Ediciones PEPE.

García, Jorge. (2018). Interculturalidad y racismo en el circuito centro-periferia: aporte crítico en la perspectiva de la negritud. *Revista da ABPN*. Uberlandia Brasil.

García Jorge. (2021). De estero en estero: Construcciones educativas de las comunidades negras del Pacífico sur colombiano en medio del conflicto armado. En Anny Ocoró Loango y María José de Jesus Alves Cordeiro (orgs.), *Cartografías curriculares de la diáspora africana en América Latina y el Caribe: experiencias, alcances y desafíos*, Publicación especial COPENE.

Grosfoguel, Ramón. (2012). El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no ser? *Tabula Rasa*, (16), 79-102.

Nkrumah, Kwame, (1965). *África tiene que unirse*. Buenos Aires. Editorial universitaria.

Mato, Daniel. (2009). *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: IESALC-UNESCO,

Mbembe, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.

Medina, Patricia. (coord.) (2015). *Pedagogías insumisas*. México: Universidad de ciencias y artes de Chiapas Centro de estudios superiores de México y Centroamérica educación para las ciencias en Chiapas, A.C. Juan Pablos Editor.

Mignolo, Walter (2005), *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Walsh, Catherine. (2002). (De)construir la interculturalidad: consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En Norma Fuller,

Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades. (pp. 115-142). Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.

Walsh, Catherine. (1 a 4 de noviembre de 2005). *Interculturalidad, colonialidad y educación.* Ponencia en el primer seminario internacional “(Etno)educación, multiculturalismo e interculturalidad”.

Walsh, Catherine. (2006). *Interculturalidad y (de) colonialidad: diferencia y nación de otro modo.* Livro da academia da latinidade pp. 27-43. (editora). *Pedagogías decoloniales Tomo I. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.* Quito: Ediciones Abya Yala. 2013.

Velásquez, Rogerio. (2010). *Apuntes socioeconómicos del Atrato medio.* En *Obras Escogidas.* Bogotá: Ministerio de Cultura.

Zapata Olivella, Manuel. (1992). *Changó el gran putas.* Bogotá: Rei Andes.

Zapata Olivella, Manuel. (1990) *¡Levántate Mulato!: por mi raza hablará el espíritu.* Bogotá: Rei Andes.

Zapata Olivella, Manuel. (1972). *Tierra mojada.* Medellín: Editorial Bedout.

TRANSFORMACIONES DEL ACTIVISMO AFROURUGUAYO EN LOS 2020

LA CONSTRUCCIÓN DE MEMORIA Y VERDAD SOBRE EL TERRORISMO RACIAL DE LA DICTADURA Y EL RACISMO SISTÉMICO

Luis Ferreira

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es describir y analizar nuevas formas de activismo y de conceptos para la denuncia y reclamo por reparaciones colectivas e individuales a las víctimas de la comunidad afrodescendiente en Uruguay de un proceso de desalojos-traslados forzados y asentamientos vigilados en 1978-80 durante la dictadura cívico-militar.

El trabajo se divide en cuatro partes. En la primera abordaré brevemente dicho proceso de desalojo, traslado forzado y asentamiento vigilado durante la dictadura, y las denuncias, en democracia, del activismo organizado afrouuguayo en organismos y agencias multilaterales. En la segunda se dará revista a los avances en trabajos académicos especialmente en los 2020, así como el surgimiento independientemente de dos proyectos de documentales cinematográficos que denuncian la dimensión racializada de ese proceso en tanto resultante de acciones de terrorismo de Estado,

así como dan cuenta de las consecuencias del racismo sistémico por el cual dicho proceso quedó silenciado durante más de tres décadas como se verá en la tercera parte, a partir de una conceptualización de régimen de verdad desde un pensamiento afrodescendiente. En la cuarta y última parte se describe como uno de estos proyectos documentales, aún en elaboración, se articula a actividades artísticas en escenarios de teatro, con música, canto y danza, en la calle con tambores y danza de candombe tradicional, y en el espacio digital. Finalmente, analizaré cómo distintas espacialidades, hábitats y temporalidades se articulan en el proyecto, y señalaré cómo espacios habitados, expropiados desde la dictadura, son resemantizados por medio de la performance, cuyo registro filmico junto con el del predio del asentamiento vigilado, se constituyen en una modalidad virtual de sitios de memoria y de afirmación de verdad.

La metodología del trabajo es cualitativa e interdisciplinaria. Utilizaré fuentes documentales de Estado y de organismos multilaterales, disponibles en Internet; trabajos en ciencias sociales de otros investigadores; entrevistas a activistas disponibles en Internet; mis entrevistas y participación con activistas-realizadores artísticos. Subyace al eje narrativo del texto mi propia memoria con el involucramiento, en las décadas de 1970 a 1990 en Montevideo, como músico en grupos de candombe; segundo, la elaboración etnográfica de lo vivenciado en la década de 1990 con esos grupos y en el trabajo de campo sobre el surgimiento de organizaciones del movimiento afrodescendiente local y regional en ciclos de política racial (Ferreira, 2013).

1

Desde el último tercio del siglo XIX, una parte significativa de la población afrodescendiente de Montevideo se concentró en dos zonas contiguas a la costa céntrica sur de la ciudad, en conjuntos de apartamentos y cuartos de inquilinato, en un proceso histórico de significativa territorialización. Especialmente dos de dichos conjuntos —el Medio Mundo y el barrio Reus al Sur, más conocido por barrio Ansina— y sus entornos urbanos devinieron referentes

identitarios y culturales para los afrodescendientes y también para la sociedad envolvente en relación al candombe y al carnaval, si bien nunca libres de estereotipos de raza y clase como el epíteto de “conventillos” para esos espacios (Erchini y Adinolfi, 2007).

A partir de 1975, dos años luego del golpe de estado cívico militar en Uruguay en junio de 1973, bajo la órbita del Gobierno municipal de Montevideo se inician políticas de corte neoliberal y a la vez de patrimonio tangible, que llegaban en ese momento del exterior. Por un lado, estado e inversionistas se involucran en la especulación inmobiliaria, con el desalojo de viviendas antiguas más allá de su estado edilicio, generando reasentamientos y ocupaciones. Por otro, hubo un momento de sintonía con otras tendencias internacionales por la patrimonialización que, conjugada con los intereses de la especulación, rindieron en posibles inversionistas (Alfaro y Cozzo, 2008, p. 70).

Los dos predios de referencia, sin mantenimiento a lo largo de casi cien años, se encontraban con deterioros importantes de sus instalaciones, aunque no de sus estructuras edilicias y, paradójicamente, habían sido declarados con estatus de “monumento histórico nacional” en 1975. Sin embargo, los grupos de inversión y el Gobierno municipal obtienen la aprobación del nacional en 1978 para desafectar los predios de su patrimonialización con la justificativa de riesgo de derrumbe, y poder así comenzar las demoliciones. Se inicia así un proceso a partir del 3 de diciembre de 1978 y durante enero-febrero de 1979, de desalojos y traslados forzados en camiones de la municipalidad a asentamiento en una zona urbana alejada de esos barrios, especialmente la planta abandonada de una fábrica textil de tres pisos (Benton, 1986; Alfaro y Cozzo, 2008). Los pobladores estuvieron ahí sujetos a un régimen de vigilancia y semi-privación de libertad por el control de entradas y salidas, control y requisa de visitas, con corte de electricidad a las 22hs, donde “vivieron por varios años en condiciones de absoluta precariedad (Grupo de Trabajo, 2021, pp. 20-21; Magnone, 2017, p. 7). Pese al control de la dictadura, la información sobre el desastre circulaba por las redes sociales. A partir de 1980 ocurre un segundo proceso de traslado y

reasantamiento en barrios periféricos y marginalizados de la ciudad (Georgiadis, 2009; Romero, 1996).

Se trató entonces de una desterritorialización forzada, expulsión de población no deseada para un proyecto urbano de gentrificación, implicando la violencia sobre la población en forma colectiva, motivada por el interés de la inversión inmobiliaria y el “blanqueamiento” de un espacio urbano codiciado. Desde una perspectiva decolonial, constituye una manifestación de la violencia de Occidente, del capitalismo al desnudo como en la esclavitud, ahora por medio del terrorismo de Estado y el racismo sistémico desechando vidas humanas. Las dictaduras en el Sur fueron la maquinaria de un desarrollismo basado en el capitalismo corporativo y el colonialismo interno, funcional a los proyectos neo-coloniales de las metrópolis.

Durante la primera mitad de la década de 1980 los predios edificados fueron demolidos, uno de ellos totalmente (el denominado Mediomundo, en el barrio Sur) y casi totalmente el otro (un conjunto formado por dos manzanas atravesadas por la calle Ansina que daba nombre popular al barrio). No obstante, por litigios y la crisis económica-financiera de 1982 en Uruguay que reproducía la de Argentina en 1981, no hubo inversionistas y los predios no tuvieron más destino que el de baldíos y ocasionales depósitos de maquinarias de la municipalidad, a excepción de un par de unidades en pie del barrio Ansina. La vuelta a la democracia en 1985 no cambió esta situación, sino, que mantuvo la situación de baldío aún por más de dos décadas.

Paralelamente, en los 1990 la emergente Organización Mundo Afro [OMA] incluye el caso cuando logra presentar denuncias al Comité Internacional para la Eliminación de la Discriminación Racial [ICERD] en Ginebra (Ferreira, 2013). El comité examinó los informes periódicos (Informes 12.º a 15.º, cit. en CERD/C/338/Add.7), interpeló a la delegación gubernamental (Sesiones de 23 y 31/08/1999, y de 17/12/1999) e incluyó en sus conclusiones una cláusula al respecto: “429. El Comité recomienda que el Estado Parte [...] adopte medidas para [...] compensar de manera adecuada

a las personas y a los grupos afectados por anteriores desalojos de sus viviendas” (United Nations, 1999, pp. 43-44; trad. LF).

Un cambio en la política racial del Estado ocurre en 2006 con la aprobación del proyecto del diputado afrouruguayo Prof. Edgardo Ortuño: la ley 18.059 que estableció el 3 de diciembre como “Día Nacional del Candombe, su patrimonialización por el Estado, y la promoción de la equidad racial”. No obstante la enorme importancia que en el plano simbólico y del reconocimiento significó esta ley, ya que el 3 de diciembre de 1978 fue el primer desalojo y traslado forzado del Mediomundo, no logró avances respecto a la recomendación del ICERD de compensación a la población afectada. Tampoco la Ley 19122 de 2013, proyecto del también diputado afrouruguayo Felipe Carballo, que trajo un significativo avance en materia de acciones afirmativas en los planos educativo y laboral, pero sin avanzar respecto al tema de los afectados en la dictadura.

La Nominación del Candombe para patrimonio intangible de la humanidad por la UNESCO en 2009, indicó la “recuperación del Conventillo Ansina y repoblamientos del territorio por las comunidades, detener la demolición [...]” (Intergovernmental Committee For The Safeguarding Of The Intangible Cultural Heritage, 2009a, p. 8; trad. LF). No obstante, en la decisión no fue indicada ninguna medida al respecto (Intergovernmental Committee For The Safeguarding Of The Intangible Cultural Heritage, 2009b, p. 85; trad. LF). A fines de los 2010, no solo no se detiene la demolición, sino que la municipalidad aprueba la demolición total del remanente de estructuras de una unidad que restaba en pie fue preservada y restaurada solo una pared externa, destinada a monumento de memoria. Poco después se inicia la construcción de las nuevas unidades destinadas a emprendimientos habitacionales y cooperativas de viviendas, con un porcentaje menor de familias afrodescendientes ingresantes hacia 2017 (Olaza, 2017, p. 62).

Sucesivos Gobiernos desestimaron, por tanto, cualquier posibilidad que permitiera al conjunto de la comunidad afrodescendiente el retorno a viviendas a construirse en los predios demolidos, sin posibilidad de titulación ni de acceso crediticio a las viviendas

que efectivamente se construyeron. Paradoja entonces entre sujetos jurídicos con derechos culturales,¹ pero sin derechos territoriales, donde los dos predios, más un tercero (desalojado en 1965), símbolos barriales históricos para la comunidad afrodescendiente, pasan a ser territorios míticos referentes, “atrayendo a antiguos residentes en días especiales al núcleo histórico del candombe”. Simbolismo a la vez apropiado por la sociedad envolvente con la nacionalización del Candombe, “una celebración musical uruguaya” (Intergovernmental Committee For The Safeguarding Of The Intangible Cultural Heritage, 2009b, p.85; trad. LF), surgida del efecto contrario al buscado por la dictadura: en la resistencia, el Candombe permeó a toda la cultura popular nacional (Trigo, 1993, p. 726).

2

La atención en el campo académico a la cuestión de los desalojos, traslados y asentamientos forzados de la comunidad afrodescendiente ha sido creciente, sumando en torno a no menos de 16 trabajos e incluyendo tres tesis, dos de las cuales tocan el tema y una lo aborda. Se destaca el trabajo pionero de la historiadora Lauren Benton (1986), luego por el de Milita Alfaro y José Cozzo (2008), Belisa Martínez (2010), Alejandra Guzmán (2017), y los de Fernanda De León y Oscar Rorra (2020). Un aporte, a mi ver fundamental, lo constituye el libro *Memoria y reparación integral de la comunidad afrouruguaya en tiempos de terrorismo de Estado*, editado en 2021 y resultante del Grupo de Trabajo homónimo constituido en 2019 e integrado por la Red Temática sobre Afrodescendencia de la Universidad de la República y un conjunto de organizaciones sociales, profesionales y activistas afrodescendientes (Instituto Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo, 2021). Mientras que en el título y contenido del trabajo la referencia es a “acciones durante

1 Como definió la UNESCO: “El Candombe y su espacio sociocultural: una práctica comunitaria”. Sin embargo, en la década de 1990 el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales [DESC] de las Naciones Unidas en la Observación General N.º 4 (1991), y en la N.º 7 (1997), señala a los desalojos forzosos como productores de graves violaciones a los derechos humanos de las personas afectadas. (Castañeda, 2015, pp. 54-58).

el terrorismo de Estado”, al focalizar “el derecho a la memoria histórica”, como tarea que involucra a toda la sociedad, la referencia es a “las personas que fueron víctimas directas del terrorismo de Estado en *cualquiera* de sus formas” (Grupo de Trabajo, 2021, pp. 12-15; énfasis LF). Esto implica un cambio significativo: fueron “acciones del terrorismo de Estado” y no solo hechos que ocurrieron “durante el terrorismo de Estado”. Este sentido se explicita en las conclusiones, donde se arriba a un consenso sobre las recomendaciones que deben formularse al Estado en términos de “los desplazamientos forzados de la población afrouruguayo de Medio Mundo y barrio Reus al Sur (Ansina) como parte de las acciones del terrorismo de Estado” (Grupo de Trabajo, 2021, p. 64).

De forma paralela a estos estudios y su difusión, iniciada la década de 2020 en una época de movilidad restringida por la pandemia, un mayor impacto social fue el del activismo mediático en redes sociales por medio de dos proyectos de cine documental. El primero, “Volver a mi barrio”, un cortometraje estrenado en mayo de 2022, fue dirigido por la gestora cultural y periodista afrouruguayo Leticia Rodríguez Taborda, del Centro de Estudios Interdisciplinarios Feministas de la Universidad de la República y la Coordinadora Nacional Afrouruguayo, especializada en derechos humanos e integrante del mencionado Grupo de Trabajo. Este film asume, sobre todo, el proyecto de reparación en términos de un “retorno al barrio”, promovido por la activista Juanita Silva y vinculado al ámbito del Instituto de Derechos Humanos en Uruguay.² El segundo proyecto, un largometraje en realización y con varias presentaciones de avances en 2022, es “Víctimas de la Verdad, Racismo, codicia y terrorismo de Estado”, con guion y protagonismo de Sergio Ortuño, quien siendo niño vivió con su familia el proceso de desalojo, traslado y alojamiento forzados, y Juan Platero, cámaras y edición, hijo de exiliados uruguayos en la dictadura.³

2 Véase: Canal Centro de Estudios Interdisciplinarios Feministas (25 mayo de 2022); y Canal Centro de Estudios Interdisciplinarios Feministas (27 mayo de 2022).

3 Véase: Canal Víctimas de la Verdad (5 de agosto de 2022).

Ambos proyectos documentales abordan el proceso sufrido y lo nombran, en coincidencia con el Grupo de Trabajo (2021), en términos de *terrorismo de Estado*, caracterizándolos como *crímenes contra la humanidad*. Muestran por medio de testimonios filmados las consecuencias afectivas de la violencia racial que impactaron en la salud física y mental, memorias de muertes prematuras y suicidios, obstáculos al acceso a la educación, al trabajo, a la vivienda y el desamparo por las redes sociales vecinales quebradas. Hacen evidente el impacto del terrorismo sobre la memoria de las víctimas: al igual que ocurrió con los abusos y la tortura en centros de detención durante la dictadura, fue la imposibilidad de hablar, no poder hablar, no poder transmitir el dolor y el sufrimiento padecido a las siguientes generaciones. No obstante, en comparación al reconocimiento político y social del sufrimiento padecido por otros sectores sociales, cabe señalar en esta dimensión afectiva y psíquica no solo el impacto y su secuela del proceso en dictadura sino el del persistente racismo sistémico resultante en la minimización individual y colectiva del sufrimiento y daño padecidos.

Una actividad que completa el material del documental fue filmar por dentro la fábrica abandonada, actualmente vacía y clausurada. A su ingreso, el equipo de filmación encontró las estructuras y techos en pie como cuarenta años antes. En la edición se narrará, con la palabra y con las imágenes, un recorrido por el sitio; la puerta de ingreso y el espacio liminal de la entrada donde ocurría el control horario y de requisa de visitantes, las extensas escaleras y los grandes espacios internos donde se ubicaron las familias, sin paredes de separación entre una y otra más que las improvisadas con lonas, el recuerdo del viento soplando desde la cercana bahía, el frío del invierno y el destrato de la guardia en la entrada. El proyecto, por tanto, en otra modalidad de registro que el de la escritura, aborda el análisis e interpretación de la cultura y el poder, y desborda así los marcos en los que se legitima la práctica intelectual de investigación, va por “afuera” del ámbito convencionalmente académico (Mato, 2012, pp. 38-39).

3

Focalizaré en lo que sigue la atención y el análisis en el proyecto documental de Ortuño y su articulación con otras actividades artísticas. En principio, el objetivo de exponer esta historia por medio de la cinematografía, es reivindicar el reconocimiento de que la comunidad afrouruguaya había sido víctima del terrorismo de Estado. Se han denunciado miles de detenidos, cientos de desaparecidos, torturas, exilios e insilios, de víctimas del aparato de terrorismo de Estado en la dictadura, pero el desalojo y reasentamientos forzados de la comunidad afrodescendiente y sus secuelas, había quedado invisibilizado y no reconocido en términos de acciones de terrorismo de Estado pese a la producción intelectual. Con “Víctimas de la verdad” (VdV), Sergio Ortuño se refiere a,

Cuando la verdad asumida por la sociedad como tal, cuando esa verdad es repetida por autoridades, académicos, políticos, en el pueblo en general o en los espacios de toma de decisiones, toma la característica de ser casi irrevocable; pero si esa verdad no te representa, no se ajusta a tu propio relato, entonces tú eres Víctima de esa verdad. (Canal triangulación kultural, 24 de abril de 2018)

Comparable al concepto de régimen de verdad (Foucault, 1994, p. 112) que, lejos de liberar el potencial humano, sirve de cooptación y de disciplinamiento, incluso de legitimación de proyectos de exterminio social y cultural como fue el de la dictadura, VdV da cuenta desde el pensamiento afrodescendiente del posterior silenciamiento social y no-inclusión de dichos hechos y sus consecuencias en tanto acciones del terrorismo de Estado: una “verdad” que invisibiliza lo ocurrido y de la cual la comunidad a la cual se pertenece es víctima. Junto con la nueva generación de intelectuales y activistas afrodescendientes en Uruguay, emerge “el tercer enfoque” señalado por Jesús “Chucho” García, que “se coloca en las perspectivas del sujeto-objeto, es decir la construcción codificada desde ‘adentro’, de su propio mundo con su propia elaboración conceptual” (García, 2002, p. 149).

En esa verdad invisibilizada, un número significativo de los testimonios registrados en las entrevistas es de mujeres afrodescendientes que soportaron con sus cuerpos todo el contexto del desalojo, traslado y asentamiento forzados y de relocalización y readaptación después, cuestión que había sido señalada en el trabajo académico (De León Fernández, 2020, p. 131). VdV apunta implícitamente a la interseccionalidad, de género, raza, clase y biopoder del Estado (Viveros Vigoya y Gregorio Gil, 2014, p. 15), desde la intersección del terrorismo de Estado con el racismo sistémico durante la dictadura, a la persistencia de este, antes y después, por el cual recién pasadas tres décadas se comienza a nombrar y denunciar los hechos de terrorismo que afectaron a la comunidad afrodescendiente.

En el horizonte de futuro manifestado en una entrevista televisada a Sergio Ortuño y Juan Platero,⁴ están las reparaciones a las víctimas en dos modalidades. Por un lado, las materiales genéricas, que pueden ser habitacionales, pero, también, pensiones o jubilaciones especiales a las víctimas aún con vida (dado el tiempo transcurrido). Por otro lado, la reparación moral, por el proceso sufrido y por el olvido social sistemático de ese terrorismo racial, invisibilización y silenciamiento resultantes a su vez de una modalidad de terrorismo racial histórico, a diferencia del terrorismo político y de clase de la dictadura que sí ha sido bastante atendido por la sociedad envolvente y el sistema político. En este sentido el proyecto VdV coincide con el Grupo de Trabajo cuando advierte que “los hechos sucedidos en el marco de la dictadura cívico-militar son parte de una continuidad histórico-estructural que hasta el día de hoy sigue teniendo consecuencias para la población afrodescendiente como producto del racismo” (Grupo de Trabajo, 2021, p. 27). Justamente, Ortuño reivindica la reparación moral en términos de “una verdad que represente a los y las uruguayos/as afrodescendientes” por la memoria de lo sucedido y del largo período de silenciamiento.

4 Véase: Canal TV Ciudad (21 de diciembre de 2022).

A este respecto, el equipo de VdV se trasladó en octubre de 2022 a Buenos Aires a efectos de entrevistar a tres uruguayos migrados a Argentina: Marita Núñez, Hugo “Hueso” Ferreira y yo, en rueda con Sergio Ortuño, con cámara a cargo de Juan Platero. Marita, parte de cuya familia fue víctima de los desalojos y reasentamientos, aportó su memoria sobre los desalojos forzados y las distintas subjetividades que se posicionaron previa y posteriormente a él. Por mi parte, el aporte en la entrevista fue desde una perspectiva académica para enfatizar el escenario de larga duración, caracterizándolo de *racismo sistémico*, en el cual situar el período de terrorismo de Estado y el posterior: primero, por la falta de (re) conocimiento social y político, hasta casi el 2020, de qué había sucedido y cómo había afectado a la comunidad afrouruguaya; segundo, por las consecuencias en la propia comunidad, en la dificultad en percibirse víctima del terrorismo de Estado como sí sucedió con otros sectores nacionales afectados. Por su parte, Hugo “Hueso” aportó memorias desde su pertenencia a la comunidad afrodescendiente emigrada a Buenos Aires en 1973 al inicio de la dictadura (Ferreira H., 2015); sobre todo, fue decisivo su conocimiento de la legislación uruguaya e internacional en materia de reparaciones a víctimas del terrorismo de Estado y crímenes de lesa humanidad, a efectos de su posible proyección al caso afrouruguayo. En este sentido, su aporte coincide con el del Grupo de Trabajo (2021, p. 37) que menciona el Estatuto de Roma de 1998, para indicar la reparación integral de los crímenes de lesa humanidad, entre los cuales el traslado forzoso y la expulsión de personas dentro de fronteras nacionales.⁵ Estas contribuciones al documental, como también una entrevista a Romero Rodríguez, fundador de Organizaciones Mundo Afro en la década de 1980, más los elementos del libro del Grupo de Trabajo (2021), implican la incorporación de específicas dimensiones jurídicas

5 Para el caso son aplicables los siguientes incisos del art. 7 (Crímenes de lesa humanidad): “[...] privación grave de la libertad física; [...] persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos [...] raciales [...]; [...] traslado forzoso de población’ [...] el desplazamiento forzoso de las personas afectadas, por expulsión u otros actos coactivos [...]” (Corte Penal Internacional, 2002, p. 5).

al universo simbólico del activismo afrouruguayo, en un proceso de creciente *juridificación* de las demandas.⁶

4

Desde 2021 el proyecto “Viktimas de la verdad” articula la cultura artística de música-danza-canto en escenarios y el artivismo —que entiendo como activismo artístico espontáneo en un espacio bajo (relativa) vigilancia— en la calle con tambores de candombe y danza, con la política de nombrar y de demandar reconocimiento y memoria de lo acontecido, y registrar filmicamente las performances para incorporarlas al documental. Si toda cultura es política, también toda política es cultural: en vez de la tensión entre “culturalistas” y “politizados” que ha sido corriente en los movimientos afrodescendientes de Brasil (Cunha, 2000), se articulan proyecciones de avances (*teaser*) del documental VdV con distintas actividades artísticas en escenarios o en la calle, coordinadas por Sergio Ortuño, maestro de tambor de candombe, activista y cocreador escénico:

1. El artivismo de un grupo barrial de candombe —orquesta de tambores y cuerpo de baile convocados por Ortuño— marchando por la calle Ansina que atraviesa las dos manzanas del antiguo barrio desalojado, con filmación por un equipo colaborador interdisciplinario de la Universidad de la República;⁷

2. El espectáculo y filmación “Kandombe Nativo”, 2020;⁸

3. La realización del CD “Música Negra de Montevideo, Vol. 2 - Víctimas de la Verdad”; ensayos, grabaciones y presentación de avances;⁹

4. El espectáculo “Reminiscencias” en el principal teatro de la ciudad en 2021-22 contando con músicos y cantantes locales,

6 En la *juridificación*, “los distintos participantes incorporan los enunciados del derecho a su [propio] universo simbólico, a la vez que luchan por definir una u otra forma de regulación jurídica como legítima” (Azuela, 2006, cit. en Carman et al., 2021, p. 19).

7 Véase: Canal Triangulación Kultural (13 de abril de 2021).

8 Véase: Canal Viktimas de la Verdad (13 de abril de 2021).

9 Véase: Canal triangulación kultural (24 de abril de 2018), y Canal Triangulación Kultural (19 de agosto de 2020).

coreografía y participación de artistas africanos inmigrados;¹⁰

5. La preparación del CD “Música Negra de Montevideo, Vol. 3 - Noche Ajena” en 2023, con músicos, cantantes y bailarines; ensayos, grabaciones y presentaciones de avances.

Catalizada por el proyecto, una nueva poíesis y poética transatlántica surge con la participación y protagonismo de artistas africanos migrados o de visita, la adopción / adaptación de composiciones y poesías de autores africanos (Shakara Mútela), metropolitanos y latinoamericanos (Sting; Fito Páez), complementadas en la década pasada con las visitas y actividades artísticas de Sergio Ortuño en Kinshasa [RDC] y en París con la comunidad de migrados africanos. En los espectáculos artísticos articulados al proyecto, VdV ha integrado a Efuka Lontange, director del Ballet Africano de Montevideo, en danza, coreografía, canto y guión escénico, en un movimiento entonces de “afropolitanismo” (Mbembe y Chauvet, 2020), cultura transnacional de artistas en África y en la diáspora. Esta poíesis renueva la poética afroatlántica de mediados de siglo XX entre migrados afrocubanos y afrouruguayos en Buenos Aires, los retornados a Montevideo, las visitas periódicas de orquestas de música popular cubanas la renovación de las composiciones de candombe afrouruguayo en las comparsas Libertadores de África y Fantasía Negra, y en la Orquesta de Pedrito Ferreira, que marcaron el desarrollo del mismo mediados del siglo XX (Ferreira, 2019). Las actividades artísticas y artísticas mencionadas han servido, para presentar públicamente avances (*teaser*) del documental, a la vez que ocasiones para filmar estas actividades a incluirse, editadas, en el documental. También para lograr recursos en instancias del Estado y de colaboradores para la prosecución del proyecto. Los registros son subidos a YouTube e Instagram que potencian y multiplican las performances en el espacio digital.

La actividad de artivismo mencionada arriba, una performance de tambores y danza de candombe en el espacio público local,

10 Véase: Canal Víctimas de la Verdad (5 de enero de 2022).

organizada por Ortuño, filmada, editada e incluida en el avance del documental, muestra el pasaje por la calle Ansina que atraviesa y da nombre al barrio, marchando al igual que sus mayores lo hacían, cuando muchos de ellos y ellas eran niños o no habían nacido aún, en medio de los nuevos apartamentos en los que no viven sus familias. Más allá de la marca sonora que hace del lugar un sitio de memoria por medio de la energía de las vibraciones y la materialidad de los cuerpos-tambores en la performance, su registro en el film constituirá un nuevo soporte para esa memoria y reclamo de reconocimiento de verdad.

En suma, las realizaciones del proyecto implican específicas articulaciones entre espacialidades, arte y temporalidades con la denuncia del pasado y la precariedad del presente, en cuatro modalidades: salidas a la calle, a espacios públicos locales resemantizados histórica y tácticamente por la performatividad de las prácticas comunitarias del *candombe*. Habitar temporal y tácticamente esos lugares con la performance, frente a la imposibilidad de habitarlos permanentemente, afirmando la memoria e imaginación de esos espacios vivenciados por la sociabilidad comunitaria del pasado. Entradas a espacios institucionales históricamente diseñados para la experiencia artística: escenarios de teatro, auditorios, salas de concierto. Conectividades en el espacio digital: prácticas artísticas de edición cinematográfica que amplifican y multiplican las prácticas artísticas presenciales y problematizan la relación entre el arte y el espacio digital. Más allá de su consecución en una versión final del documental a corto plazo, el proyecto “Víctimas de la verdad” transita entre esas espacialidades, temporalidades, prácticas artísticas y poética transatlántica, y constituye una propuesta creativa para que circule en la sociedad y se afirme, con sentido político comprometido desde la perspectiva afrodescendiente, la construcción colectiva de la verdad.

BIBLIOGRAFÍA

Alfaro, Milita y Cozzo, José. (2008). *Mediomundo: sur, conventillo y después*. Montevideo: MEDIOYMEDIO, 2008.

Benton, Lauren A. (1986). Reshaping the Urban Core: The Politics of Housing in Authoritarian Uruguay. *Latin American Research Review*, 21 (2), 33-52.

Briones, Claudia. (2005). *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Canal Centro de Estudios Interdisciplinarios Feministas. (25 mayo de 2022). VOLVER A MI BARRIO (trailer 01) [Archivo de Vídeo]. YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=ph0uxvDqbt0>

Canal Centro de Estudios Interdisciplinarios Feministas. (27 de mayo de 2022). VOLVER A MI BARRIO (trailer 02) [Archivo de Vídeo]. YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=WGPtwcuPdwM>

Canal Triangulación Kultural. (13 de abril de 2021). *Kandombe Nativo / Episodio 01* [Archivo de Vídeo]. YouTube https://www.youtube.com/watch?v=QRtw_yQWqtY

Canal Triangulación Kultural. (19 de agosto de 2020). *01.Black Mama* [Archivo de Vídeo]. YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=mNZ7Tbdy6MA>

Canal triangulación kultural. (24 de abril de 2018). *MÚSICA NEGRA DE LA CIUDAD DE MONTEVIDEO Vol. 2* [Archivo de Vídeo]. YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=WWR0l0pYAwE>

Canal TV Ciudad. (21 de diciembre de 2022). *Ciudad Viva - Racismo, arte y dictadura en el documental "Víctimas de la verdad"* [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=RcVpf8-1TIQ&t=19s>

Canal Víctimas de la Verdad. (13 de abril de 2021). *Kandombe Nativo / Episodio 01* [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=JLUDLLs1ZfY>

Canal Víctimas de la Verdad. (5 de agosto de 2022). *Víctimas de la Verdad / Teaser 2021* [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=-FB0lgZ75Iw&t=10s>

Canal Víctimas de la Verdad. (5 de enero de 2022). *6x8 Reminiscencias Afro-Espiritual en vivo en el Teatro Solís* [Archivo de Vídeo]. YouTube https://www.youtube.com/watch?v=_K0Eu7D9gfY

Carman, María; Olejarczyk, Romina y Khalil Elías, Esteban. (2021). *Resistir Buenos Aires. Cómo repensar las políticas excluyentes desde una praxis popular*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Castañeda, Mireya (comp.). (2015). 16.º período de sesiones (1997) Observación general N.º 7 El derecho a una vivienda adecuada (párrafo 1 del artículo 11 del Pacto): los desalojos forzosos. En *Compilación de Tratados y Observaciones Generales del Sistema de Protección de Derechos Humanos de Naciones Unidas* (pp. 54-58). México: CNDH. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r34177.pdf>

Corte Penal Internacional. (2002). *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (1.º de julio de 2002)*. La Haya: Naciones Unidas. [https://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute\(s\).pdf](https://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf)

Da Cunha, Olívia Gomes. (2000). Depois da Festa. Movimentos Negros e “Políticas de Identidade”. En Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar (orgs.), *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos* (pp. 333-382). Belo Horizonte: EUFMG.

De León Fernández, Giovanna. (2020). Violencia de género racializada en los cuerpos de las mujeres negras. En: Mónica Olaza (coord.), *Desigualdades persistentes, identidades obstinadas: Los efectos de la racialidad en la población afrouruguaya*, (pp. 125-150). Montevideo: Asociación Pro Fundación para las Ciencias Sociales de la Universidad de la República.

Erchini, Carina y Adinolfi, Laura. (2007). El conventillo Medio Mundo: materialidad e inmaterialidad en el barrio Sur. En Banco de Seguros del Estado (ed.), *Almanaque 2007* (pp. 131-138). Montevideo: BSE.

Ferreira, Hugo. (2015). *Chico, Repique y Piano (Breve historia de la llegada del candombe a la ciudad de Buenos Aires)*. Buenos Aires: CICCUS.

Ferreira, Luis. (2013). Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial. En Florencia Guzmán y Lea Geler (eds.), *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos* (pp. 217-240). Buenos Aires: Biblos.

Ferreira, Luis. (2019). *Pedro Ferreira. El Rey del Candombe y su Orquesta Cubanacán. Grabaciones originales de 1957-1962*. Librillo del CD Sello Ayuí A/M 46.

Foucault, Michael. (1994). La fonction politique de l'intellectuel. En Michael Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988, Tome III (1976-1988) Nro. 184* (pp. 109-114). París: Gallimard.

García, Jesús "Chucho". (2002). Encuentro y desencuentro de los "saberes" en torno a la africanía latinoamericana. En Daniel Mato (coord.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, (pp.145-152). Caracas: CLACSO / CEAP / FACES / UCV.

Georgiadis, Raquel. (2009). Jaque al monumento: construcciones y usos del patrimonio en el Conventillo Ansina. *Trama, I* (I), 66-80.

Gortázar, Alejandro. (2019). El territorio de los candombes: autonomía y resistencia de la población afrodescendiente en Montevideo. En Sebastián Aguiar, Víctor Borrás, Pablo Cruz, Lucía Fernández Gabard y Marcelo Pérez Sánchez (coords.), *Habitar Montevideo: 21 miradas sobre la ciudad* (pp. 435-460). Montevideo: La Diaria

Grupo de trabajo. (2021). *Memoria y reparación integral de la comunidad afrouruguaya en tiempos de terrorismo de Estado; en particular, de las familias desalojadas y desplazadas forzosamente de Medio Mundo y Ansina (1973-1985)*. Montevideo: Taller de Comunicación.

Guzmán, Alejandra. (2017). Habitar la memoria: Población Afrodescendiente desalojada de Barrios Sur y Palermo durante la dictadura cívico-militar en Uruguay. En *Jornadas Académicas 2017, GT 62, Memorias Afro e Indígenas*, (pp. 1622-1632). <https://fundacion-rama.com/wp-content/uploads/2022/10/5993.-Memorias-afro-e-indigenas-narrativas-resistencias-%E2%80%A6-Benavidez.pdf>

Instituto Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo. (2021). *Equipo de referencia temático: Equidad étnico racial (22 de diciembre de 2021)*. <https://www.gub.uy/institucion-nacional-derechos-humanos-uruguay/politicas-y-gestion/equidad-etnico-racial>

Intergovernmental Committee For The Safeguarding Of The Intangible Cultural Heritage. (2009a). *Nomination file n.º 00182. Nomination for inscription on the Representative List in 2009*. Abu Dhabi, United Arab Emirates (28 de septiembre-2 de octubre de 2009). <https://ich.unesco.org/en/RL/candombe-and-its-socio-cultural-space-a-community-practice-00182?RL=00182>

Intergovernmental Committee For The Safeguarding Of The Intangible Cultural Heritage. (2009b). *Decision of the Intergovernmental Committee: 4.COM 13.74. Uruguay. The Candombe and its socio-cultural space: a community practice (File 00182)*. Abu Dhabi, United Arab Emirates (28 de septiembre-2 de octubre de 2009). <https://ich.unesco.org/doc/src/ITH-09-4.COM-CONF.209-13-Rev.2-EN.pdf>

Magnone, Valentí. (13, 14 y 15 de septiembre de 2017). Dinámicas étnico-raciales en el espacio urbano de Montevideo. Trabajo presentado en las *XVI Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, UDELAR*. Montevideo. https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/10770/1/XVI%20JICS_Valent%c3%adn-Magnonge.pdf

Mato, Daniel. (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En Daniel Mato (coord.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, (pp. 21-46). Caracas: CLACSO / CEAP / FACES / UCV.

Mbembe, Achilles y Chauvet, Laurent. (2020). Afropolitanism. *Nka. Journal of Contemporary African Art*, (46), 56-61.

Olaza, Mónica. (2017). Mecanismos de equidad racial. Comienzos de la institucionalidad afrodescendiente en Uruguay. *Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad / UCH*, 1 (11), 53-65.

Rorra, Oscar Zumbi. (2020). Conventillos y memoria: los desplazamientos forzados de la población afromontevideana en épocas de terrorismo de Estado. En Mónica Olaza (coord.), *Desigualdades persistentes, identidades obstinadas: Los efectos de la racialidad en la población afrouruguaya* (pp. 63-74). Montevideo: Asociación Pro Fundación para las Ciencias Sociales de la Universidad de la República.

Trigo, Abril. (1993). Candombe and the Reterritorialization of Culture. *Callaloo*, 16 (3), 716-728.

United Nations. (1999). *Report of the Committee for the Elimination of Racial Discrimination. Supplement N.º 18 (A754/18)*. New York: United Nations.

Viveros Vigoya, Mara; Gregorio Gil, Carmen. (2014). Presentación. *Revista de Estudios Sociales*, (49), 9-17. DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res49.2014.01>

LA EXPLOSIÓN NO OCURRIRÁ HOY

POÉTICAS DEL MAR PARA UN PENSAMIENTO ARCHIPIELAR¹

Karina Bidaseca

“La explosión no ocurrirá hoy. Todavía es demasiado pronto... o demasiado tarde” (Frantz Fanon, 2021a, p. 26).

La temporalidad del estallido proclamado por Frantz Fanon amerita una reflexión específica sobre cuándo acaecerá el desenlace de los sistemas esclavistas, racistas que siguen hoy oprimiendo nuestros cuerpos y colonizando nuestras mentes. En otro paisaje, en el Matto Grosso do Sul, el líder indígena Ailton Krenak celebra el Watu, llamado Río Doce por los colonizadores, que fue golpeado

1 Este trabajo es una versión que amplía la versión publicada “Poéticas del mar: Pensamiento descolonial entre archipiélagos y glaciares”, en la revista *El banquete de los dioses* N.º 13, Facultad de Cs. Sociales, Universidad de Buenos Aires, diciembre 2023. File:///Users/karinabidaseca/Downloads/9263-27053-1-PB.pdf

Nace inspirado en las conversaciones con los autores del libro: *Frantz Fanon y Édouard Glissant. Once ensayos desde el sur*. Mendoza: Qellqasqa / Clacso, 2022, y de otra conversación mantenida en setiembre de 2022 con el pensador indígena Ailton Krenak acerca de las ideas para “lidiar con el fin del mundo”, título de su libro (*Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, 2019). La conversación “El tiempo de la naturaleza cura” fue aceptada para ser publicada en la *Revista Sociologias Journal of the Graduate Program in Sociology* -UFRGS, vol. 26, 2023. Es fruto de las discusiones realizadas en el Seminario de Lecturas “Davi Kopenawa y Ailton Krenak, el futuro del fin del mundo” realizado por el Núcleo NuSur sur-sur de estudios poscoloniales, performances, afrodiaspóricos y feminismos de la Escuela de Altos Estudios Sociales (EIDAES/UNSAM) en el marco del proyecto PIP-CONICET N.º 02936/21: “Tramas del artivismo: cartografías de resistencias frente al ecocidio”, Dir. Karina Bidaseca. Agradezco a Ailton Krenak y les integrantes del núcleo por inspirar estas ideas.

por el crimen de la minera Vale en noviembre de 2015, con la ruptura de una presa que causó decenas de muertos y destruyó con un lodo tóxico toda la cuenca de este hermoso río. Es el río de los recuerdos, el “abuelo-río” que canta y protege a los niños. “Mis antepasados siempre vivieron en una ecología profunda con la naturaleza”, sostiene.²

“Futuro ancestral” (2022), concepto que Krenak nos devuelve desde su pensamiento salvaje en el título del libro publicado recientemente, desde la visión capitalista y occidental del mundo, podría ser un oximorom. Krenak dice que esta narrativa, insiste, “sirve para hacernos renunciar a nuestros sueños, y dentro de nuestros sueños están los recuerdos de la tierra y de nuestros antepasados” (p. 37).

Es, también, la experiencia violenta de la deportación de poblaciones africanas a las Américas, como escribe el poeta y ensayista Édouard Glissant (2017) para hablar de la deshumanización que marca el relato de la trata transatlántica a través de lo que Paul Gilroy llamó “Atlántico Negro”:

[...] aquello que petrifica es sin duda lo desconocido, enfrentado sin preparación ni desafío. Haber sido arrancados del país cotidiano, de los dioses protectores, para ser llevados a la comunidad tutelar fue la primera noche. Pero eso no es nada todavía. El exilio se soporta, aun cuando sea fulminante. La segunda noche se hizo de torturas... (Glissant, p. 39)

Refiere así al trauma colonial, en su libro *Poétique de la Relation*, publicado en 1990, Glissant evoca tres veces el abismo:

Lo aterrador, dice, es el abismo, tres veces atado a lo desconocido. La primera vez, inaugural, sucede cuando caes en el vientre de la barca. [...] Esa barca es una matriz, la fosa-matriz [...] que, sin embargo, te expulsa. Está también el segundo precipicio, el del abismo marino. Cuando las

2 Ver: <https://cck.gob.ar/wp-content/uploads/2021/02/Ailton-Krenak.pdf>

regatas dan caza al negrero, lo más simple es aligerar la barca tirando por la borda la carga, lastrada de grilletes. [...] El tercer avatar del abismo proyecta así, paralelamente a la masa de agua, la masa invertida de todo aquello que ha sido abandonado, que por generaciones no se encontrará más que en las azules superficies del recuerdo o del imaginario, cada vez más descolorido. (pp. 40-41)

El concepto de “Poética de la Relación” es uno de los más sobresalientes y el que vertebra su obra. Encontramos en esta formulación maestra la alusión para referirse al “Otro que está en nosotros, que no solo resuena en nuestro devenir, sino también en el grueso de nuestras concepciones y en el movimiento de nuestra sensibilidad” (Glissant, 2017, p. 61). “Palpar la textura y la resistencia de lo que es otro” (Glissant, 1990, p. 25) permite ampliar la experiencia de subjetivación. En otras palabras, “la Relación no se hace de extranjerías, sino de conocimiento compartido.” (p. 42).

Tanto Glissant como Frantz Fanon son autores fundamentales para una lectura pos y descolonial que se aparte de la fascinación por las bibliotecas coloniales, al decir de Thiongó.

Muchos fueron los pensadores que contribuyeron al debate teórico de los nacionalismos del tercer mundo, hoy llamado Sur. A esta corriente de pensamiento pertenecen autores que defendieron posiciones panafricanistas, antiimperialistas, y anticoloniales.

El pensamiento poscolonial fue una corriente de la Nueva Izquierda británica que apeló a la cuestión colonial a raíz de las construcciones de la otrificación racial y la nación, presente en los estudios culturales del Centro de Birmingham.

“Si los condenados de la tierra fue el libro de la época de la praxis revolucionaria, de Piel negra, máscaras blancas, se puede decir que es uno de los libros de cabecera del giro poscolonial en el pensamiento contemporáneo”, afirma el intelectual camerunés poscolonial Achille Mbembe, (2012).

Cabe mencionar la interesante reflexión de Deivinson Faustino (2022):

Encontramos en *Escritos políticos*, por tanto, un puente fundamental entre *Piel negra...* y *Los condenados...*, que muestra la continuidad de inquietudes que ya habían sido esbozadas en el primer libro, pero que no encontraban posibilidad de solución en la realidad concreta. Si el joven psiquiatra en formación diagnosticó en *Piel negra...* la prohibición colonial del reconocimiento de los negros como parte de la humanidad, así como sus efectos psíquicos y extraños en la sociabilidad moderna, la explosión necesaria para la “transformación del mundo” aún no se había producido. (p. 209)

Cuando hace ya tres décadas Stuart Hall se preguntaba “cuándo fue lo poscolonial” (1995), no se habilita una discusión cronológica, sino aludía a la idea de que los pasados pertenecen a una temporalidad no discutida, homogénea, propia de una idea civilizatoria (la de Occidente). Contrario a esta idea, Édouard Glissant apela a la existencia de un *Todo-Mundo* en el que se cruzan diversas temporalidades, culturas e historias.³

Nos interesa trabajar desde estos enfoques las ideas de temporalidades superpuestas, los llamados “granthi” que para Chakrabarty conforman los nudillos de nuestros dedos o los nudos de las cañas del bambú. En nuestro reciente libro, escribimos:

Los pasados que llamamos poscoloniales, respiran y habitan en las escrituras de Frantz Fanon y de Édouard Glissant. “Los llamamos poscoloniales porque la comprensión de ese término, en las numerosas formas de abordarlo que ha tenido en los últimos 40 años, nos conduce a una estrecha relación con todo aquello que en nuestra edad y geografía permanece abierto, en disputa y es sujeto de intervención contra los colonialismos modernos. Nos convence

3 Nos dice Luis Mora (2022) en su texto en el que trabaja los conceptos de Historia e historias en la obra glissantiana: “Visibilizar estas otras historias que se tejen en paralelo y que componen también la vivencia real de los pueblos, es a la vez reconstruir la experiencia propia, imaginar futuros posibles y constituir comunidad. En esta dinámica de auto-consciencia donde juegan un rol central aquellos que habían sido hasta ahora apartados y olvidados, se proyecta también otras formas de humanidad.” (p. 200).

ese uso libre del término porque en él se condensan numerosas capas críticas en las que se produce un encuentro de todos aquellos que nos sentimos contemporáneos. (De Oto y Bidaseca, 2022, p. 5)

COMUNIDADES SUBMARINAS

Obsesionadas por las profundidades submarinas que Édouard Glissant evocaba de la frase de Edward Kamau Brathwaite, como el sedimento de la memoria, el lodo de los pueblos, es que trabajamos protegidas por Iemanjá, orixá del candomblé, reina de las aguas.

“Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión”, decía Fanon (2017, p. 132). Para Glissant, el mar Caribe no agrupa en torno suyo a tierras y pueblos concentrados en una unidad forzosa: “No es, como antaño el Mediterráneo, un mar interior. Su destino es abrirse, fragmentarse” (Glissant, 1981, p. 34).

En las teorías feministas gran parte de la discusión actual se centra en la noción de poshumanismo aunque preferimos hablar con Donna Haraway de *compost*. Como una forma de superar el llamado “Antropoceno”, término que Paul Crutzen acuña en los años ochenta para pensar en una nueva era geológica dominada por la influencia humana. La noción de Antropoceno o, mejor dicho, su crítica política, es una articulación de la teoría de Donna Haraway cuyo *Manifiesto para los Ciborgs* ve a los humanos, seres no humanos, la cultura y la naturaleza como profundamente conectadas entre sí.

Desde el artivismo, la colombiana Delcy Morelos puede concebirse como estéticas descoloniales situadas y como “poéticas eróticas de la relación” (Bidaseca, 2020 y 2022).

En la trama histórica de los cuerpos racializados por el colonialismo en el proceso fundacional de la modernidad / colonialidad América Latina es una expresión que resiste, para reivindicar la pluralidad ancestral, ante la latinización de la región, ya que lo latino remite solamente a los vínculos con Europa e invisibiliza la participación de otras poblaciones como las amerindias y de origen africano en el proyecto de Nuestra América (LASA, 2020).

Estas “estéticas feministas descoloniales desde el Sur” como las definí en mi libro *Descoonizar el tercer espacio entre Oriente y Occidente. Estéticas feministas sityadas en el Sur* (2022), aborda cómo pensar *situadamente* dichas estéticas en el “tercer espacio” entre Oriente y Occidente. Cuando hablamos de resistencias en su espíritu colectivo, pensamos en las trasposiciones, en las transtemporalidades, en sus formas vibrantes y brillantes.

Contribuyen en este sentido la investigación que por siete años y más llevo adelante en la obra de Ana Mendieta, artista cubana víctima de feminicidio, “A G U A ANA / MENDIETA Q I X I. Trasposiciones / Transtemporalidades” (2022) que reúne las vertientes del feminismo descolonial y multiespecies para promover una “poética erótica de la relación” (Bidaseca, 2020) en la obra de la artista.

Dicha poética nace inspirada en la afrofeminista y escritora Audre Lorde y en el poeta y ensayista martiniqués Édouard Glissant, bajo la consigna descolonizar los feminismos desde y en América Ladina, y apela a nueva “poética (erótica) de la Relación” (Bidaseca, 2020).

PERSISTIR es un verbo que nos permite habitar la fugacidad del arte de Ana Mendieta. Los momentos crean tiempos, expanden los gestos poéticos efímeros de su obra que persisten. Frente a las profundas crisis ecológicas globales, las formas vibrantes del agua en las performances como en las prácticas curatoriales de la Bienal en Shanghái continuarán explorando las posibilidades de otras lecturas de su obra. Su cosmovisión artística fue inspirada en “la creencia que la Energía Universal que lo recorre todo, desde los hombres hasta los espectros, desde los espectros hasta las plantas, desde las plantas hasta la galaxia” (1988, citado por Barrera del Río). Entre Asia del Este y América ladina, brota el espíritu qixi, la respiración de una palabra. Estas “trasposiciones temporales y espaciales” como las definí (Bidaseca, 2021), se mueven como formas vibrantes que se encuentran “en relación” (Édouard Glissant) conectando la sensible presencia de una pequeña niña china atraída por el espíritu de Mendieta” (Bidaseca, 2022, p. 248).

Cuando creé el concepto de “poética erótica de la relación”, lo imaginé como un sueño colectivo y una imaginación pública.

Como una costura que puede ayudarnos a cerrar y cicatrizar la herida colonial” (Bidaseca, 2020, p. 5). Este concepto actúa como una sinécdoque entre el pasado y las futuridades, reclamando una historia narrativa y una memoria propia, en relación con la política espacial del cuerpo y su performatividad, para producir una nueva imagen del pasado-presente contemporáneo, inspirado en Audre Lorde y su texto *Usos de lo erótico. Lo erótico como poder* y Édouard Glissant *Poética de la relación*, reconociendo que el pensamiento archipiélar es vital para un feminismo de coalición antiespecista, antirracista y anticolonialista / capitalista. ¿Es posible trasladar esta relación al vínculo con la tierra?

Lo que atesora mi memoria es sagrado, ha llegado a serlo. Son los gestos que ahora se repiten y se honran, los gestos sagrados de generaciones de mujeres que se actualizan en mí y me desbordan. Ninguna superficie alcanza para expresar el contenido de lo sagrado, del dolor y el amor que ha corrido desde ríos ancestrales de sangre y llanto. Lo sagrado no se expresa, entonces, hacia afuera sino hacia adentro, yendo a las raíces, volviendo al interior. Siempre adentro, en la oscuridad que ilumina.

Escribe a propósito la artista colombiana.

OPACIDAD

“No se trata solo de consentir el derecho a la diferencia sino, antes bien, el derecho a la opacidad que no es el encierro en una autarquía impenetrable, sino la subsistencia en una singularidad no reductible” (Glissant, 1990, p. 220).

Frente al arraigo identitario, en una fuente “raíz” única, que es “un gajo que abarca todo y mata alrededor” (Glissant, 1990, p. 45), Glissant prefiere retomar la noción de “rizoma” elaborada por Gilles Deleuze y Félix Guattari, “la noción de rizoma mantendría el hecho del arraigo, pero recusaría la idea de una raíz totalitaria” (Glissant, 1990, p. 45).

En *El discurso antillano* solía escribir Glissant (2017) acerca del silencio lo siguiente:

Hay que estudiar el discurso de dichas comunidades (la trama oscura donde habla su silencio) cuando se quiere entender a fondo el drama donde lo que está en juego es la Relación mundial, incluso si ese silencio y esta carencia resultan poca cosa ante el temible y definitivo mutismo de los pueblos consumidos y fulminados físicamente por la hambruna y la enfermedad, el terror y la devastación —lo cual no molesta en nada a los países ricos—. (p. 24)

Reclamamos, pues, junto a Glissant el “derecho a la opacidad” frente a la transparencia: “La transparencia deja de aparecer como el fondo del espejo donde la humanidad occidental refleja el mundo según su imagen; en el fondo del espejo hay ahora opacidad, todo el limo depositado por los pueblos, limo fértil, pero también, a decir verdad, incierto, inexplorado, aún hoy, y casi siempre negado, ofuscado, cuya presencia insistente no podemos dejar de vivir. (Glissant, 1990, p. 143)

BIBLIOGRAFÍA

Andarahú, Jaque, Bidaseca, Karina, Lustman, Matías y Sosa, Rocío. (2023). *El futuro del fin del mundo. Voces y textos*. Buenos Aires: El mismo mar.

Krenak, Ailton y Bidaseca, Karina. (2023). El tiempo de la naturaleza cura. Conversación entre Ailton Krenak y Karina Bidaseca. *Revista Sociologias Journal of the Graduate Program in Sociology*, 26. <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/sociologias>

Bidaseca, Karina y Sierra, Marta. (2022). *Trazos comunes. Estéticas feministas descoloniales de América Latina y Oriente Medio*. Buenos Aires: El mismo mar.

Bidaseca, Karina. (2020). *Por una poética erótica de la relación*. Buenos Aires: El mismo mar.

Bidaseca, Karina. (2022). *Descolonizar el Tercer espacio entre Oriente y Occidente. Estéticas feministas situadas en el sur*. Buenos Aires: CLACSO.

Bidaseca, Karina. (2023). *Poéticas del mar. Voces del sur y diálogos transatlánticos*. Buenos Aires: El Mismo Mar.

Chakrabarty, Dipesh. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. US. Princeton University Press.

De Oto, Alejandro y Bidaseca, Karina. (2022). *Frantz Fanon y Édouard Glissant. Once ensayos desde el sur*. Mendoza: Qellqasqa / CLACSO.

Faustino, Deivinson Mendes. (2022). Todavía sobre Frantz Fanon: 60 años de los condenados y 70 de piel negra. En Alejandro de Oto y Karina Bidaseca, *Frantz Fanon y Édouard Glissant. Once ensayos desde el sur*. Mendoza: Qellqasqa / Clacso.

Glissant, Édouard. ([1981] 2017). El discurso antillano (fragmento). En Félix Valdés García (coord.), *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo: West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas* (pp. 277-322). Buenos Aires: CLACSO.

Hall, Stuart (1996). When was ‘The Post-Colonial’? Thinking at the Limit. En Iain Chambers y Lidia Curti (eds.), *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons* (pp. 242–260). Londres / Nueva York: Routledge.

Haraway, Donna. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentescos en Chthuluceno*. Madrid: Consonni.

Lorde, Audre. (1984). Usos de lo erótico: lo erótico como poder. En *Sister Outsider. Essays and Speeches*. US. Ten Speed Press

Krenak, Ailton. (2019). *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. San Pablo: Companhia das Letras.

Krenak, Ailton. (2022). *Futuro ancestral*. San Pablo: Companhia das Letras.

Krenak, Ailton. (2020). Nuestra historia está entrelazada con la historia del mundo. *Olympo, literatura y arte*, (2). <https://cck.gob.ar/wp-content/uploads/2021/02/Ailton-Krenak.pdf>

Mbembe, Achille. (2012). *A universalidade de Frantz Fanon*. Lisboa: Centro de Estudos Comparatistas.

Mora Rodríguez, Luis. (2022). En torno al concepto de “Historia” en Édouard Glissant y Sylvia Wynter. En Alejandro de Oto y Karina Bidaseca, *Frantz Fanon y Édouard Glissant. Once ensayos desde el sur*. Mendoza: Qellqasqa / Clacso.

POLITICAS AFIRMATIVAS Y ETNOEDUCACIÓN

POLÍTICAS AFIRMATIVAS E OS ESPAÇOS SOCIAIS RACIALIZADOS NO BRASIL

Paulo Vinicius Baptista da Silva

Este artigo tem como foco a análise de aspectos específicos da adoção de políticas afirmativas para a população negra brasileira no ensino superior, iniciando por discussão sobre o contexto sócio-histórico do debate racial no Brasil, passando pela luta dos movimentos negros brasileiros por sua adoção, da ampliação de grupos beneficiários a partir de seu início de adoção no final dos anos 1990 e sobre resultados auferidos atualmente.

1. O MITO E A CRÍTICA À PRETENZA DEMOCRACIA RACIAL

A análise sobre a discussão pública e a adoção de políticas afirmativas na educação superior brasileira ajuda a elucidar aspectos sobre como o “mito da democracia racial” atuou para a concentração de poder e estruturação da hegemonia branca. No início do século XX as reformas educacionais da primeira república foram orientadas pelo eugenismo e resultaram num sistema educacional que excluiu a negros/as, em particular do trabalho como professoras e professores. Entre 1900 e 1920 era comum a presença de docentes negros nas

escolas. A partir do final dessa década observa-se uma diminuição gradual de professoras negras e professores negros, que literalmente “sumiram das fotos” (D’Ávila, 2006; Muller, 2008). As formas de discriminação estavam sempre presentes, mas os motivos raciais negados por trás de uma aparente democracia racial. A conclusão de Dávila é contundente: “guiados pela ciência e confiantes no futuro de seu país, esses educadores forneceram ao Brasil um diploma de brancura, dando nova forma a desigualdades persistentes” (D’Ávila, 2006, p. 368).

Paralelo a esta hegemonia branca, os movimentos sociais negros foram atuantes no país durante todo o século XX e na Convenção Nacional do Negro Brasileiro realizada em São Paulo em 1945 e Rio de Janeiro em 1946 apresentaram proposta de adoção de ações afirmativas para a população negra; foi apresentado um “Manifesto à nação brasileira” que demandava a admissão de negros em todos os estabelecimentos de ensino superior, tanto os oficiais quanto os particulares, como pensionistas do Estado. Essas proposições foram publicadas no jornal *O Quilombo*, que circulou entre 1948 e 1950.

As reivindicações, no entanto, tinham repercussão mínima e as políticas públicas expressavam um período de hegemonia branca articulada à hegemonia do mito da democracia racial. Os indicadores educacionais revelam essa desigualdade persistente entre brancos/as e negros/as no ensino fundamental (Paixão, 2013).

O período que é considerado como de hegemonia dos discursos que preconizam ser o Brasil uma democracia racial ou étnica, vai da década de 1940 a de 1970. Ou seja, as retóricas de suposta reciprocidade e oportunidades igualitárias *dissimulam* as desigualdades raciais no momento mesmo em que essas se acentuam, operando socialmente para inibir a percepção das desigualdades e para estabelecer espaços sociais racialmente hierarquizados. Especialmente no caso das profissões relacionadas com formação superior que se constituem como hegemonicamente brancas.

O período da ditadura militar impôs de forma mais veemente um discurso desenvolvimentista de suposta igualdade, que se esfor-

cava para esconder as mazelas sociais e raciais. No final do período militar, final da década de 1970, os movimentos negros se reorganizam e as pesquisas sobre desigualdades raciais voltam a ser desenvolvidas. Ganha vigor o conceito de “mito da democracia racial”, formulado pelo sociólogo Florestan Fernandes (1964) na década anterior. No entanto, as ideias sobre democracia racial continuavam operando e hegemônicas. Nesse contexto, combater as desigualdades raciais significou lutar contra o mito da democracia racial. Os movimentos sociais e os poucos pesquisadores que se debruçavam sobre a temática focaram a explicitação das profundas desigualdades entre pessoas brancas e negras, com a correlata contestação às ideias assimilacionistas e a demonstração de que a discriminação contra pessoas negras é prática cotidiana e não fato isolado na realidade brasileira.

Em 1983, o presidente do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] se recusou a autorizar a publicação de um estudo que evidenciava a discriminação contra negros no mercado de trabalho (o estudo foi publicado em 1985, em outra gestão do IBGE). Ainda na década de 80 observou-se uma multiplicação de organizações, formas de atuação e reivindicações dos movimentos negros, ao mesmo tempo que as pesquisas sobre relações raciais avançaram quantitativa e qualitativamente. No entanto, em 1991 o brasileiro Thomas Skidmore (1991), ao fazer um balanço da produção acadêmica e propor uma agenda de pesquisa que atuasse no combate à discriminação, afirmou:

O cerne da questão é que os novos fatos sobre a discriminação no Brasil ainda não registraram um impacto significativo na elite, nem nos políticos ou na comunidade acadêmica. Numa palavra, o sistema brasileiro ainda não acredita que sua sociedade tenha um problema racial. Gilberto Freire, não Florestan Fernandes, ainda domina a discussão pública sobre o assunto (Skidmore, 1991).

Nesta década de 1990 algumas mudanças passaram a se manifestar. As principais bandeiras dos movimentos negros, desde o período da abertura, foram o reconhecimento do racismo presente no cotidiano de negros e negras, a pauta identitária e a melhoria da educação como forma de buscar igualdade e possibilidade de mobilidade social para negros e negras. Nas demandas estavam sempre presentes as políticas afirmativas para promover oportunidades educacionais, incluindo as de participação mais efetiva no ensino superior. Tais demandas foram propostas nas discussões da Assembleia Nacional Constituinte de 1987; discussões e propostas para a Lei de Diretrizes e Bases da Educação entre 1988 e 1996; e Marcha Zumbi dos Palmares pela Vida e contra todas as formas de discriminação em 1995. A resposta à marcha gerou o Grupo de Trabalho Interministerial para a valorização da população negra, que funcionou entre 1995 e 1997 e orientou ações afirmativas com impacto na publicidade oficial do Governo Federal.

Foram importantes nesse processo os diversos eventos relacionados com a preparação para a III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Xenofobia e Intolerância Correlata (realizada em Durban, em 2001). Nos eventos preparatórios eclodiram com grande força as reivindicações de políticas afirmativas como forma de restituir a igualdade de oportunidades. No relatório do Comitê Nacional para a preparação da participação brasileira na III Conferência, uma das propostas anotadas foi a “adoção de cotas ou outras medidas afirmativas que promovam acesso de negros às universidades públicas” (Silverio, 2002, p. 134). A definição constou também na Carta de Durban e as propostas de políticas afirmativas para a universidade brasileira ganharam corpo e ecos.

Esses eventos estão bastante explorados na bibliografia especializada (Silverio, 2002; Domingues, 2005; Santos, 2007; 2014; Silva e Anjos, 2018) e o objetivo aqui é somente sublinhar o processo de constante atuação dos movimentos sociais negros na apresentação de demandas por políticas de igualdade racial na educação, e suas estratégias em articular-se a espaços de interlocução com a sociedade civil ou em vincular-se a comissões internas de órgãos de governo.

Após 2001, as políticas de cotas para ingresso de negros e negras em universidades públicas iniciaram processo de efetivação, acompanhadas de intenso debate público e debate acadêmico. A participação da ativista Benedita da Silva (Benjamim e Mendonça, 1997) como Vice-Governadora do Rio de Janeiro operou para que as primeiras universidades, em 2002, adotarem sistema de cotas raciais tenham sido as estaduais daquele estado, UERJ e UENF. No ano seguinte, 2003, mais 3 estaduais, UEMS, UNEB e UEL, e a primeira federal UNB, adotaram cotas raciais. Em 2004 foi a vez de UFPR, UFBA e UFAL seguirem a mesma trilha. Nos anos seguintes ocorreu um aumento gradativo e constante das universidades públicas que adotaram políticas de cotas. Em grande medida foi fruto dos resultados positivos revelados pelos primeiros monitoramentos divulgados pelas universidades que haviam adotado as ações afirmativas para negros, negras, indígenas e oriundos/as de escolas públicas.

Os movimentos negros mantiveram-se atuantes nas reivindicações e no acompanhamento das ações. Movimentos negros internos às universidades, ativistas que eram também docentes, servidoras e servidores técnico-administrativos articularam-se de forma mais frequente e mais intensa, especialmente em Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros, que cresceram em número, visibilidade e importância no período (Santana e Coelho, 2014).

Em paralelo a esse processo de discussão nas universidades e de aumento contínuo e gradativo de adoção de políticas afirmativas, o debate público sobre as políticas afirmativas para negros/as foi bastante intenso e ocupou espaço considerável na mídia. É nesse debate que iremos encontrar diversas expressões do mito da democracia racial que, mesmo deixando de ser hegemônico, segue sendo o discurso formador da maioria absoluta dos atuais adultos.

No debate acadêmico, pesquisadores de áreas diversas assumiram posição de críticos à adoção de políticas afirmativas para negros/as. Em artigo publicado em 2004, na prestigiada revista *Estudos Avançados* da Universidade de São Paulo [USP], a retórica da democracia racial emergiu de forma não direta. Os autores

dão vazão à retórica da democracia racial por meio da reprodução de trechos de cartas de leitores de jornais, entre as quais se afirma que “estão criando um monstro que até agora não existia no país: o racismo” (Maggie e Fry, 2004). Falta no artigo a análise sobre contexto de produção dos discursos; o formato de publicação, as cartas de leitores, são escolhidas em conformidade com as definições das linhas editoriais dos jornais.

Interpreta-se que a estratégia é expressão de como passou a se configurar o discurso público brasileiro e o discurso acadêmico especializado. É difícil sustentar a afirmação contundente de que o Brasil não seria um país racista como expresso na citação, pois ganharam visibilidade e reconhecimento as situações de racismo expressas cotidianamente, tanto em suas formas implícitas ou indiretas quanto das formas diretas e violentas; tanto nas estruturas institucionais e coletivas quanto nas relações interpessoais. Por isso, os discursos de jornais, revistas, jornalismo radiofônico, televisivo e eletrônico passaram, desde os anos 1990, a evitar expressões explícitas de que o Brasil seria uma democracia racial e a tratar a temática do racismo com maior cautela discursiva.

Em outra expressão do ideário da democracia racial foi entregue no dia 30 de maio de 2006 em um manifesto ao Congresso Nacional intitulado “Todos são iguais na República Democrática”, cujo título faz alusão direta à suposta democracia brasileira e ao tratamento igualitário que esta promove. Ainda no palco das manifestações antagonistas às cotas, em 30 de abril de 2008 foi entregue ao então presidente do Supremo Tribunal Federal o “Manifesto de 113 Cidadãos antirracistas, contra as leis raciais”. O intuito era pressionar o tribunal pela tese de inconstitucionalidade das cotas raciais nas universidades. O manifesto afirma:

Por certo existe preconceito racial e racismo no Brasil, mas o Brasil não é uma nação racista. Depois da Abolição, no lugar da regra da “gota de sangue única”, a nação brasileira elaborou uma identidade amparada na idéia antirracista de mestiçagem e produziu leis que criminalizam o racismo. Há

sete décadas, a República não conhece movimentos racistas organizados ou expressões significativa de ódio racial. O preconceito de raça, acuado, refugiou-se em expressões oblíquas envergonhadas, temendo assomar à superfície.

Na disputa sobre o tema e com posições acirradas, a argumentação de afirmação da suposta democracia racial brasileira voltou a ser eloquente no manifesto que foi assinado por uma série de acadêmicos e outros personagens notórios.

Tais afirmações não se sustentam nem no plano acadêmico, pois as pesquisas arrolam centenas de dados sobre formas diversificadas de discriminação racial que povoam o cotidiano brasileiro, as relações interpessoais e as institucionais; nem no plano cotidiano, pois um observador minimamente arguto irá identificar que as diversas formas de definição de espaços sociais e de hierarquia racial e de racismo, tanto ambíguo e implícito quanto explícito e violento, foram cada vez mais visibilizadas ao longo dos anos.

A resposta foi contundente tanto no debate público quanto nos processos políticos, pois essas manifestações referiam-se ao debate na Câmara Federal sobre Projeto de Lei de cotas nas universidades em 2006, e o manifesto pró-cotas contou com 390 assinaturas e sua redação e assinatura contou com ampla participação dos movimentos negros e da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as [ABPN] e da rede de Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs) que se formava na época, afirmando:

A desigualdade racial no Brasil tem fortes raízes históricas e esta realidade não será alterada significativamente sem a aplicação de políticas públicas específicas. [...] Uma série de dados oficiais sistematizados pelo IPEA no ano 2001 resume o padrão brasileiro de desigualdade racial: por 4 gerações ininterruptas, pretos e pardos têm contado com menos escolaridade, menos salário, menos acesso à saúde, menor índice de emprego, piores condições de moradia, quando contrastados com os brancos e asiáticos. [...] Foi a constatação da

extrema exclusão dos jovens negros e indígenas das universidades que impulsionou a atual luta nacional pelas cotas, cujo marco foi a Marcha Zumbi dos Palmares pela Vida, em 20 de novembro de 1995, [...] O PL 73/99 (ou Lei de Cotas) deve ser compreendido como uma resposta coerente e responsável do Estado brasileiro aos vários instrumentos jurídicos internacionais a que aderiu, tais como a Convenção da ONU para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial [CERD], de 1969, e, mais recentemente, ao Plano de Ação de Durban, resultante da III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, ocorrida em Durban, na África do Sul, em 2001. O Plano de Ação de Durban corrobora a ênfase, já colocada pela CERD, de adoção de ações afirmativas como um mecanismo importante na construção da igualdade racial, uma vez aqui que as ações afirmativas para minorias étnicas e raciais já se efetivam em inúmeros países multiétnicos e multirraciais semelhantes ao Brasil (Manifesto a favor das cotas, 2006¹).

O processo de tramitação na Câmara Federal, no entanto, caminhou a passos lentos e somente prosperou depois do julgamento da constitucionalidade das cotas pelo STF, em 2012.

Nas publicações acadêmicas, estas perspectivas reificadoras das desigualdades étnico-raciais agregadas a uma orientação marxista radical que vê a classe social como eixo exclusivo de desigualdade e desconsidera os demais eixos foram comuns e bastante expressas em artigos publicados no principalmente no período 2004-2013, conforme revisão sobre publicações acerca de ações afirmativas (Silva e Anjos, 2018).

Muitos setores de esquerda e muitos pesquisadores afirmavam que as políticas de cotas para negros seriam uma “perfumaria”, visto

1 Disponível em: <https://www.geledes.org.br/confira-a-integra-do-manifesto-a-favor-das-cotas/>

não atacar o ponto central que, segundo sua concepção, seria a luta de classes (no debate acadêmico ver Azevedo, 2004; Lima, 2010). Via de regra esses discursos vinham acompanhados da acusação de que políticas de cotas para negros eram uma forma “neoliberal” de “amenizar” algumas mazelas do capitalismo e estavam sendo importadas dos Estados Unidos sem adaptação ao contexto brasileiro, no qual o problema racial não era o principal.

O ponto de vista de tais pesquisadoras e pesquisadores, assim como dos 113 que assinaram o manifesto contra as cotas (incluindo como signatária a autora citada, Azevedo), é revelador da baixa percepção do branco brasileiro sobre a discriminação que pesa contra negros e negras e contra indígenas. Também é um ponto que uniu parte de sujeitos sociais da esquerda com a extrema direita brasileira.

No entanto, estudos e ensaios críticos sobre desigualdades raciais apresentaram resultados empíricos e argumentos de forma bastante contundente e passaram a orientar o debate acadêmico. A síntese sobre estudos e ensaios que discutiram argumentos relativos à adoção de ações afirmativas para a população negra apontou:

- a) o argumento que as “políticas racialistas” iriam resultar em conflitos raciais revelou-se uma conjectura sem nenhuma materialidade. Nenhum dos escritos que fizeram monitoramento de diferentes aspectos da política relatou qualquer incidente ou aumento de conflitos raciais nas universidades, assim como relatos deste tipo de conflito nas universidades são episódicos;
- b) outro argumento, que o necessário seria melhorar a educação básica de forma a dar a todos/as condições de igualdade também revelou-se inconsistente. [...] Olhando para os anos que se passaram desde o início do debate sobre cotas na universidade, temos a ampliação de qualidade da educação básica que não se refletiu de forma linear no ingresso de negros/as nas universidades e, caso não tivessem sido adotadas políticas afirmativas (cotas e PROUNI) a

desigualdade entre negros/as e brancos/as no ensino superior teria continuado sua trajetória de aumento. Com a adoção das referidas políticas a desigualdade deixou de se ampliar, estabilizando. [...] Ou seja, o argumento de resolver a desigualdade no Ensino Superior via a Educação Básica não se aproximou nos anos recentes e está em rota de tornar mais distante nos próximos anos. Assim como a ideia de que cotas para negros no ensino superior teriam algum efeito em diminuição de qualidade na Educação Básica ou Ensino Superior não tem nenhum dado ou estudo entre os examinados que as sustente;

c) relacionado com o argumento anterior estão as contradições entre raça e classe e a necessidade de promover políticas de igualdade de classe que deveriam ser o foco único ou mais importante. Os estudos analisados são pródigos em apresentar dados que refutam as posições expressas em tais artigos, tanto pelo manejo de dados sobre desigualdade étnico-racial no Brasil que sustentam a tese que a raça opera como eixo de desigualdade com algumas convergências, mas com particularidades e independência em relação à classe (Silva e Anjos, 2018, p. 170-171).

Este balanço dos 10 anos de adoção de políticas afirmativas para a população negra no ensino superior (2004-2013) apontou bons resultados em termos de inclusão que pesaram bastante no debate público. À medida que as diversas avaliações das políticas foram sendo publicadas ficava expresso que os estudantes que ingressaram por políticas afirmativas alcançavam rendimento, na quase totalidade de cursos e universidades, igual ou ligeiramente superior aos estudantes que ingressavam pela concorrência geral; que os índices de abandono são muito menores, se comparados com aqueles; que o perfil socioeconômico é muito abaixo do que as universidades atendiam antes das cotas, ou seja, que a inclusão social acompanha a racial; que muitos dos estudantes negros/as incluídos pelas cotas foram os primeiros de suas famílias a terem acesso ao ensino supe-

rior; e que a diversidade racial pôde trazer à tona eventos isolados de discriminação, mas em geral faz cumprir o objetivo de melhorar a diversidade nas universidades.

2. QUEM SÃO OS SUJEITOS DAS POLÍTICAS AFIRMATIVAS?

As políticas afirmativas e vagas preferenciais no ensino superior foram motivadas por décadas de demandas dos movimentos negros, acompanhados pelos movimentos indígenas desde os anos 1990. No entanto, as políticas se voltaram principalmente para os estudantes oriundos de escolas públicas em geral. Alguns autores consideram este um desvirtuamento no processo de implantação de PA no ensino superior público brasileiro, ao colocar a classe social em primeiro plano e a desigualdade racial em segundo (Paixão, 2013; Marçal, 2015).

A principal questão em debate é sobre as complexas relações entre raça e classe social que, no caso das políticas afirmativas, se expressam na discussão se cotas deveriam ser somente para negros e negras pobres. A resposta aqui oferecida se orienta na análise que o racismo é estrutural e estruturante na sociedade brasileira. Conforme dialogando e dados apresentados, e coincidente com análise de Nilma Lino Gomes (2017), o racismo no Brasil se manifesta tanto em formas explícitas e violentas (como os assassinatos de jovens negros nas periferias), como em forma implícitas e indiretas.

Esta discussão reverberou nos períodos que marcaram as aprovações do Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010) e da chamada “Lei de cotas”, Lei 12.711/2012 de Cotas. O movimento negro tencionava o congresso e o governo. Na tramitação final do Estatuto da Igualdade Racial foram realizadas muitas concessões às bancadas conservadoras e os movimentos negros foram mais críticos que entusiastas ao estatuto aprovado, visto que a maior parte das políticas afirmativas previstas no Projeto de Lei foram retiradas do texto final e, no caso das cotas no ensino superior, vingou argumento para sua retirada, que o projeto de lei em trâmite no congresso viria para regular a matéria.

No trâmite do Projeto de Lei que veio a ser a Lei 12.711/2012, as críticas se mantinham e em um momento de interlocução com o Consorcio Nacional de NEABs, a então Ministra Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial [SEPPIR], Luiza Bairros, afirmou que a posição da SEPPIR era de cotas específicas para negros e negras, por considerarem corretos os argumentos de que a sociedade estruturalmente racista pesava sobre negros e negras dos diversos segmentos sociais. No entanto, a avaliação do governo que a SEPPIR acompanhava era a de que politicamente a possibilidade de aprovação era a das cotas para escola pública e no interior desta as cotas raciais. Essa avaliação era vinculada com um resultado esperado, ganhar na escala, aumentando o percentual de participação de pessoas negras no ensino superior ao atingir as universidades federais “no atacado”. Após aprovação da Lei, essa previsão se confirmou, com impacto na frequência de pessoas negras nas universidades e institutos federais (Moreira, 2017).

A aprovação da Lei de cotas veio no esteio do julgamento do Supremo Tribunal Federal sobre a constitucionalidade de políticas afirmativas com critério étnico-racial. A ação de Arguição de Preceito Fundamental da Constituição [ADPF] 186, proposta pelo Partido Democrata, foi julgada improcedente. O STF manifestou-se por unanimidade pela constitucionalidade de políticas afirmativas com critério étnico-racial e o fato de ter sido decisão unânime e com grande repercussão midiática atuou para constituir-se um período de ampliação das políticas afirmativas.

Ao visualizarmos os dados dos levantamentos de grupos verificamos que diferentes grupos sociais passaram a usufruir das políticas afirmativas para ingresso no ensino superior. No levantamento do INCT Inclusão (BRASIL, 2012) observamos, além de negros e negras, indígenas, estudantes de escola pública e de baixa renda, pessoas com deficiência, quilombolas e “moradores de determinadas regiões”.

O aprofundamento da discussão para cada um destes coletivos sociais demandaria um novo artigo sobre cada. A opção aqui é discutir de forma breve alguns dados gerais relativos a

sua trajetória no que concerne às políticas afirmativas no ensino superior brasileiro.

No caso dos indígenas, a discussão de sua inclusão nas políticas afirmativas acompanha os processos desde os anos 1990. A demanda dos movimentos indígenas por educação e por ensino superior situa-se em período anterior, nos anos 1980. A demanda por políticas afirmativas nas universidades públicas é mais recente. No Plano Nacional de Direitos Humanos [PNDH] I, aprovado em 1996, na parte relativa aos indígenas não há qualquer alusão ao ensino superior, sendo um único ponto que se dirige ao ensino aquele que se refere à educação diferenciada. Tomo os PNDH em função de terem sido discutidos com a sociedade civil organizada, o que indica que os textos se articulam com demandas dos movimentos sociais que participaram em sua construção coletiva. A ausência de ponto sobre ensino superior pode ser interpretada como indicador de limitada relevância para os movimentos indígenas de então.

Logo a seguir, os encontros preparatórios para a Conferência Internacional contra o racismo, realizados entre 1998 e 2000, foram espaço de fortalecimento das proposições antirracistas e a presença de movimentos indígenas e movimentos negros, entre outros, possibilitou maior proximidade das agendas. No PNDH II aprovado em 2002, estava expressa a proposta de “Fomentar as ações afirmativas para o ingresso das populações negra, indígena e de baixa renda no ensino superior” (PNDH II, 2002), ou seja, a demanda por vagas nas universidades para indígenas estava na agenda. Os processos de adoção de cotas ou vagas exclusivas para indígenas acompanharam a maioria das discussões e aprovações pelos conselhos de universidades estaduais e federais que adotavam políticas afirmativas, sendo que em alguns casos, como o da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul [UEMS] e Universidade do Estado do Amazonas [UEA], com número de vagas bastante expressivo para indígenas. No Projeto de Lei 3627/2004, apresentado na Câmara Federal para implantar cotas nas universidades públicas, previam-se cotas para negros, indígenas e escola pública (Garlet; Guimarães e Belinni, 2010).

As cotas ou vagas para indígenas causaram muito menor discussão e críticas do que para negros e negras, em parte, provavelmente, em função dos números relativamente baixos e pelas demandas de reparação dos indígenas alcançarem maior reconhecimento.

O período foi de acréscimo significativo dos indígenas em cursos superiores. A estimativa é de que não chegavam a 500 nos anos 1990, segundo dados da FUNAI; eram 1300 em 2001 (cerca de 70% em instituições privadas) e em 2011 atingiram 7000 (Paladino, 2012). De uma forma geral, avançou-se bastante em termos de possibilidade de acesso, de políticas de permanência e em número de titulados. Vinculado com este crescimento está o Programa de Apoio a Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas [PROLIND], que por meio de editais chegou a financiar 27 universidades e institutos federais e estaduais, mantendo 17 licenciaturas vigentes em 2017 (Silva, 2015; Mato, 2018).

As universidades jogaram papel importante na construção de representações homogeneizadoras dos povos indígenas. Por isto, um dos objetivos centrais é a “descolonização” de universidades convencionais. Um desafio é incorporar membros dos povos indígenas como estudantes, docentes, pesquisadores/as, gestores/as e técnicos/as e, em especial, incorporar novas visões de mundo e conhecimentos acumulados por estes povos, suas formas de produção de conhecimentos, seus idiomas, suas modalidades de aprendizagem, suas propostas e projetos de futuro (Mato, 2018, p. 46).

O Brasil, diferente de outros países, não desenvolveu universidades índias e pouco avançou em alianças de organizações dos povos indígenas com universidades convencionais. As experiências que temos nessa direção são do Centro Amazônico de Formação Indígena [CAFI]; o Programa de Educación Superior Indígena Intercultural [PROESI], na Universidade Estadual de Mato Grosso [UNEMAT]; e o Núcleo Insikiran, na Universidade Federal de Roraima [UFRR].²

² Ver Flores, 2008; Januário e Silva, 2008; Carvalho e Carvalho, 2008.

Um enorme desafio é avançar nesta pauta e no desenvolvimento de universidades interculturais e indígenas, experiências presentes no Canadá, EUA, México, Guatemala, Nicarágua, Equador, Colômbia, Bolívia, Nova Zelândia, Noruega (Mato, 2018, p. 52-57).

Outro grupo de sujeitos das ações afirmativas no ensino superior brasileiro é o das pessoas com deficiência. As políticas educacionais de inclusão de pessoas com deficiência tiveram um forte apelo nos anos 1990. Embora o discurso que o lugar para a maioria das pessoas com deficiência fosse em processos de inclusão na escola desde os anos 1970, com as políticas de integração, concretamente a maioria absoluta dos sujeitos estava matriculado em classes especiais e em escolas especiais. O MEC atuou fortemente e inverteu as tendências, aumentou gradativamente a proporção de inclusão nas escolas, que passou a ser majoritária.

O estabelecimento de cotas no mercado de trabalho para pessoas com deficiência foi proposta popular incorporada na constituição de 1988 para a administração pública e no mercado de trabalho, definidas pela Lei 8.213 de 1991. No entanto, a educação superior parece não ser um espaço de demanda neste período.

No PNDH I, as metas para pessoas com deficiência foram bastante sucintas, contando com uma meta para a educação que afirma de forma genérica “formular programas de educação para pessoas com deficiência” (BRASIL, PNDH I, 1996). No PNDH II, de 2002, as metas relativas a pessoas com deficiência são muito limitadas no que se refere à educação, que consta numa única meta relativa a ensino profissionalizante.

No mesmo período anterior à aprovação deste plano, as cotas para pessoas com deficiência foram iniciadas na Universidade Estadual do Rio Grande do Sul, pela Lei 11.646/2001, de criação da universidade (Castro, 2018). Na maior parte das universidades federais a adoção de cotas para pessoas com deficiência deu-se nos anos posteriores. No levantamento citado acima, em 2012, das 125 universidades que adotavam cotas, 32 previam cotas para pessoas com deficiência. Nas estaduais do Rio de Janeiro iniciaram em 2007, com mudança ocorrida na lei de cotas do estado. Na Universidade

Federal de Santa Maria foi iniciado em 2008, junto com as demais cotas. Na Universidade Federal do Paraná, que adota cotas para negros e negras, escola pública e indígenas desde 2004, as cotas para pessoas com deficiência se iniciaram também em 2008, mas neste caso motivadas por ação do Ministério Público (Moreira, 2013). Em 2015 foi aprovada a Lei Brasileira de Inclusão (Lei 13.146/2015), que não dispõe especificamente sobre políticas afirmativas. Em 2016, a Lei 13.409 altera a “Lei de cotas” acrescentando as pessoas com deficiência como beneficiárias das cotas nas universidades federais.

Os dados de matrícula do INEP de 2016 apontavam 11.449.527 matrículas, das quais 50.118 (0,44%) de Público-alvo da Educação Especial [PAEE], a maioria em universidades públicas e pouco mais de 52% desse montante ingressou por políticas de cotas ou vagas preferenciais (Cabral; Santos e Mendes, 2018). Em 2017 eram 11.589.194 matrículas no total, sendo 52.542 (0,45%) de PAEE, dos quais 31% com deficiência física, 22% com baixa visão, 11,7% com deficiência auditiva, 4,5% com cegueira, 4,4% com surdez, 4,2% com deficiência intelectual, 2,3% com altas habilidades/superdotação, 1,5% com deficiência múltipla, 0,8% com autismo, 0,8% com síndrome de asperger, 0,5% com transtorno desintegrativo da infância, 0,4% com síndrome de Rett e 0,3% com surdo cegueira (dados tabulados por Vanessa Caroline da Silva, NAPNE UFPR, 2018). Em acordo com Cristiane Silva, Kely Nogueira, Vanessa Silva e Laura Moreira (2018), a própria presença de pessoas com deficiência no ensino superior é um desafio. De surdos e surdas também.

Importante apontar aqui que os surdos e surdas fazem parte do público-alvo da Educação Especial e, por outro lado, tem forte movimento social identitário. Os movimentos sociais têm influência mútua com os estudos surdos, que consideram a surdez como diferença linguística relacionada com a constituição da identidade das comunidades surdas em sentido oposto à deficiência. O reconhecimento da produção cultural e linguística como elementos fundantes e como forma de garantia de respeito, autonomia, acessibilidade, liberdade e direitos é fundamental para esses grupos (de Jesus e Fernandes, 2017).

Em relação às políticas afirmativas, além da possibilidade de ingresso por cotas e de condições de inclusão, especialmente pela contratação de intérpretes (muitas vezes resguardada pelo Ministério Público), pelo ensino de libras obrigatório nas licenciaturas e a distribuição de vagas de docentes específicas para estas disciplinas para universidades federais, temos a estruturação de cursos de letras/libras, o que representou avanço significativo para esta comunidade.

Um outro grupo de sujeitos das políticas afirmativas são os quilombolas. Importante dedicar algumas palavras para falar dos quilombos, esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar (Munanga, 1995-96, p. 63).

Esta empreitada gigantesca de apelo por autonomia e liberdade ficou restrita aos iniciados e é recente sua expressão nas políticas públicas e educacionais. Nas informações e formação da maioria dos brasileiros, na historiografia, nos currículos escolares, na academia, nas políticas públicas, hegemonicamente encontramos o silêncio (Goncalves, 1985), o não dizer. De forma muito similar ao observado por Luiz Alberto Gonçalves nos rituais pedagógicos escolares (1985), para romper os silêncios temos que recorrer aos movimentos negros, espaço de discurso onde os quilombos sempre tiveram um “lugar” em oposição ao “não-lugar” hegemônico.

Os processos de articulações populares geraram na constituição brasileira de 1988 o reconhecimento da existência de “comunidades remanescentes de quilombos” e direito às mesmas de propriedade das terras que ocupam. Nas décadas de 1990 e 2000 os quilombolas conquistaram lugar nos mapas das políticas públicas e passaram a ter espaço como atores políticos, a reivindicar e praticar a autorrepresentação. O I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas foi realizado em 1995, articulado com a citada Marcha Zumbi dos Palmares. No ano seguinte, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras

Rurais Quilombolas [CONAQ] ganhou vida e passou a articuladora nacional das demandas.

O processo de catalogação das comunidades quilombolas foi iniciado em 1997. Em 1999 eram contabilizadas 871 comunidades quilombolas espalhadas por todo o território brasileiro. Em 2009 chegou-se a 3545 comunidades quilombolas. No Maranhão, estado com maior concentração, passou-se de 167 comunidades quilombolas reconhecidas em 1999 para 899 em 2009 (Anjos, 2009). O estado do Paraná, na Região Sul, contava com somente 1 comunidade reconhecida em 1999. Com a instituição de um grupo de pesquisa foram localizadas e estudadas mais de 80 comunidades negras, das quais 36 reconhecidas como comunidades quilombolas em 2009 (GT Clóvis Moura, 2010).

Os mapas estruturados por Rafael S. Anjos (2009) ajudam a compreender a dimensão das comunidades quilombolas, presentes em todos os estados brasileiros, com exceção do Acre (que foi território anexado no final do século XIX). Em diversos estados, notadamente no Pará, Maranhão e Bahia, as comunidades quilombolas apresentam alta concentração e se estendem por territórios vastos, sendo a luta pelo direito aos territórios um foco vital das comunidades. Os anos de 2004 a 2006 foram os de maior número de reconhecimento pelo Estado.

Nas políticas educacionais, o Plano Nacional de Educação [PNE] 2001 não trazia nenhuma alusão a quilombos e quilombolas, assim como no texto alternativo da “proposta da sociedade brasileira”. No PNE 2014, em vigor, mesmo não tendo uma orientação para as demandas dos movimentos sociais identitários, quilombolas têm presença em diversidade de metas.

A presença quilombola mais significativa nas universidades se dá pela abertura de espaços diversos de políticas afirmativas: cotas específicas, cotas para negros e negras, ações como turmas do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronea), turmas de licenciatura em educação do campo do Pronacampo. No ano de 2023 a revisão da lei de cotas nas instituições federais de ensino superior brasileiras (lei 14.723) incorporou a demanda e

os quilombolas passaram a ser um dos grupos beneficiários da reserva de vagas, junto com indígenas, pessoas negras e pessoas com deficiência

Um ponto importante e desafiador é sobre o patrimônio imaterial dessas comunidades e seus diálogos possíveis com a universidade, as possibilidades de catalogação e reconhecimento de forma sistemática. Os intelectuais quilombolas têm um papel central neste processo e as políticas afirmativas na graduação e na pós-graduação para quilombolas, portanto, ponto de destaque. O conhecimento oral das comunidades, estudado desde muitas décadas, somente nesse século passou a ser, de forma mais sistemática, melhor escrutinado, valorizado em si mesmo pela imposição das próprias e próprios intelectuais quilombolas, relacionado com a própria descoberta tardia de que os quilombos no Brasil são instituições muito mais disseminadas do que imaginávamos. É importante fortalecer o protagonismo quilombola neste processo e a busca de reconstituição histórica (via história oral), pelas vias de registro de manifestações de universos simbólicos, cosmogonias, mitos e histórias, expressões estéticas e, ainda, manifestações orais ligadas a outras formas de expressão, a festas, danças e músicas.

O diálogo intercultural via transcrição e de tradução desses saberes pode render frutos, para além da memória de cada um dos grupos, para a memória coletiva e para o pensamento negro da diáspora. No Brasil e na América Latina os processos de construção discursiva contra-hegemônicos demandam, além da reconstrução crítica da história, a elaboração de lugares de memória, de valores de refúgio (Silva, 2011) nos quais o diálogo com os conhecimentos e tradições orais dos quilombos brasileiros, segundo a tese aqui defendida, pode ser profícuo. Nas palavras de Eduardo David de Oliveira (o Duda): “Esta é a história de meu povo e que não terminou - somos muitos, que se perdem no tempo. Aqueles que ficaram não se separam, vivem esta história que nem mesmo o tempo poderá apagar” (Oliveira, 2006, p. 159).

As ações afirmativas, no Brasil, foram propostas pelos movimentos negros desde 1946 como forma de combater a hegemonia dos

“brancos donos de tudo”, no ensino médio e superior, mas decorreu mais de meio século entre as primeiras demandas e o início de sua adoção, período em que as desigualdades raciais se acumularam por gerações. Ao longo do tempo as ações afirmativas no ensino superior passaram a ser propostas para diversos outros grupos periféricos, para indígenas, quilombolas, migrantes humanitários, pessoas com deficiência, com transtorno do espectro autista, com surdez, pessoas trans, mulheres. Ou seja, com o desenvolvimento do debate passou-se a ter público cada vez mais ampliado para as políticas de equidade que se propunha, e seu breve período de execução revela resultados importantes para diversos grupos sociais, alguns dos quais examinei de forma bastante panorâmica aqui.

3. ALGUNS RESULTADOS DE AÇÕES AFIRMATIVAS NO ENSINO SUPERIOR BRASILEIRO

As ações afirmativas no ensino superior brasileiro foram iniciadas em 2002, em processo já descrito neste texto. Podemos dividir o pouco mais de 20 anos em dois momentos no que se refere ao ensino superior público federal.

Nos anos de 2002 a 2012, as políticas de cotas foram adotadas por universidades públicas num processo que teve contínua ampliação. Além das articulações e pressões internas nas universidades, os resultados favoráveis das políticas de cotas que estavam sendo adotadas atuaram nesta ampliação progressiva que se observou. Com a aprovação da Lei 12.771, em 2012, as ações afirmativas nas universidades e institutos federais passaram a ser adotadas obrigatoriamente, ampliando bastante o número de vagas reservadas.

As universidades estaduais, por sua vez, passaram na maioria dos estados por processos similares às federais, com aumento gradativo ao longo do tempo. Em muitos casos os processos foram bastante longos, como nas estaduais de São Paulo. O fato de serem grandes universidades em número de alunos e líderes nos processos de avaliação dá um peso significativo a essas instituições. A UNICAMP havia adotado ações afirmativas em formato de bônus,

realizou monitoramentos afirmando bons resultados, mas estes eram inferiores às cotas, então em 2017 adotaram cotas raciais. A UNESP teve votações empatadas no conselho universitário no período 2007 a 2009 e veio a aprovar em 2013. Por fim, a USP adotou em 2018. As universidades também passaram a ter espaços institucionais de gestão das políticas afirmativas e de inclusão, tendo a USP criado uma Pró-Reitoria de Inclusão e pertencimento que faz com que outras ações afirmativas sejam desenvolvidas.

No Paraná observou-se longo processo na Universidade Estadual de Maringá. O debate foi colocado pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares Afro-Brasileiros (NEIAB-UEM) em 2006 e 2007, mas não chegou a ser colocado em votação. Nova tentativa foi realizada em 2013, novamente sem sucesso. Finalmente em 2018 e 2019 ocorreu o trabalho de uma comissão que logrou êxito com a aprovação das cotas raciais. Considerando este processo contínuo de mudança nas universidades estaduais, que diversas instituições não adotam cotas raciais e que o número total de vagas é relativamente pequeno se comparado com as IES federais e com a rede privada, o impacto é relativamente pequeno.

Outro programa que teve impacto bastante positivo na inclusão de pessoas negras e indígenas, além das pessoas pobres, principalmente pessoas jovens entre 18 e 24 anos, na educação superior foi o PROUNI (Moreira, 2017). A proporção de vagas do setor privado acompanhou o crescimento das vagas do setor público nas gestões de Lula e Dilma e posteriormente continuou se ampliando. Nos últimos anos passou a ter maiores proporções, mas especialmente em ofertas à distância. Não foi encontrado monitoramento de resultados do PROUNI nos anexos recentes que tenha analisado perfis de raça/cor.

Este conjunto de medidas nas redes pública e privada mudou bastante o perfil de raça/cor dos estudantes universitários nos últimos anos. Usando dados do censo da educação superior, foi anunciado pelo MEC que pessoas negras (pretas e pardas) já ocupavam mais da metade das vagas. No entanto os dados do censo da educação superior tiveram um significativo aumento de não

declarados após 2019, o que gera imprecisão nestas tabulações.

Analisando os resultados na Universidade Federal do Paraná [UFPR] ao longo dos anos, observam-se algumas tendências que se mantiveram. Em monitoramento anterior à lei 12.711 de 2012, quando operava um sistema de cotas aprovado pela própria universidade, observou-se que a entrada de pessoas negras tinha ampliado após a adoção das cotas, apresentando impacto positivo na participação de mais pessoas negras. No entanto, as vagas reservadas não eram ocupadas na íntegra e o percentual de ingressantes cotistas teve tendência baixa ao longo dos anos e se manteve sempre abaixo da proporção de pessoas pretas e pardas no estado (Porto, Otani e Silva, 2012; Cervi, 2013).

Algumas limitações na execução da política foram criticadas (Porto, Otani e Silva, 2012). José A. Marçal (2015), analisando os processos de implantação de políticas afirmativas na UFPR, UNB e UBFA, identificou pontos comuns nas três universidades. As análises sobre as disputas políticas em torno da implantação das cotas foram discutidas e foram observados “movimentos reacionários” nas três instituições, com negação ou enfraquecimento do fator racial como elemento estruturante da desigualdade e fortalecimento de critérios socioeconômicos na execução da política. Essa análise coincide com a de Silvia M. A. Lima (2016) sobre as políticas de permanência da UFPR, que a pesquisa identificou como robustas do ponto de vista de acatar os critérios socioeconômicos, mas débeis no que se refere à promoção da igualdade racial.

Analisando os dados da UFPR entre 2013 e 2017 (Moreira e Silva, 2020), particularmente os de aprovados para vagas reservadas conforme Lei 12.711/2012 para pessoas Pretas, Pardas e Indígenas (em ambos os subgrupos de renda), identificou-se a ampliação das vagas ocupadas em relação ao período anterior, quando vigiam as cotas da UFPR e uma tendência crescente até 2017, apontando para melhoras nos indicadores de inclusão racial nesta universidade.

Os resultados do cruzamento de raça com classe social e com gênero foram positivos em ambos os casos, ou seja, as ações afirmativas operadas a partir de 2013 incluíram mais pessoas negras

situadas em menores faixas de renda e incluíram com maior vigor a mulheres negras (Silva, 2022). Este dado é congruente com análises anteriores, observando nos dados da UFPR que o grupo social que teve resultados mais significativo foram as mulheres negras (pretas e pardas), dados que se repetiram em análises de diversos anos (Porto, Otani e Silva, 2012; Marçal e Silva, 2014; Cervi, 2013; Moreira e Silva, 2019).

O inter cruzamento entre raça e gênero é interpretado a partir do conceito de interseccionalidade, proposto por Kimberlé Crenshaw (2002), que se tornou bastante difundido na pesquisa social brasileira após 2010. No debate de resultados são discutidos os dados de raça/cor, gênero e classe social na direção de analisar as formas interseccionais de desigualdade social. Kimberlé Crenshaw (2002) coloca em primeiro plano fatores que contribuem para a subordinação de raça e de gênero para apreender a discriminação contra mulheres negras como uma questão interseccional. Em outras pesquisas foram discutidas as ambiguidades entre sentidos muito restritos sobre a mulher negra em discursos de diferentes suportes e a multiplicidade e complexidade da mulher negra no cotidiano brasileiro (Silva, 2018). As pesquisas sobre indicadores educacionais apontam que as mulheres negras têm resultados, desde o ensino fundamental até o superior, muito inferior às mulheres brancas e superior aos homens negros (Rosemberg, 2015; IPEA, 2013). No entanto, no mercado de trabalho as mulheres negras têm renda bastante inferior aos homens negros (IPEA, 2013, p. 34).

As análises sustentam que as formas como a mulher negra é apresentada nos discursos têm uma relação de retroalimentação com o desigual acesso a bens materiais (Silva, 2018). Como muitos dados revelam, sobre a mulher negra pesam hierarquia de raça e hierarquia de gênero, que muitas vezes se somam. Mulheres negras apresentam, via de regra, na sociedade brasileira, menor acesso a bens materiais na comparação com homens negros e com mulheres brancas. No plano simbólico, as hierarquias são mais marcadas que no estrutural, construindo a desigualdade de raça e de gênero de forma muito acentuada. Configura-se um sistema múltiplo de

subordinação, com dupla discriminação, de raça e gênero, com o plano discursivo atuando fortemente para sustentar e acentuar subordinações no plano estrutural (Silva).

Não se descarta as possíveis formas de assincronia (Rosemberg, 2012) entre as desigualdades de raça e gênero, pois a condição de mulher negra pode ser uma vantagem em relação a homens negros na trajetória escolar, portanto em nem todas as situações sociais as discriminações se somam, podendo, em contextos específicos e em trajetórias individuais específicas, ocorrerem rupturas ou descontinuidades na lógica de simples somatória. Fúlvia Rosemberg (2015), ao apresentar o conceito de não sincronia, informa sobre sua fonte em Hicks (1981) e afirma que o conceito tem sido utilizado em sua abordagem das interações entre relações de gênero, raça e idade. Segundo o conceito de Hicks (1981), visto que as sociedades não demarcaram e reconheceram direitos dos diversos segmentos sociais, ou desigualdades sociais que lhes afetam, não se pode supor uma sincronia em processos de luta pela igualdade e em todas as instituições. Os processos sociais de produção de desigualdades de classe e gênero não são sincrônicos.

A análise de dados empíricos múltiplos sobre as hierarquias observadas nas instituições escolares e nas políticas educacionais revelam espaços nos quais as dinâmicas de raça, gênero, idade e classe apresentam complexidade, contradições, ambiguidades, descontinuidades, rupturas que não podiam ser explicadas por um modelo cumulativo simples. O conceito de não sincronia possibilita apreender melhor os jogos de conflitos nos diversos eixos de hierarquia social e tensões inter e intra institucionais. A operação entre os diversos eixos de hierarquia social nem sempre atua de forma não linear ou cumulativa. No caso em que analisamos, o ingresso maior de mulheres negras na UFPR, podemos interpretar como caso de assincronia, relacionada com as performances sistematicamente melhores de mulheres negras em todas etapas e modalidades da educação, quando comparadas com homens negros.

Estes resultados foram também similares em outra análise, monitorando os dados até 2020 (Silva, 2022). A hegemonia branca

apresentou diminuição com as ações afirmativas, sendo que os resultados foram menos satisfatórios no período de vigência das cotas UFPR, entre 2005 e 2012, e melhores no período subsequente, na vigência da Lei 12.711, 2013 a 2020. As cotas raciais possibilitaram uma maior entrada de pessoas negras, mas ainda em menor proporção que sua prevalência na população.

Num processo histórico de desigualdade racial acumulada, por exemplo, nas carreiras de pedagogia, engenharia elétrica e medicina, cujos dados dos cursos foram analisados no estudo, a entrada de estudantes pessoas negras foi importante para trazer a presença negra para carreiras marcadas pela hegemonia branca, mas insuficiente para orientar as políticas para a igualdade racial. As pessoas pretas tiveram um índice de inclusão racial que se aproximou da igualdade na pedagogia, mas na engenharia elétrica em menor proporção e na medicina ainda menor. As pessoas pardas tiveram, no geral da UFPR, índices de inclusão racial menores que as pessoas pretas nos três cursos (Silva, 2022).

Em outra pesquisa, em equipe da ABPN, dados coletados pela DPU (Oliveira; Silva; Pereira; Filice, 2022), foram solicitados dados das 59 universidades federais existentes à época, mas as respostas que puderam ser sistematizadas foram de 50 universidades federais. Pela população do estudo, as respostas têm um alto grau de confiança para a totalidade das universidades federais. A taxa de ocupação das vagas de cotas foram abaixo do que está previsto na lei em todas as universidades. O número total de matrículas entre 2013 e 2019 foi de 164.156, somente 2% do total de matrículas no ensino superior no mesmo período. Ou seja, novamente nos deparamos com um resultado que se repete nas pesquisas: as ações afirmativas atuam de forma a integrar maior número de pessoas negras, mas com valores que são aquém do necessário para a promoção de igualdade racial.

Nas titulações o impacto é ainda mais módico, visto que além da entrada aquém do necessário, o tempo de adequação das universidades aos critérios da lei, que era de até 4 anos (2013 a 2016), e o tempo de duração dos cursos (4 a 6 anos) define que

entre 2013 e 2019 poucas turmas se formaram. Se tomado 2017, ano limite para adoção total dos critérios definidos na Lei 12.711/2012, não houve tempo para a formação nem dos cursos de 4 anos, até 2019. Os dados apontam que a política precisa de muito mais tempo de execução para gerar impactos mais significativos.

O caminho para a igualdade racial necessita de ações imediatas, para que as desigualdades deixem de se ampliar, e, ao mesmo tempo, de período de médio e longo prazo para apresentarem resultados na formação superior.

4. PALAVRAS FINAIS

O contexto sócio-histórico brasileiro operou durante todo o século XX para concentrar acesso a bens materiais e simbólicos para a população branca, utilizando-se de estratégias de orientação do imaginário social e das políticas de uma suposta democracia racial. Os movimentos negros debateram-se contra esta perspectiva todo o período, encontrando algumas lacunas nos períodos democráticos, mas sem conseguir resultados principalmente nos períodos de regimes autoritários.

Com o novo ciclo democrático e a Constituição Federal 1988 a incidência dos movimentos negros foi ampliada e resultados importantes começaram a surgir nos anos 1990, ampliando-se na sequência. A luta por políticas focais para a população negra no ensino superior impactou o debate público e ampliou o público das ações afirmativas no ensino superior, com resultados relevantes para a população indígena, de pessoas com deficiência, de pessoas surdas e para a população quilombola.

O exame de resultados de políticas afirmativas na educação superior, especialmente nos estudos do NEAB-UFPR, possibilitou discutir os resultados em termos de impactos para pessoas negras e para mulheres negras. Observa-se que as políticas afirmativas tiveram impacto importante no aumento de ingresso de pessoas negras, porém ainda sem atingir a proporção da população negra na sociedade brasileira.

BIBLIOGRAFIA

Anjos, Rafael Sanzio. (2009). *Quilombos: geografia africana - Cartografia étnica - Territórios tradicionais*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria.

Azevedo, Celia Maria Marinho de (2004). Cota racial e Estado: abolição do racismo ou direitos de raça? *Cadernos de Pesquisa*, 34(121), 213-239.

Benjamim, Medea e Mendonça, Maisa (1997). *Benedita*. México: Mauad.

Brasil (2012). Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia e Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCT Inclusão). *Mapa das ações afirmativas: instituições públicas de ensino superior*. Brasília, http://www.inctinclusao.com.br/download/mapa_23maio2012cne.pdf.

Brasil (2009). *Programa Nacional de Direitos Humanos I*. Em: BRASIL. Programa nacional de Direitos Humanos (PnDH-3). Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência.

Brasil (2009). *Programa Nacional de Direitos Humanos II*. Em: BRASIL. Programa Nacional de Direitos Humanos (PnDH-3). Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência.

Cabral, Leonardo S. A.; Santos, Vivian e Mendes, Enicéia Gonçalves (2018). Educação Especial na Educação Superior: podemos falar em democratização do acesso? *Revista Educação e Fronteiras On-Line*, 8(23), 111-126. <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/educacao/article/viewFile/9449/4978>

Carvalho, Fabíola e Carvalho, Fábio Almeida (2008). A experiência de formação de professores indígenas do Núcleo *INSIKIRAN* da Universidade Federal de Roraima (Brasil). Em Daniel Mato (org). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina* (pp. 147-156). Caracas: IESALC-UNESCO.

Castro, Bianca Gomes da Silva Muylaert Monteiro. (2018). *A política de cotas como mecanismo de democratização no ensino superior para pessoas com deficiências e seus efeitos* [Tese de Mestrado]. Universidade Estadual do Norte Fluminense.

Cervi, Emerson Urizzi. (2013) Ações afirmativas no vestibular da UFPR entre 2005 e 2012. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 1, 63-88.

Crenshaw, Kimberle (2002). Documento para o encontro de especialista em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, 10 (1), 171-188.

Dávila, Jerry (2006). *Diploma de brancura*. São Paulo: UNESP.

Domingues, Petrônio (2019). Ações afirmativas para Negros no Brasil: o início de uma reparação histórica. *Revista ANPED*, (29), 164-176. <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n29/n29a13>

Fernandes, Florestan (1964). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: USP.

Flores, Lucio (2008). Formação Indígena na Amazônia brasileira. Em Daniel Mato (org), *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina* (139-146). Caracas: IESALC-UNESCO.

Garlet, Marinez; Guimarães, Gleny e Belinni, Maria Isabel Barros (2010). Cotas para estudantes indígenas: inclusão universitária ou exclusão escolar? *Educação*, 33(1). <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/5208/4948>

Gomes, Nilma Lino. O movimento negro brasileiro indaga e desafia as políticas educacionais. *Revista ABPN*, v. 11, p. 141-162, 2019. <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/687>

Gonçalves, Luiz Alberto Oliveira (1985). *O Silêncio: um ritual pedagógico a respeito da discriminação racial nas escolas públicas de 1º grau*. [Tese de Mestrado em Educação]. Universidade Federal de Minas Gerais. <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUBD-9R6PKM>

Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2010). *Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2005-2010)*. Curitiba: GTCM. <http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/arquivos/File/relatoriofinal2005a2010.pdf>

Hicks, Emily (1981). Cultural marxism: nonsynchrony and feminist practice. Em Lydia Sargent (org.), *Women and revolution* (pp. 219-237). Boston: South End Press.

IPEA (2011). *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada ... [et al.]. Brasília: Ipea.

Januário, Elias e Silva, Fernando Selleri (2008). Estudo

sobre a experiência dos Cursos de Licenciatura para a Formação de Professores Indígenas da Universidade do Estado de Mato Grosso (Brasil) Em Daniel Mato (org), *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina* (pp. 157-166). Caracas: IESALC-UNESCO.

Jesus, Jefferson Diego e Fernandes, Sueli (2017). Educação bilíngue para surdos/as: um estudo comparativo da escola bilíngue e do atendimento educacional especializado [AEE] na escola inclusiva. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*. 12, 1628-1648. <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/10355/6734>

Lima, Paulo Gomes (2010). Ações afirmativas e universidade no Brasil. *Revista HISTEDBR On-line*, 10(39).

Lima, Silvia Maria Amorim (2016). *Permanência de estudantes negros(as) na Universidade Federal do Paraná: aspetos material e simbólico* [Tese de Mestrado em Educação]. Universidade Federal do Paraná. <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/45477>

Maggie, Yvonne e Fry, Peter (2004). A reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras. *Estudos Avançados*, 18(50), 67-80.

Marçal, José Antonio e Silva, Paulo Vinicius Baptista da. Reflexões sobre o processo e os resultados da implantação de políticas públicas no ensino superior brasileiro. Em Norma da Luz Ferrarini e Dirlene Ruppel (orgs.), *Inclusão racial e social: considerações sobre a trajetória da UFPR* (pp. 59-88). Curitiba: Editora UFPR.

Marçal, José Antonio (2015). *Políticas afirmativas para negros nas universidades federais entre 2002 e 2012: processos e sentidos na UNB, UFPR e UFBA* [Tese de Doutorado em Educação]. Curitiba: UFPR. <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/53690>.

Mato, Daniel (2018). Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Tendencias, tensiones y desafíos: propuestas para continuar avanzando. Em Daniel Mato (org.) *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina: políticas y experiencias de inclusión y colaboración*

intercultural (pp. 21-75). Sáenz Peña: Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Moreira, Claudia Regina B. S (2017). *Um olhar sobre o muro: avaliação do Programa Universidade para Todos [PROUNI]* [Tese Doutorado em Educação]. Curitiba: Universidade Federal do Paraná. <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/47402>

Moreira, Claudia R. B. S.; Silva, Paulo Vinicius B (2020). Ações afirmativas na UFPR: impactos da Lei n.12.711/2012 em dois cursos. *Laplage em Revista*, 5, 110-127.

Moreira, Laura Ceretta (2013). Das ações isoladas às políticas inclusivas destinadas às necessidades. Em Norma da Luz Ferrarini e Dirlene Ruppel (orgs.). *Inclusão racial e social: considerações sobre a trajetória da Universidade Federal do Paraná v. 1* (pp. 281-306). Curitiba: Editora da UFPR, 2013.

Muller, Maria. Lucia (2008). *A cor da escola: imagens da Primeira República*. Cuiabá: Ed UFMT.

Munanga, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, (28), 56-63. <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364/30222>

Oliveira, Eduardo David (2006). *Cosmovisão Africana no Brasil - Elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Editora Gráfica Popular.

Oliveira, Rita et al. (2022). *Pesquisa sobre a implementação de cotas raciais nas universidades federais*. Brasília: DPU/ABPN. <https://abpn.org.br/relatorio-pesquisa-sobre-a-implementacao-da-politica-de-cotas-raciais-nas-universidades-federais/>

Paixão, Marcelo (2013). *500 anos de solidão: ensaios sobre as desigualdades raciais no Brasil*. Curitiba: Appris.

Paladino, Mariana (2012). Algumas notas para a discussão da situação de acesso e permanência para os povos indígenas na educação superior. *Práxis Educativa*, 7, 175-195. <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/5062/3330>

Porto, Liliana; Otani, Marilene; Silva, Paulo Vinicius Baptista da (2012). Impactos e dilemas da adoção de um sistema de cotas na UFPR. Em Hilton Costa, André Marega Pinhel e Marcos Silva

da Silveira (orgs.), *Uma década de políticas afirmativas: panorama, argumentos e resultados v.1* (pp. 221-242). Ponta Grossa: Editora UEPG.

Rosemberg, Fulvia (2012). A criança pequena e o direito a creche no contexto dos debates sobre infância e relações raciais. Em Maria Aparecida Silva Bento (org.), *Educação infantil, igualdade e diversidade: aspectos políticos, jurídicos, conceituais* (pp. 11- 46). São Paulo: Centro de Estudos de Relações de Trabalho e Desigualdade.

Rosemberg, Fulvia (2015). Ação afirmativa no ensino superior brasileiro: tensão entre raça/etnia e gênero. Em Amélia Artes e Sandra Rosenbaum, *Escritos de Fulvia Rosemberg* (pp. 107-123). São Paulo: Cortez.

Santana, Moisés e Coelho, Wilma de Nazaré Baia (2014). Cónsorcio dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros. Em Moisés Santana, Wilma N.B Coelho e Paulino J Cardoso, *O enfrentamento do racismo e preconceito no Brasil: a experiência dos NEABs* (pp. 7-12). Itajaí: Casa Aberta.

Santos, Sales Augusto (2014). *Educação: um pensamento negro contemporâneo*. Jundiaí: Paco Editorial.

Santos, Sales Augusto (2017). *Movimentos Negros, Educação e Ações Afirmativas*. [Tese de Doutorado em Sociologia]. Brasília: UNB. <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/1973/1/Tese%20Sales%20versao%20final%20203.pdf>

Silva, Cristiane Ribeiro. Ribeiro; Nogueira, Kelvy; Silva, Vanessa Caroline e Moreira, Laura Cerreta. (2018). Estudantes com deficiência em Instituições Públicas de Ensino Superior no Estado do Paraná: indicativos de mapeamentos. Em *Anais do VIII Congresso Brasileiro de Educação Especial*. São Carlos: UFSCAR. <https://proceedings.science/cbee/cbee-2018/papers/estudantes-com-deficiencia-em-instituicoes-publicas-de-ensino-superior-no-estado-do-parana%3A-indicativos-de-mapeamentos> Acesso em 09 fev. 2019.

Silva, José Alessandro Cândido (2015). *Políticas de Educação Escolar Indígena e a formação de professores indígenas no estado do Acre* [Tese de Doutorado em Educação]. Curitiba: Universidade Federal do Paraná. <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/41772>

Silva, Paulo Vinicius Baptista da (2018). Mulheres Negras em Discursos Brasileiros. Em Fabiany de Cássia Tavares Silva e Carlos Henrique de Carvalho (org.), *Escrita da Pesquisa em Educação no Centro Oeste 1* (297-312). Campo Grande: Oeste.

Silva, Paulo Vinicius Baptista e Borba, Carolina dos Anjos de (2018). Políticas Afirmativas na Pesquisa Educacional. *Educar em Revista*, 34, 151-19 <https://revistas.ufpr.br/educar/article/view/58095/35470>

Silva, Paulo Vinicius Baptista da (2022). Avaliação das Políticas de Ação Afirmativa no Ensino Superior no Brasil: resultados e desafios futuros: o caso da UFPR. Em Denise Carreira e Rozana Heringer (org.), *10 anos da Lei de Cotas* (pp. 335-386). Rio de Janeiro: Faculdade de Educação da UFRJ; Ação Educativa. https://pesquisa-leidecotas.org.br/wp-content/uploads/2022/11/Livro_Lei_de_Cotas.pdf

Silva, Petronilha Beatriz Gonçalves (2011). *Entre Brasil e África: construindo conhecimento e militância*. Belo Horizonte: Mazza.

Silverio, Valter Roberto (2002). Políticas raciais compensatórias: o dilema brasileiro do século XXI. Em Sabóia V. Gilberto. (org.), *Anais de Seminários Regionais Preparatório para a Conferência Mundial contra o Racismo* (pp. 123-137). Brasília: Ministério da Justiça.

Skidmore, Thomas. (1991). Fato e mito: descobrindo um problema racial no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, (79), 5-16. <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1010/1020>

POLÍTICAS AFIRMATIVAS E A REVOLUÇÃO SILENCIOSA DO BRASIL

**Roberto Borges
Samuel Oliveira**

I.

No ano de 2003, tivemos a assunção de um presidente proveniente das classes de trabalhadores e de um partido de trabalhadores no Brasil. Dentre as muitas ações provenientes deste fato, trataremos especificamente de uma: a assinatura da Lei 10.639/03, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira em todas as escolas do Brasil.

Desejamos apontar duas ações que antecederam a assinatura da referida Lei e algumas outras que a sucederam na construção do arcabouço das políticas de ações afirmativas no país. Temos como argumento principal que o movimento negro é, de fato, educador (Gomes, 2017) e que ele é o principal protagonista no que diz respeito aos avanços das lutas antirracistas do Brasil e que suas ações não somente educam esta nação, mas também a transformam.

Este texto é um convite a refletir sobre os conhecimentos que nos foram roubados, sequestrados, usurpados e sobre uma política afirmativa que surgiu com o objetivo de combater nossa ignorância histórica, quando falamos de povos negros e indígenas do Brasil. Podemos afirmar que a ignorância é a razão, a causa, o motivo de muitos de nossos grandes problemas sociais, políticos, de saúde, de educação. Ela gera crenças que nos limitam, que nos impedem de chegar onde desejamos chegar.

Neste sentido, falaremos da Lei 10.639/03, que é, sem dúvida, a política de ação afirmativa mais revolucionária já implementada no Brasil. Quero me referir especificamente aos conhecimentos reivindicados pela Lei de Diretrizes e Bases da educação no Brasil [LDB] que, em seu artigo 26 A, tornou, como já mencionado, obrigatório o ensino da história e da cultura de afro-brasileira, primeiramente, e, em seguida, por meio da Lei 11.645/08, tornou obrigatório o ensino da história e da cultura de povos indígenas, os verdadeiros donos desta terra, para quem só deveria haver um marco temporal, que é o dia 22 de abril de 1500, quando o nosso país foi invadido por europeus.

A quem sempre interessou (e continua interessando) que não conhecêssemos nossa história para além da escravização? A quem sempre interessou (e continua interessando), por exemplo, que, nas escolas brasileiras, a Revolução Francesa seja estudada até hoje como conteúdo obrigatório, debatido profundamente, mas que a Revolução do Haiti seja ou silenciada ou apagada ou vista de maneira superficial?

O desconhecimento e a falta de reflexão de/sobre fatos equivalentes à Revolução do Haiti agem em total prejuízo da população negra e da população indígena do Brasil, que não se viam (e ainda não se vêem) retratadas de forma digna em nossos livros didáticos de história e nas mais diferentes narrativas sociais, seja na mídia televisiva, mídia fílmica, nos livros didáticos, paradidáticos, literários ou peças teatrais...

Temos vivido séculos ouvindo e contando a história de pessoas negras e indígenas exclusivamente pelo viés da escravização

de nossos ancestrais e, sempre, uma história deturpada, contada a partir de uma só perspectiva, a do branco, masculino, europeu, colonizador. Fora da narrativa e temporalidades eurocentradas, que são hegemônicas na maior parte das epistemologias construídas e aprendidas nas instituições de ensino, surgem os “outros” –uma alteridade que quase sempre é colocada à margem, como se fosse um adendo do processo histórico.¹ Como prenuncia um provérbio do Chade, “enquanto os leões não aprenderem a contar suas próprias histórias, as histórias de caças glorificarão exclusivamente os caçadores”. Então, não interessa aos caçadores que os leões falem ou contem suas histórias para que não saibamos quantos dos caçadores se acovardaram, quantos foram devorados e quantos morreram somente com o susto ao ver o leão ou ao ouvir o seu rugido.

É a partir disso que destacamos, entre muitos, dois importantes fatos históricos, que pavimentaram nosso caminho para chegarmos à implementação das Leis 10.639/03 e da 11.645/08. Primeiramente, abordaremos um Projeto de Lei [PL] de 1983, do então deputado federal Abdias do Nascimento. Ressalto que Abdias foi um desses leões vaticinados pelo provérbio do Chade. Um leão que aprendeu a contar a sua história e que acabou por ensinar outros leões a seguirem o mesmo caminho. Além disso, Abdias conhecia, também, a sabedoria ancestral do Sankofa, que, segundo suas palavras, significa “retornar ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro”. Esta é uma grande chave ancestral. Trazer Abdias é seguir seus ensinamentos e os de Sankofa: voltar ao passado, para que se possa dar novos significados aos tempos de hoje e construir um futuro muito melhor do que aquele que estava construído ontem... e trazer Abdias tem o objetivo de que saibamos, ao falarmos da 10.639/03 e da 11645/08, que essa história tem início muito antes de 2003, data de sua assinatura. Depois, abordaremos a Conferência em Durban (2001), na África do Sul, outro momento decisivo para a construção das políticas de ações afirmativas e o

1 Sobre o colonialismo e o debate sobre a construção das alteridades negras e racializadas nas sociedades ocidentais ver Gonzalez (1983), Fanon (2008), Hall (2016), hooks (2019), Kilomba (2019) e Morrison (2019).

combate ao epistemicídio perpetrado pela história única eurocentrada e pelo racismo cotidiano.

II.

O PL nº 1332 de 1983 dispunha “sobre ação compensatória visando à implementação do princípio da isonomia social do negro, em relação aos demais segmentos étnicos da população brasileira”. Foi apresentado ao Congresso Nacional em 23 de junho de 1983, no mesmo mês em que Abdias Nascimento também apresentou o PL nº1550, que declarava feriado nacional de 20 de novembro (efeméride da morte de Zumbi dos Palmares), e o PL nº1661, que transformava o racismo em crime de lesa-humanidade².

1983 foi um ano decisivo para a luta pela democracia no Brasil³. Nele ocorreu a posse dos políticos eleitos em 1982, quando os pleitos federais e estaduais estabeleceram-se com quadro multipartidário, rompendo com o bipartidarismo construído pelos militares no Ato Institucional nº 2 e na Constituição de 1967. Os atuais partidos e blocos de poder que constituem a democracia brasileira contemporânea ensaiaram sua atuação naquele ano. O Congresso Nacional eleito e a pressão dos movimentos sociais pela redemocratização foram decisivos para a campanha pelas “Diretas Já” (1983-1984) –um dos maiores movimentos de massa da história do Brasil que reivindicava o retorno à democracia e a eleição direta do presidente da República, uma vez que desde o Golpe de 1964 este era escolhido indiretamente entre os generais do Exército. Nos projetos de lei apresentados por Abdias Nascimento, colocava-se a necessidade

2 Os Projetos de Lei de Abdias Nascimento são acessados pelo site eletrônico da Câmara Federal ver Nascimento, 1983a, 1983b, 1983c.

3 Dentre os regimes militares latino-americanos, a transição para a democracia no Brasil transcorreu de forma “lenta” e “controlada”. Entre 1974 e 1985, os presidentes militares anunciaram um processo gradual de abertura política, em que se negociava com o Congresso Nacional medidas liberalizantes, mas mantinham o controle do governo federal e medidas de exceção. A década de oitenta foi um marco pela retomada do multipartidarismo e ascensão dos movimentos sociais “populares”, sendo 1983 o ano mais expressivo pela campanha das “Diretas Já”. Sobre análises desse processo ver Alves (1984), Delgado (2007), Napolitano (2014)

de a democracia nascente romper com o racismo que estrutura a sociedade brasileira.

Baseado na política nacional dos movimentos negros contemporâneos, os projetos de lei de Abdias Nascimento reivindicavam a “reparação” aos crimes perpetrados contra a população negra, aos crimes instituídos durante o período de escravização e que continuaram no pós-abolição.⁴ No discurso que apresentou o PL n° 1332, na Sessão da Câmara, Abdias Nascimento compreendia que:

Os africanos não vieram para o Brasil livremente, como resultado de sua própria decisão ou opção. Vieram acorrentados, sob toda sorte de violências físicas e morais; eles e seus descendentes trabalharam mais de quatro séculos construindo este país. Não tiveram, no entanto, a mínima compensação por esse gigantesco trabalho realizado. O escravo no Brasil, como em todas as Américas onde a escravidão existiu, foi vítima de toda espécie de atrocidades, torturas e degradações, justificadas pela ideologia do supremacismo branco-europeu como uma necessidade. Necessidade de quem, perguntamos; obviamente, não dos africanos e seus descendentes escravizados. Estes nunca foram indenizados pela espoliação do sangue e suor que verteram, cimentando a edificação do Brasil. Sem o esforço do seu trabalho este país não existiria.

É tempo de a Nação brasileira saldar esta dívida fundamental para com os edificadores deste país. O princípio da isonomia na compensação do trabalho torna moral e juridicamente imperativa uma ação compensatória, da sociedade e do Estado, destinada a indenizar, embora tardiamente, o trabalho não remunerado do negro escravizado e o trabalho sub-remunerado do negro supostamente libertado a 13 de maio de 1888 (Nascimento, 1983a).

4 Sobre a análise da inflexão da luta antirracista de Abdias Nascimento na redemocratização ver Nascimento (2014)

A ditadura civil-militar perpetuou uma política de Estado em que a nação brasileira era identificada internacionalmente como uma “democracia racial”. O pacto da “democracia racial” perpetuava um discurso de “harmonia” e negava os conflitos e desigualdades raciais, numa sociedade que se instituía a partir de uma estrutura escravista e de um autoritarismo que suprimia a liberdade civil. Durante a ditadura civil-militar, ao mesmo tempo em que a política oficial apresentava o Brasil na geopolítica global como uma “democracia racial”, contrapondo-se aos Estados Unidos e ao *apartheid* na África do Sul, havia a repressão às associações e organizações constituídas pela população negra. Numa inversão da lógica social do racismo que perpetua a supremacia dos grupos identificados como brancos, a Lei de Segurança Nacional da ditadura estabeleceu uma norma que prescrevia o que seria o crime de “racismo negro”: qualquer tentativa de organizações sociais e indivíduos criticarem a estrutura social brasileira e suas desigualdades raciais eram reprimidas e censuradas como fizessem uma incitação “ao ódio ou à discriminação racial”, sendo passível a prisão de até três anos.

Os movimentos negros contemporâneos, em suas várias formas de associação e campanhas sociais, se insurgiram em relação a essa estrutura social. Nas campanhas dos anos 1970 e 1980, além de reivindicarem uma “verdadeira democracia racial” (uma tática irônica em relação ao discurso oficial), tornou-se corrente a denúncia do “racismo” –a discriminação racial e a maneira como essas práticas organizavam a estrutura social no Brasil. Era uma quebra de expectativas em relação às normas vigentes. Nessas campanhas, ficava evidente a tolerância social com o racismo na maior parte da sociedade, uma vez que este, segundo a Lei Afonso Arinos de 1951 (ainda vigente naquela época), era punido como “contravenção”, não sendo classificado como “crime”; ademais, o ônus de provar o racismo ficava a cargo da vítima, que convivia com negações do comportamento e alegações de mal-entendidos. A denúncia e crítica da “ideologia da democracia racial” tinham em vista a crítica contra o *status social* conivente com a opressão racial.

Os PLs de Abdias Nascimento assumiam que a abolição no Brasil havia sido inconclusa e a liberdade e emancipação da população negra ainda estava por ser conquistada na redemocratização. Essa era uma pauta histórica do movimento negro na República brasileira, que era apoiado nas campanhas dos anos 1970 de crítica às comemorações de 13 de maio (data instituída no Brasil como o dia da abolição forma do trabalho escravo) e à ideologia de que a liberdade havia sido uma concessão de Princesa Isabel.

Todavia, como reparar a população negra e lhe garantir emancipação social? No PL nº1332, Abdias Nascimento criticava o censo de 1970, elaborado no contexto da ditadura, em que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística não contabilizava a cor/raça dos indivíduos, terminando por apagar as hierarquias e desigualdades.

Além de instituir políticas estatísticas que permitissem esclarecer essas desigualdades, o projeto postulava a necessidade de “medidas de ação compensatória”, estabelecendo o mínimo de trabalhadores negros em empresas públicas e privadas. Essas medidas compensatórias era o meio de garantir a equidade e que o crescimento e modernização econômica não convivessem com a perpetuação das desigualdades. Observem: se o projeto é publicado em 1983, obviamente, o tema já vinha sendo discutido há muito mais tempo. Como se sabe, medidas de política de ação afirmativa já vinham sendo discutidas em outros cenários internacionais. E este era um projeto de Lei revolucionário, visionário, libertador, que visava à implementação do princípio da isonomia social do negro, em relação à população branca do país.

E justamente por isso, lutava para que a educação ganhasse centralidade na política de emancipação racial. Apresentaremos um pequeno trecho do artigo oitavo deste Projeto de Lei para termos uma ideia do que se trata:

Art. 8º: O Ministério da Educação e Cultura, bem como as Secretarias Estaduais e Municipais de Educação, conjuntamente com representantes das entidades negras e com inte-

lectuais negros comprovadamente engajados no estudo da matéria, estudarão e implementarão modificações nos currículos escolares e acadêmicos em todos os níveis (primário, secundário, superior e de pós-graduação) no sentido de: I- Incorporar ao conteúdo dos cursos de História Brasileira o ensino das contribuições positivas dos africanos e seus descendentes à civilização brasileira, sua resistência contra a escravidão, sua organização e ação (a nível social, econômico e político) através dos quilombos, sua luta contra o racismo no período pós-abolição; II- Incorporar ao conteúdo dos cursos sobre História Geral o ensino das contribuições positivas das civilizações africanas, particularmente seus avanços tecnológicos e culturais antes da invasão europeia do continente africano; [...] IV- Eliminar de todos os currículos as referências ao africano como “um povo apto para a escravidão”, “submisso” e outras qualificações pejorativas; [...] VI- Incorporar ao material de ensino primário e secundário a apresentação gráfica da família negra de maneira que a criança negra venha a se ver, a si mesma e à sua família, retratadas de maneira igualmente positiva àquela em que se vê retratada a criança branca; [...] § 2º O Ministério da Educação e Cultura, bem como as Secretarias Estaduais e Municipais de Educação, fará públicos relatórios anuais, a partir de um ano após a entrada em vigor desta legislação, sobre a implementação dos dispositivos deste artigo, expondo entre outras informações: I- o nome dos responsáveis pela modificação curricular e a forma de colaboração das entidades negras e dos intelectuais negros comprovadamente engajados no estudo da matéria; II- os trabalhos realizados; III- os produtos de trabalho elaborados (i.e., modelos de currículos, cartilhas, matérias, etc.); IV- cronograma de implementação das medidas sugeridas; V- indicação das fontes de recursos para implementação das medidas sugeridas (Nascimento, 1983a).

O PL de Abdias Nascimento dialogava com o processo de descolonização da África, e reconhecia à necessidade de construir bases e conhecimentos que humanizassem os afrodescendentes, não os reduzindo à condição de escravizados e os colocando no centro do processo histórico e da formação nacional. Antes de avançarmos, uma questão de linguagem precisa ser marcada: continuarmos dizendo que houve contribuição das raças negras e indígenas na construção deste país, seja no que diz respeito à linguagem, às artes, à culinária, à religiosidade, aos costumes, é continuar ratificando uma posição colonialista/racista de se colocar diante do mundo, pois, de fato, negros e indígenas são protagonistas de tudo o que temos no Brasil até hoje. Não se trata de folclore ou do passado, mas uma cultura viva que continua configurar o presente e as expectativas da cultura, economia e política dos diferentes grupos sociais e cotidianos.

A despeito da luta dos movimentos negros para a redemocratização, o PL de Abdias Nascimento não foi aprovado. A proposta consta como “arquivada” na Câmara Federal. A redemocratização no Brasil veio acompanhada de um discurso liberal e multicultural que estava disposto a reconhecer a intolerância contra as alteridades, mas não identificava a estrutura social brasileira e seu cotidiano como marcados pelo racismo. Ou seja, que estava disposta a pactuar com a ideia que a formação do Brasil seria a de uma tolerância racial ou “democracia racial”. As propostas de Abdias Nascimento só vieram a serem discutidas e implementadas no Brasil a partir dos anos 2000, após a Conferência de Durban (2001).

III.

O segundo fato histórico que mencionaremos brevemente é a “III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas”, realizada de 31 de agosto a 7 de setembro de 2001, em Durban, África do Sul. O mais importante de Durban 2001, no que diz respeito ao Brasil, foi o fato de o movimento negro brasileiro, fundamentalmente o movimento de mulheres negras, ter se organizado em diferentes comitativas por todo

o país e ter ocupado lugares estratégicos de grande importância na conferência, ao ponto de, no final, o Estado ter sido obrigado a declarar diante do mundo que o Brasil é, sim, um país racista e que a democracia racial tão decantada por aqui não passava de uma falácia, de um mito.

A democracia instaurada com a Constituição de 1988 e as primeiras eleições diretas para a presidência da República deram cada vez mais protagonismo à sociedade civil e às diferentes práticas para implementação de políticas públicas que garantissem a extensão dos direitos. Nessa década, vimos o fortalecimento de várias associações, centros culturais, ONGs estabelecidas a partir do movimento negro e da luta pela equidade racial no Brasil. A Conferência de Durban e a mudança do pacto racial da cidadania Brasil, reconhecendo o racismo e a necessidade de medidas de reparação, fortaleceram essas entidades e provocaram a ascensão de diferentes políticas para expansão da cidadania e construção da equidade racial.

Este foi um marco fundamental e a mola propulsora de que precisávamos para que, em 2003, com a eleição de um governo popular, as políticas de reparação para a população negra, engavetadas há décadas, se materializassem como leis, ainda que timidamente.

Estamos, então, como já dito, há 40 anos do projeto de lei do Abdias do Nascimento e há 20 anos da Lei 10.639/08. Precisamos lembrar que no bojo desta lei vieram outras importantes e necessárias políticas afirmativas, como a já citada lei 11.645/08, que incluiu a história e cultura dos povos indígenas na LDB, a Lei de Cotas, que, desde sua criação, provoca uma revolução neste país e o Estatuto da Igualdade Racial, por exemplo. Esses avanços são suficientes? Infelizmente ainda não, pois temos muito o que avançar em todos os setores da sociedade.

No Brasil, pessoas negras ainda são as que têm o menor índice de escolaridade, as que menos têm acesso à saúde de qualidade, as que mais são assassinadas, as que residem em maior número em ambientes insalubres e as que as que estão encarceradas em maior

número também. Pessoas indígenas continuam sendo assassinadas, tendo suas terras invadidas e usurpadas, seus direitos vilipendiados e cassados cotidianamente, sem que nada disso promova o mínimo de comoção e empatia em grande parte das pessoas de nosso país. Em suma, pessoas negras e indígenas continuam tendo sua humanidade negada, continuam sendo entendidas como seres diante dos quais não é necessário ter empatia, pelo fato de não serem entendidos como humanos.

Fechamos este texto, então, afirmando que há dois pontos de suma importância e de ampla abrangência na agenda nacional: a educação e a saúde. Quando houver interesse político de fato nas secretarias municipais e estaduais e no governo federal no sentido de investir de maneira massiva na formação e na qualidade de vida de professores e professoras, oferecendo salários dignos que permitam a eles e a elas trabalharem em apenas um turno e poderem estudar no outro turno, garantindo que os finais de semana sejam de lazer, descanso e confraternização; quando o acesso ao ensino for democrático e de qualidade ao ponto de as instituições de ensino privado serem dispensáveis; quando todas as pessoas tiverem educação e saúde de qualidade, as ações afirmativas não serão mais necessárias.

Precisamos entrar em sala de aula com este objetivo: o de mudar o universo e com a noção clara de que cada ser é o universo. Então, contribuir para que um ser se veja de uma maneira melhor e mais positiva, fazer com que este ser atue de tal forma que mude a sua realidade e a de seu entorno, é, sim, mudar o universo, mudar o mundo, e esta será a maior e mais importante política afirmativa que poderemos realizar.

BIBLIOGRAFIA

Delgado, Lucília de Almeida (2007). *Diretas Já: vozes das cidades*. Em Jorge Ferreira; Daniel Aarão Reis Filho (orgs.), *As Esquerdas no Brasil - Revolução Democrática- 1964* (vol 3) (pp. 409-428). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Gomes, Nilma Lino (2017). *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Gonzalez, Lélia (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. Em Luiz Antônio Silva Machado et al. *Ciências Sociais Hoje 2-Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos* (pp. 223-244). Brasília: ANPOCS.

Hall, Stuart (2016). *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Appicuri.

hooks, bell (2019). *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante.

Kilomba, Grada (2019). *Memórias da Plantação - episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Coboggo.

Lei nº 9.394 de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, 20 de dezembro de 1996.

Moreira Alves, Márcia Helena (1989). *Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)*. Petrópolis: Vozes.

Morrison, Tony (2019). *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. São Paulo: Companhia das Letras.

Napolitano, Marcos (2014). *1964: História do Regime Militar Brasileiro*. São Paulo: Contexto.

Nascimento, Elisa Larkin (2014). *Abdias Nascimento - vultos que honram o Senado*. Brasília: Senado Federal.

Projeto de Lei nº 1332 de 1983. Dispõe sobre ação compensatória visando à implementação do princípio da isonomia social do negro, em relação aos demais segmentos étnicos da população brasileira, conforme direito assegurado pelo art. 153, § 1º da Constituição da República. Brasília: Câmara Federal. 7 de junho de 1983. <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/190742>.

Projeto de Lei nº 1550 de 1983. Declara feriado nacional o dia 20 de novembro, aniversário da morte de Zumbi, e Dia Nacional da Consciência Negra, já celebrado pela comunidade afro-brasileira. Brasília: Câmara Federal. 23 de junho de 1983. <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=193484>.

Projeto de Lei nº 1661 de 1983. Dispõe sobre o crime de lesa-humanidade: discriminar pessoas, individual ou coletivamente, em razão de cor, raça ou etnia. Brasília: Câmara Federal, 30 de junho de 1983. <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/194746>.

BALANCE DE LA SITUACIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS AFROMEXICANOS

Elia Avendaño Villafuerte

Introducción

México se declaró pluricultural en 1992 para reconocer su diversidad cultural sustentada en sus pueblos indígenas en su Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, (1992, Artículo 4.º); se reiteró esa declaración cuando amplió sus derechos en el artículo 2.º Constitucional, (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2001, Artículo 2); y fue hasta 2019 que los pueblos afromexicanos fueron contemplados en la Constitución Federal (2019, artículo 2). En este texto vamos a plantear un balance de la situación de los derechos de los pueblos afromexicanos, para ello vamos a abordar tres aspectos: a) su inclusión constitucional; b) los resultados del conteo estadístico de la población afrodescendiente que habita en el país; y c) algunas las acciones afirmativas implementadas para su participación política.

En este país se implementó el proyecto racial del mestizaje (Saldivar, 2022) desde las políticas gubernamentales, ese proyecto se encaminó a hacer realidad la idea de una sola nación mexicana.

El objetivo era construir el llamado “México imaginario”, de Guillermo Bonfil, (1990) planeado desde el poder; por ello, la política institucional se enfocó a provocar la homogeneidad de la población a través de la mixtura, con la creación ideológica de una “raza de bronce”, producto de la descendencia europea e indígena de la población, sin contemplar la ascendencia afro de las personas que estaban en ese territorio. Sin embargo, Aguirre Beltrán reportó desde 1946, en el libro *La población negra de México*, la existencia de poblaciones negras en la Costa Chica de Guerrero, en su estudio etnohistórico, señaló la llegada de negros desde el arribo de Hernán Cortes en la época de la Conquista, entre ellos estaban Juan Cortés y Juan Garrido (1981, p. 19). Más tarde, la población afrodescendiente en México aumentó con cargamentos de personas sustraídas de África que fueron esclavizadas para extraer su fuerza de trabajo en las haciendas y plantaciones (Martínez, 2006).

Para diluir la existencia de población afrodescendiente en el territorio nacional, se reforzó el mensaje de que las personas descendientes de ancestros africanos desaparecieron por su extinción, o por asimilación a partir de la mezcla biológica, y por esa razón, no hay negros en México; no obstante, para Ramsay (2020) en México existe una historia de invisibilidad / exclusión / amnesia / negación de identidad de las poblaciones afrodescendientes, “[...] las reivindicaciones de homogeneización en México son, en realidad, estrategias políticas diseñadas para excluir a algunos grupos con el pretexto de la ‘armonía racial’ y la unidad nacional” (p. 15). El mestizaje fue una herramienta para decretar la ausencia de racismo y discriminación racial, para reforzar la idea de que si las personas son “mestizas” no hay diferenciaciones étnicas que provoquen racismo.

Mientras en Latinoamérica las organizaciones de la diáspora plantearon un frente unido en la Conferencia Regional de las Américas, contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Santiago

de Chile, en preparación de la Conferencia Mundial de Durban,¹ para acudir como pueblos afrodescendientes, (Campoalegre, 2017, p. 30) los pueblos negros de México eran invisibilizados a través de las políticas gubernamentales de mestizamiento y homogeneidad por decreto.

Sin embargo, la realidad desmintió esas intenciones, porque las organizaciones sociales negras de la Costa Chica comenzaron desde 2007 a exigir su reconocimiento constitucional federal y su inclusión en las estadísticas censales para hacer visible su asentamiento en el territorio mexicano (Acevedo, 2018, pp. 29-30).

Los argumentos para evitar el conteo censal de las poblaciones afrodescendientes fueron emitidos desde una publicación de la instancia responsable del levantamiento de la información del censo por las dificultades técnicas para recabar la información, conforme lo señalan en las conclusiones del documento de trabajo *Exploración antropológica sobre la formulación de la pregunta sobre las personas afroamericanas en el Censo Nacional de Población y Vivienda y en encuestas relacionadas*:²

[...] la población afrodescendiente de México no puede ser tratada como un grupo homogéneo, [...] por lo que se considera precipitado y probablemente contraproducente [...] incluir una pregunta sobre la autoadscripción étnico-racial en el censo 2010 orientada hacia los afroamericanos [...]. (De la Serna, 2009, p. 10)

Las personas afrodescendientes no fueron contadas en el Censo de Población y Vivienda de 2010, pero ante las presiones sociales fue

1 En ella, emerge la categoría de afrodescendientes que deconstruye el término colonial de negro(a), por un sujeto político en resistencia, sujeto pleno de derechos y no solo victimizado; como comunidad afrodiaspórica, más allá de las fronteras nacionales (Campoalegre, 2017, p. 30).

2 En esa argumentación anotaron el riesgo de obtener cifras que “más que visibilizarlos en las estadísticas nacionales, produzcan imprecisiones de valoración de su presencia e importancia en la composición de la totalidad de la población nacional y de la suya en particular” (De la Serna, 2009, p. 10).

incluida una pregunta sobre su identidad en la Encuesta Intercensal de 2015, que reportó la presencia de 1 381 853 personas afrodescendientes, de las cuales 704 929 fueron mujeres (50,4 %) y 676 924 hombres, (49,6 %); cifra que representa el 1,2 % de la población total del país.

Ante la incertidumbre de que la pregunta de identidad afrodescendiente no se mantuviera dentro del cuestionario del levantamiento del Censo de Población y Vivienda 2020, algunas asociaciones sociales³ elevaron sus reclamos ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos⁴ y plantearon la falta de reconocimiento jurídico de las personas, comunidades y pueblos afromexicanos y la ausencia de conteo estadístico en los censos de población para conocer la cifra de personas que se autoperciben como afrodescendientes, en la sesión realizada en Jamaica. Esta intervención logró que el Estado Mexicano se comprometiera en dicha sesión a realizar acciones decisivas para transformar los reclamos planteados, entre ellas la reforma constitucional afromexicana y la inclusión de una pregunta sobre la identidad afrodescendiente en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2020.

LAINCLUSIÓNCONSTITUCIONALDELOSPUEBLOSAFROMEXICANOS

El 9 de agosto de 2019, se publicó el decreto que adiciona un párrafo a la constitución Federal para mencionar la existencia de los pueblos y comunidades afromexicanas como parte de la composición pluricultural de la nación en el artículo 2.º Apartado C de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, CPEUM, (2019, artículo 2) el texto señala:

3 Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca AMCO A. C.; Colectivo para Eliminar el Racismo, COPERA; Enlace de Pueblos y Organizaciones Costeñas Autónomas A. C. EPOCA, A. C.; Fundación Afromexicana Petra Morga, A. C.; La Ventana A. C.; Mano Amiga de la Costa Chica A. C.; México Negro, A. C.; Organización para el Fomento de la Equidad de Género y el Respeto de los Derechos Humanos de los Pueblos Negros Afromexicanos; Presente y Cambio, Ciudadanía Activa MX; Proyecto Afrodescendencia México; Unidad para el Progreso de Oaxaca A. C., UNPROAX, entre otras.

4 Audiencia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 172 periodo de sesiones, 9 de mayo de 2019. Jamaica.

Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social. (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2019, artículo 2)

Esta reforma constitucional al artículo 2.º permitió al Gobierno mexicano informar algunos avances al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la Organización de las Naciones Unidas como parte del cumplimiento de los objetivos del Decenio Internacional para los Afrodescendientes, específicamente el que señala

Aprobar y fortalecer marcos jurídicos nacionales, regionales e internacionales de conformidad con la Declaración y el Programa de Acción de Durban y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, y asegurar su aplicación plena y efectiva. (ONU, 2015)

Con esa acción, una parte de las obligaciones internacionales del Estado mexicano se alinearon con las obligaciones derivadas de la firma de varios tratados internacionales de Derechos Humanos,⁵

5 Declaración Universal de los Derechos Humanos; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial; Convención Americana de Derechos Humanos; Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes; Declaración y Programa de Acción de Durban; Declaración del Año Internacional de los Afrodescendientes, 2011; Declaración del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024); Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia; Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y formas conexas de Intolerancia.

en virtud de que desde 2011 la reforma Constitucional de Derechos Humanos al artículo 1.º constitucional reconoce el mismo nivel de jerarquía o de importancia a los derechos contenidos en la Constitución Federal y a los Tratados Internacionales de Derechos Humanos (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2011, artículo 1).

El contenido artículo 2.º, apartado C, de la Constitución, que se refiere a los pueblos afroamericanos es obligatorio por su publicación en el Diario Oficial de la Federación. Aunque el párrafo adicionado es limitado en sus alcances, porque apenas hace visible la existencia de las comunidades y los pueblos afroamericanos; no garantiza sus derechos, porque omite anotar expresamente los derechos de los pueblos y comunidades afroamericanas, solamente señala que sus derechos serán equiparables a los derechos de los pueblos indígenas, anotados en el apartado B del artículo 2.º constitucional, cuando les apliquen. En algunas entidades federativas se han realizado modificaciones constitucionales y legales en su caso para incluir en sus textos a los pueblos y comunidades afroamericanas o a personas afrodescendientes, estas son: Oaxaca y Guerrero (2013 y 2014); Coahuila y la Ciudad de México, (2017 y 2018); al año siguiente, fueron contemplados como afrodescendientes en la Constitución de Veracruz (2020) que se reformó para anotarlos como afroamericanos.

EL CONTEO ESTADÍSTICO DE LOS PUEBLOS AFROAMERICANOS

En marzo de 2020 El Instituto Nacional de Estadística y Geografía,⁶ INEGI, realizó el levantamiento del Censo de Nacional de Población que incluyó una pregunta de autoidentificación para las personas negras, afroamericanas o afrodescendientes.⁷ La pregunta del censo se basa en la autoidentificación de las personas, quienes declaran su identidad cultural. Ese mandato de autoadscripción, se encuentra

6 Conforme al artículo 59 frac. I de la Ley del Sistema Nacional de Información Estadística el INEGI tiene la función de realizar los censos nacionales.

7 De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿(NOMBRE) se considera negra(o), es decir, afroamericana(o) o afrodescendiente? (Acevedo, 2018, p. 58).

en el Convenio 169 de la OIT y en lo anotado en el artículo 2.º constitucional: “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas” (SCJN, 2018, p. 59). Es el único mecanismo legal para determinar la identidad de las personas integrantes de pueblos afromexicanos, el parámetro se enfoca a la identidad cultural, no se utiliza la identificación racial.

Según los resultados del censo, en las cifras totales existen 126'014,024 millones de personas mexicanas; el 51,2 % de la población son mujeres y el 48,8 % son hombres. La población que se considera afrodescendiente es de 2 576 213 personas, el 2 % de la población está compuesta por 1 297 617 mujeres (50,4 %) y 1 278 596 hombres (49,6 %). También existe una cifra estimada por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas con datos del Censo Nacional de población, denominado hogares indígenas,⁸ dicha medición es el resultado de la suma de las personas que habitan en una vivienda cuando al menos una de ellas se declara afrodescendiente, conforme a esa cifra, las personas que habitan hogares afromexicanos son tres millones cuatrocientos setenta y ocho mil afrodescendientes.

Ahora es evidente la presencia de poblaciones afrodescendientes, negras o afromexicanas en determinadas zonas del país como la Costa Chica⁹ de Guerrero (8,6 %) y Oaxaca (4,7%), además de Veracruz, Estado de México y Ciudad de México, principalmente, aunque hay presencia afro en todo del territorio nacional debido a la diáspora interna e internacional. En esa población, el 7,4 % también hablan alguna lengua indígena (INEGI, 2020). Son personas que se consideran afroindígenas.

8 Se identifica como hogar censal afromexicano o afrodescendiente a todo aquel donde la persona de referencia, su cónyuge o alguno de los ascendientes de éstos se declararon afromexicanos o afrodescendientes (INEGI, 2020).

9 En Guerrero: Cuajinicuilapa; Copala, Juchitán, Florencio Villareal y Marquelia; en Oaxaca: San Juan Bautista lo de Soto; Santa María Cortijo; Santiago Tepextla; Santo Domingo Armenta; Santiago Llano Grande; Mártires de Tacubaya; San José Estancia Grande; Santa María Huazolotitlán; Villa de Tututepec; Valerio Trujano y Santiago Pinotepa Nacional (INEGI, 2020).

Con las cifras resultantes del levantamiento censal de 2020 no es posible saber con precisión la situación económica y social de las comunidades afro mexicanas, debido a que los reportes de nivel educativo, acceso a la salud o servicios son resultado del promedio de datos por municipio, que reflejan cifras similares a la media nacional, lo que impide conocer la realidad en que viven algunas comunidades que se ubican dentro de los municipios con más del 40 % de población afro descendiente, por lo que Beatriz Amaro (2022) realizó un análisis de datos desagregados provenientes de las fuentes institucionales, que muestran la desigualdad territorializada, porque esta desigualdad se incrementa cuando se identifican los municipios en donde habita más del 70 % de población afro mexicana, que reportan altos grados de marginación (51%) (p. 39).

LAS ACCIONES AFIRMATIVAS PARA AFRODESCENDIENTES

Con la modificación constitucional federal, México se ubica entre los países de Latinoamérica que incluyen a población afro descendiente en sus Constituciones, entre los que están: Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador y Nicaragua. Sin embargo, esta acción solamente simula respetar los derechos humanos, porque el contenido normativo de la adición constitucional no ha sido llevado a las disposiciones legales secundarias federales, solamente dos leyes tienen referencia a dichos pueblos;¹⁰ con los análisis estadísticos específicos de las comunidades afro mexicanas, como el realizado por Beatriz Amaro, se muestran las carencias reales y la baja calidad de los servicios que reciben las personas que habitan en las regiones afro mexicanas como la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, por ello, hacen falta políticas públicas focalizadas y presupuesto gubernamental federal para realizar acciones afirmativas dirigidas a transformar la

10 Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, (18 de mayo de 2022), artículo 4, frac. III: Promover, respetar, proteger y garantizar el reconocimiento pleno y el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas y afro mexicano reconocidos en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y los instrumentos jurídicos internacionales de los que el país sea parte; y Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afro mexicanas (17 de enero de 2022).

situación de pobreza, marginación y exclusión en la que se encuentran muchas comunidades afromexicanas.

La discriminación es otro ámbito en el que las personas afrodescendientes son víctimas frecuentes, conforme a los datos de la Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS, 2017); dicha encuesta midió la discriminación en función de las brechas para el cumplimiento de los derechos, donde incluyó a la población afrodescendiente dentro de las personas discriminadas por tono de piel, manera de hablar, peso o estatura, forma de vestir o arreglo personal, clase social, lugar donde vive, creencias religiosas, sexo, edad y orientación sexual. Los resultados señalaron una amplia brecha de separación de la población con más desventajas sociales, entre la que se encuentran las personas que se autoadscriben negras o indígenas. El 56 % de ellas consideran que no se respetan sus derechos. En esa encuesta Nacional de Discriminación señalan que el 75 % de la población sigue siendo discriminada por su tono de piel o su apariencia. Estos datos no cambiaron en la nueva Encuesta Nacional de Discriminación (ENADIS, 2022) que muestra cifras similares a los de 2017, pues continua muy amplia la brecha de separación de la población con más desventajas sociales, entre la que se encuentran las personas que se autoadscriben indígenas (28 %) o negras (35,6 %) (INEGI, 2022). Conforme a sus resultados la discriminación aumentó en los Estados con mayor población afrodescendiente, entre los lugares donde más se discrimina, están:

- a) Guerrero, reportó que el 25,1 % de la población afromexicana sufrió discriminación en 2017 y en 2022, la cifra aumentó a 26,7 %;
- b) Oaxaca, se identificó que el 24,9 % reportó en 2017 acciones de discriminación y en 2022 la cifra fue de 26,7 %. (ENADIS, 2017 y 2022)

Además, la población afromexicana no es contabilizada en los índices de pobreza por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, CONEVAL, porque esta población no

está contemplada en la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los hogares [ENIGH] que realiza el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, cuyos resultados sirven para realizar las estimaciones de medición de pobreza. Sin embargo, los datos generales identifican que el 41,9 % de la población mexicana se encuentra en situación de pobreza, lo que representa 51,9 millones de personas, (de entre ellas el 34,9 % están en pobreza moderada y el 7 % en pobreza extrema); en ese grupo se identifica que los hablantes de lenguas indígenas alcanzan el 76,8 %, en el nivel de pobreza; el 41 % (2,8 millones) en pobreza moderada y 35,7 % (2,5 millones) en pobreza extrema¹¹ (CONEVAL, 2021, pp. 13 y 56).

Conforme al *Programa de Acción de Durban*, los principales puntos que se deben considerar en las políticas públicas y los programas sociales diferenciados dirigidos a combatir el racismo que afecta a los pueblos negros de México son principalmente: Participación, Salud, Acceso a Servicios Públicos, Educación, Acceso a la justicia y sanción de delitos motivados por el racismo.

Para abrir espacios de participación política para personas afromexicanas en el Congreso de la Unión, encontramos algunas acciones afirmativas, como, por ejemplo, en la última jornada electoral de 2021, el Instituto Nacional Electoral, INE, emitió lineamientos de cuotas de representación para que los partidos políticos incluyeran candidaturas de mujeres, indígenas, afrodescendientes, personas con discapacidad o de la comunidad LGTBTTIQA+. En cuanto a la representación de los pueblos afromexicanos, el INE ordenó:

[...] a los partidos incluir cuatro fórmulas de candidaturas afromexicanas para esta elección, de las cuales tres tendrán que ubicarse en alguno de los trescientos distritos y la última será por la vía de representación proporcional en cualquiera de las circunscripciones, que tendrán que ubicarse en los

11 Carencias: educación, salud, seguridad social, calidad y espacios de la vivienda, servicios básicos en la vivienda, alimentación nutritiva y de calidad.

primeros diez lugares de la lista, todo ello cumpliendo con el principio de paridad. (INE, 2021)

Esta acción corresponde al 1 % de la representación, aunque los afromexicanos representan al 2 % de la población; con ello Sergio Peñaloza Pérez, ahora expresidente de la Asociación Civil México Negro pudo fungir como diputado de representación proporcional por el partido MORENA (Olvera, 2021).

Durante 2023, el Instituto Nacional Electoral emitió nuevos lineamientos para que, además de un espacio en la cámara de diputados, también exista un espacio para una persona afrodescendiente en el Senado, por el principio de mayoría relativa (INE, 2023).

Entre las grandes limitaciones para implementar las acciones afirmativas identificamos la ausencia de sistemas de registro étnico-racial; los mecanismos de autoidentificación que existen se basan en la diversidad cultural a partir de la autoadscripción, quienes llegan a ocupar esos puestos son personas que se declaran afromexicanas, no fueron designadas por sus comunidades de origen.

PERSPECTIVA

La instalación del *Foro Permanente de Afrodescendientes*, creado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, es un espacio propicio para dar continuidad a las acciones que reforen los escasos avances en el tema de derechos de los pueblos afrodescendientes, este foro, es un mecanismo consultivo, una plataforma destinada a mejorar la calidad de vida y los medios de subsistencia de los afrodescendientes y funge como órgano asesor del Consejo de Derechos Humanos, cuya función principal es contribuir a la plena inclusión política, económica y social de los afrodescendientes en las sociedades en las que viven, en igualdad con los demás ciudadanos y sin discriminación para contribuir a garantizar el disfrute de todos los derechos humanos. Dentro de sus mandatos se encuentra la necesidad de obtener datos desglosados por ingreso, género, sexo, edad, raza, etnia, estatus migratorio, discapacidad, ubicación geográfica y otras características pertinentes de los afrodescendientes en los contextos nacionales (ONU, 2021).

Una de las principales herramientas de trabajo del Foro permanente es la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, porque en el artículo 5.º se pueden identificar algunos derechos que deben ser garantizados a las personas afrodescendientes, específicamente anota los derechos civiles en particular y los derechos económicos, sociales y culturales que los estados deben cumplir sin distinción de raza, color, origen nacional o étnico (Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, 1969).

Una iniciativa de la Articulación Latinoamericana por el Decenio Afrodescendiente [ALDA] generó un proceso de diálogo que ha sido presentado en el libro *Aportes para la Declaración de derechos de los pueblos afrodescendientes*, editado en colaboración con el Consejo Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales [CLACSO], en alianza con la Universidad de la Diáspora Africana, que contiene algunos temas centrales, debates y planteamientos encaminados a construir en colectivo los contenidos de una propuesta de Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos afrodescendientes. (Campoalegre y Antón, 2023)

Sabemos que será un trabajo arduo, pero cuenta con bases firmes y el esfuerzo de quienes han impulsado la defensa de los derechos de los pueblos afrodescendientes en el mundo.

En México, los retos por venir todavía son complejos, pero existen algunas propuestas para avanzar en acciones para el reconocimiento de los pueblos fromexicanos, entre ellas están:

- Impulsar el desarrollo legislativo para anotar los derechos de los pueblos, comunidades y personas fromexicanas.
- Crear y fortalecer espacios de participación política a través de acciones afirmativas focalizadas.
- Respetar y visibilizar la situación de las mujeres fromexicanas y afrodescendientes, la perspectiva de género, la discapacidad y la diversidad sexual, en clave de interseccionalidad.
- Garantizar los derechos al acceso a la justicia.
- Impulsar una reestructura del Estado para incluir

formalmente a los pueblos afroamericanos como sujetos de derecho público.

- Reglamentar las atribuciones de las dependencias de la Administración Pública Federal y local para que sean interculturales, inclusivas y eficientes.
- Priorizar medidas para enfrentar el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y todas las formas de intolerancia.
- Promover el fortalecimiento de alianzas entre las organizaciones, las academias e instituciones nacionales e internacionales para apoyar los trabajos del Foro Permanente de los pueblos afrodescendientes.
- Implementa mecanismos para garantizar su derecho al desarrollo y al acceso a las oportunidades con la participación de los pueblos y comunidades afroamericanas.
- Crear espacios seguros de diálogo, negociación y concertación de acuerdos en todas las instancias de decisión.
- Fortalecer y respetar la movilización social y todas las formas de organización social;
- Trabajar para lograr la igualdad sustantiva y revertir las desigualdades.
- Contar con una política de *cero tolerancia* a los discursos de odio en todos los espacios.

CONCLUSIONES

Finalmente, los pueblos y comunidades negras afroamericanas fueron incorporados a la constitución federal el 9 de agosto de 2019. La presión internacional derivada del Decenio Internacional se conjuntó con las luchas de las organizaciones sociales para apuntalar su aprobación en el Congreso de la Unión.

Es escaso el impacto de la adición constitucional afroamericana, por lo que es importante continuar con acciones que impulsen el diseño de políticas públicas y acciones afirmativas encaminadas a crear espacios de participación para transformar las instituciones monoculturales del Estado Mexicano.

Las obligaciones que se derivan de los instrumentos internacionales de derechos humanos que ha firmado nuestro país, junto con la inclusión constitucional de pueblos afroamericanos los convierte en beneficiarios directos de medidas de salvaguardia especiales, concretas, inmediatas y eficaces, para que los grupos raciales, puedan disfrutar de sus derechos humanos y libertades fundamentales.

Estamos todavía en una etapa bastante limitada, sin embargo, el hecho de que México haya firmado la Convención Interamericana contra la Discriminación y toda forma de Intolerancia (2013) y la Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y formas conexas de Intolerancia (2013) implica que se obliga a realizar acciones para transformar la situación de racismo y desigualdad estructural en la que estamos inmersos.

Este es un panorama, a pesar de los compromisos internacionales que contienen las obligaciones del Estado mexicano y la inclusión constitucional afroamericana, no hay un proceso legislativo que avance para determinar a las instituciones responsables de elaborar políticas públicas específicas y no existe presupuesto gubernamental federal para realizar acciones afirmativas que reviertan la situación de pobreza, marginación y exclusión en la que están la mayoría de las comunidades afroamericanas, también hace falta garantizar su acceso a oportunidades y servicios, a la educación, la salud y el desarrollo.

La reforma constitucional es apenas un punto de apoyo legal, hace falta mucho trabajo para reparar las violaciones de derechos humanos pasadas y presentes.

Tenemos que incrementar los espacios de organización en el ámbito interno y en los foros internacionales, fortalecer los mecanismos de participación política y utilizar las vías y procedimientos ante los organismos internacionales para dar seguimiento a los compromisos contraídos por el Estado mexicano y ante su incumplimiento, requerir exigir acciones de indemnización, la reparación integral, resarcimiento y garantías de no repetición.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo Ávila, Juliana. (2018). *Los pueblos negros de México: su lucha por la sobrevivencia cultural y el reconocimiento jurídico*. SCJN.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1981). *La población negra de México. Estudio etnohistórico*. Secretaría de la Reforma Agraria.

Amaro Clemente, Beatriz. (2022). *Desigualdad territorializada. Afromexicanas en el Censo 2020*. MUAFRO. ILSB.

Avendaño Villafuerte, Elia. (2021). *Los Pueblos Afromexicanos: análisis jurídico de su inclusión constitucional y educativa*. En Ocoro Loango, Anny y Alvez Cordeiro María José de Jesús, *Cartografías curriculares de la diáspora africana en América Latina y el Caribe: experiencias, alcances y desafíos* (pp. 153-172). Curitiba: Universidad Federal de Paraná.

Avendaño Villafuerte, Elia. (2011). *Estudio sobre los Derechos de los Pueblos Negros de México*. UNAM. https://www.nacionmulticultural.unam.mx/portal/pdf/publicaciones_novedades_editoriales/libro_estudio_derechos_pueblos_negros_mexico.pdf

Bonfil Batalla, Guillermo. (1990). *México Profundo. Una civilización negada*. Grijalbo. [En línea]. <https://zoonpolitikonmx.files.wordpress.com/2012/07/mexico-profundo-guillermo-bonfil-batalla.pdf>

Campoalegre Septién, Rosa y Bidaseca, Karina (eds). (2017) *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.

Campoalegre Septién, Rosa y Antón Sánchez, John (eds). (2023). *Aportes para la Declaración de Derechos de los Pueblos Afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (9 de mayo de 2019). *México: Criterio racial en censo 2020*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=IwjpsnimVOg&t=3346s>

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación [CONAPRED]. (2017). *Encuesta Nacional sobre Discriminación, Principales Resultados*. CONAPRED. https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/PtcionENADIS2017_08.pdf

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo

Social [CONEVAL]. (5 de agosto de 2021). *Medición multidimensional de la pobreza en México 2018-2020* (pp. 13 y 56). CONEVAL. https://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Documents/MMP_2018_2020/Pobreza_multidimensional_2018_2020_CONEVAL.pdf

Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. (1969).

Convención Interamericana contra el Racismo, la Discriminación Racial y formas conexas de Intolerancia. (2013).

Convención Interamericana contra toda forma de Discriminación e Intolerancia. (2013).

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, [CPEUM]. Artículo 4.º. 26 de enero de 1992. México.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, [CPEUM]. Artículo 2.º. 9 de agosto de 2001. México.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, [CPEUM]. Artículo 2.º. 9 de agosto de 2019. México.

De la Serna Herrera, Juan Manuel. (2009). *Exploración antropológica sobre la formulación de la pregunta sobre las personas afromexicanas en el Censo Nacional de Población y Vivienda y en encuestas relacionadas*. [Documento de trabajo, núm. E-04]. CONAPRED.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], (2021). *Principales resultados. Censo 2020*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/doc/Censo2020_Principales_resultados_ejecutiva_EUM.pdf.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2022), *Encuesta Nacional sobre Discriminación, Principales Resultados*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enadis/2022/doc/enadis2022_resultados.pdf.

Instituto Nacional Electoral [INE]. (2021). *INE implementará por primera vez acciones afirmativas en favor de comunidades afromexicanas: Carla Humphrey*. Central electoral. <https://centralectoral.ine.mx/2021/03/26/ine-implementara-por-primera-vez-acciones-afirmativas-en-favor-de-comunidades-afromexicanas-carla-humphrey/>

Instituto Nacional Electoral [INE]. (2023). *Determina INE forma en que implementará acciones afirmativas en el registro de candidaturas del PEF 2023-2024*. Central electoral. <https://centralectoral.ine.mx/2023/11/25/determina-ine-forma-en-que-implementara-acciones-afirmativas-en-el-registro-de-candidaturas-del-pef-2023-2024/>

Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (18 de mayo de 2022). Artículo 4. DOF. México.

Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas. (17 de enero de 2022). DOF. México.

Martínez Montiel, Luz María. (2006) *Afroamérica I. La ruta del esclavo*. México: PUMC / UNAM.

Olvera, Dulce. (26 de junio de 2021). La lucha de los afromexicanos se abre paso, por fin, en el Congreso. *Sin embargo*. <https://www.sinembargo.mx/26-06-2021/3990774>

ONU. (2015). *Decenio Internacional para los Afrodescendientes 2015-2024*. <https://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent/programme-activities>

ONU. (2021). A/75/L.119/Rev.1 *Creación del Foro Permanente de Afrodescendientes*.

Ramsay, Paulette A. (2020). *Construcciones afromexicanas de diáspora, género, identidad y nación*. The University of the West Indies Press.

Saldívar Tanaka, Emiko. (2022). La inocencia mestiza en tiempos de la 4T. *Estudios Sociológicos*. El Colegio de México, 40, 11-28.

Suprema Corte de Justicia de la Nación [SCJN]. (2018). *El derecho de los pueblos indígenas a la autoadscripción en las resoluciones de la Suprema Corte de Justicia de la Nación*. DGEPDDH-SCJN.

LEGISLAÇÃO E POLÍTICAS PÚBLICAS NO FOCO DA DIVERSIDADE ÉTNICO-RACIAL

ENTRE LUTAS E CONTRADIÇÕES

Sergio Luiz Nascimento
Gillys Silva

INTRODUÇÃO

Ao longo da sua história, o mundo tem sido marcado por muitos movimentos de luta e, conseqüentemente de conquistas. A situação vivenciada pela população negra, desde sua chegada ao Brasil, é expressa no cotidiano das relações sociais por uma luta constante em prol de uma emancipação diante de uma realidade encharcada pelo racismo e preconceito, tendo a cor como fator determinante.

O arcabouço legal constituído até o presente representa a luta de classe mobilizada pelo movimento negro, que vem sendo vigilante e atuante na transformação da sociedade em um projeto de inclusão e não de exclusão social. Nesse contexto, as políticas educacionais representam um instrumento de operação e cobrança que impulsionam a mudança cultural. Portanto, a educação assume um papel relevante, de modo que os marcos legais abordados neste artigo anunciam a trajetória calcada na luta, em uma relação de diálogo e reflexão do papel da sociedade para uma transformação e alteração de postura na tessitura de uma educação antirracista.

1. A DIVERSIDADE DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E O MARCO LEGAL CONSTITUÍDO AO LONGO DA HISTÓRIA

No Brasil, a discussão sobre as relações étnico-raciais tem sido uma luta histórica. Levantada pelos movimentos sociais, em especial pelo movimento negro, coloca em pauta na agenda nacional as questões ligadas à garantia de direitos, que por sua vez incide significativamente na elaboração de projetos sociais, bem como nas políticas públicas efetivadas. Tal estrutura configura o que Hasenbalg (2005) denomina de “racismo estrutural”, uma vez que atua como fator permanente e funcional nas relações sociais, dando vantagens a determinados grupos em detrimento de outros, revelando a contradição da representatividade negra ao longo da história do Brasil, ou seja, apesar de representar 56,10%¹ da população brasileira, os negros (pretos e pardos) permanecem sub-representados nos campos econômico, político e social.

Vale destacar que o movimento negro é uma organização que se constituiu enquanto força política e de caráter formativo para o coletivo, desde as categorias juvenis, atuando na formação de base. Para Gomes (2017), os movimentos sociais ganham um papel relevante na formação dos sujeitos, pois são produtores e articuladores dos saberes construídos pelos grupos não hegemônicos e contra-hegemônicos da sociedade. Nessa linha de pensamento, a autora também chama a atenção para a produção científica e intelectual produzida pela área de Humanas, que teve contribuição educativa desse segmento social.

As ações reivindicadas pelo movimento social negro têm como principal objetivo a revisão sobre a participação e o legado da população negra na história brasileira, oportunizando reflexões e ações práticas em torno de uma Educação das Relações Étnico-Raciais. Sua proposição atende à antiga demanda dos movimentos sociais negros e tem como principal intuito problematizar e ressaltar a valorização e as contribuições na construção social, política

1 Esse é o percentual de pessoas que se declaram negras no Brasil, segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2019).

e cultural dos diferentes grupos sociais que compõem a sociedade brasileira, além de combater as diferentes formas de racismo e de discriminações presentes no ambiente escolar.

Nessa construção histórica, é possível encontrar um arcabouço legal –Leis, Decretos, Pareceres– que manifesta um olhar para a diversidade cultural em nosso país, especificamente sobre as relações étnico-raciais e ações afirmativas. Destacam-se a Lei nº 10.639/2003, que trata da obrigatoriedade da incorporação de estudos sobre cultura afro-brasileira e História da África no currículo da Educação Básica, reformulada pela Lei nº 11.645/2008, bem como a Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004, que institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (MEC, 2008), cuja preocupação diz respeito à formação docente para o desenvolvimento de uma prática alinhada à garantia de direitos, à promoção da cultura e à valorização dos saberes.

A lei implantada tem como principal objetivo a revisão sobre a participação e o legado da população negra na história brasileira, oportunizando reflexões e ações práticas em torno de uma Educação das Relações Étnico-Raciais. Sua proposição atende à antiga demanda dos movimentos sociais negros e teve como principal intuito problematizar e ressaltar a valorização e as contribuições na construção social, política e cultural dos diferentes grupos sociais que compõem a sociedade brasileira, além de combater as diferentes formas de racismo e de discriminações presentes no ambiente escolar. Foram resgatadas as reivindicações que os pesquisadores e ativistas ao longo das últimas décadas têm problematizado sobre a invisibilidade, a ausência e a pouca abordagem no currículo e na formação de professores sobre os conhecimentos produzidos pela comunidade negra.

Segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios [PNAD] do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística [IBGE], ser negro no país é ocupar os mais desvalorizados empregos, receber os mais baixos salários, possuir os maiores índices de criminalidade e menores índices de escolaridade (IBGE, 2019). Ao analisarmos os dados relacionados especificamente aos anos de estudo de pessoas

com mais de 15 anos, publicados no documento Retratos da Desigualdade, é possível perceber que há um distanciamento entre o negro e o branco, em que o negro avança de um percentual de acesso e permanência de 5,15 %, em 1995, para 7,7 %, em 2009. Ao ser comparado com o branco, pode-se evidenciar que no mesmo período o percentual vai de 7,5 % para 9,2 %, reforçando as condições distintas de acesso. Uma observação atenta ao microdado, na categoria negro, permite identificar uma crescente no acesso, no período de 1995 a 2009. Todavia, a fonte oficial aqui apresentada nos revela que as oportunidades não são justas e igualitárias (IPEA, 2011).

2. O PAPEL DOS ORGANISMOS INTERNACIONAIS E A PROPOSIÇÃO POR POLÍTICAS AFIRMATIVAS

É preciso ressaltar, neste tópico, no que se refere à implementação de políticas afirmativas para negros e negras na educação brasileira como instrumento de promoção de justiça social, que o Estado brasileiro, além da sua Constituição, é signatário de acordos internacionais específicos cujo objetivo é combater a desigualdade racial e a discriminação. O Estado brasileiro participou e assinou a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, ratificada pelo Brasil em 1968, e a Declaração e Plano de Ação de Durban, resultados da III Conferência Mundial Contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas realizada na cidade de Durban, na África do Sul, em 2001. Essa desencadeou um processo de grande mobilização no Brasil: foram realizadas conferências preparatórias municipais, estaduais, regionais, temáticas, nacional e da América Latina, movimento que aglutinou ativistas e acadêmicos e resultou na ampliação das formas de diálogo e pressão por políticas focalizadas. Na Conferência Mundial, a delegação brasileira conseguiu incluir no documento final uma lista reconhecendo as vítimas do preconceito. Tal ação possibilitou, pela primeira vez na Conferência, um consenso, entre os 189 países, em torno da temática racial de que o racismo produz vítimas e abriu um canal importante sobre as políticas de ações afirmativas.

Vale frisar que o debate acerca das políticas afirmativas no Brasil teve início na década de 1990, tendo como fonte inspiradora os acontecimentos internacionais, haja vista que nos Estados Unidos esse debate foi travado no período de 1964 e provocou no mundo uma discussão, que entrou depois na pauta da UNESCO, tornando-se uma questão mundial. Nesse contexto, destaca-se que o movimento negro teve uma função importantíssima na constituição dessa pauta reivindicatória ao assumir o papel de protagonista político da emancipação social.

3. AS REFORMAS NEOLIBERAIS E A DISCUSSÃO SOBRE POLÍTICAS AFIRMATIVAS

Antes de iniciar a discussão sobre o papel das políticas afirmativas no contexto das reformas propostas nas décadas de 1990 e 2000 para o ensino superior, faz-se necessário caracterizar como emergiu a discussão sobre a redefinição do papel do Estado e qual a sua influência nas políticas a serem definidas no Brasil, sobretudo para o ensino superior. A respeito disso, Lima (2004) considera que as questões elementares apontadas pelos movimentos sociais, em especial o negro, deram sustentação para a luta de classe estabelecida. O autor destaca ainda que a análise das condições de vida da maioria da população mundial evidencia o fato de o neoliberalismo, enquanto projeto societário da burguesia internacional em resposta à crise estrutural do capital, não alterar o cenário de empobrecimento e estagnação econômica que marca a atualidade. Diante desse quadro, e como forma de manutenção dos ideais burgueses e legitimação do seu poder de classe, vem sendo proposto pelos intelectuais da burguesia um capitalismo mais humanizado, também conhecido como Terceira Via ou Nova Social Democracia, que defende a conjugação da liberdade econômica com justiça social.

A Terceira Via foi proposta por Giddens (2001) e tem como seu principal articulador político Noberto Bobbio (1992). Ainda que se identifique como uma proposta de esquerda, ela tem um arcabouço teórico desvinculado do socialismo, e inclusive tece fortes críticas a ele e ao Estado de bem-estar social, na medida que se

acredita que este gera uma dependência previdenciária do Estado. De maneira mais concreta, a Terceira Via propõe uma redefinição dos papéis do Estado e do indivíduo na sociedade, criticando o individualismo exacerbado voltado para a maximização dos lucros sem se importar com as questões sociais. Esse “novo individualismo” apresenta essa preocupação, que por meio desse olhar voltado ao capital social propõe a participação de indivíduos em ações voltadas para a solidariedade social, inclusive promovidas por empresários, articulando assim a solidariedade social com o individualismo e a responsabilidade individual com responsabilidade social (Lima, 2007).

O papel do Estado defendido pela Terceira Via é de um Estado forte, regulador dos contratos e da ordem, mas também fomentador do empreendedorismo e da responsabilidade social. Ou seja, um Estado mais preocupado com o capital econômico e que passa a dividir a responsabilidade de áreas fundamentais, como saúde e educação, por meio do discurso do público não-estatal.

Um dos princípios desse capitalismo dito “humanizado” é a proposição de políticas gerativas que, nas palavras de Lima, “fornecem condições materiais e estruturas organizacionais para a atuação de indivíduos e grupos (não são classes sociais) na ordem social, constituindo como principal meio de abordagem dos problemas ligados à pobreza e à exclusão social” (2004, p. 25), tendo como objetivo evitar maiores pressões sociais por conta da desigualdade gerada pelo sistema capitalista. Esse aspecto se configura como muito importante, pois nos ajuda a compreender como as Políticas Afirmativas vêm ganhando destaque no cenário da nova social-democracia.

O Banco Mundial, em meados dos anos 1990, realizou algumas reflexões sobre a definição do papel do Estado diante da crise do capitalismo, presentes no Relatório sobre o Desenvolvimento Mundial de 1997, o qual propôs a construção de um Estado mais próximo do povo. Segundo Lima (2004), não se trata aqui do rompimento com os ideais burgueses, mas de uma estratégia de apresentar à sociedade um capitalismo menos agressivo, objeti-

vando com isso a redução das pressões sociais contra as desigualdades geradas pelo sistema e a manutenção do poder para a classe dominante burguesa. Entretanto, esse Estado mais próximo ao povo não significa dizer que é ele o único responsável pela execução dos serviços públicos e, nesse sentido, o documento ainda faz críticas ao financiamento público do ensino superior nos países periféricos. O esclarecimento do teor dessas reflexões torna mais claro que referenciais políticos, econômicos e sociais para a reforma do Ensino Superior são defendidos pelo referido Banco Mundial.

O núcleo central do relatório de 1997, referia-se à crítica ao protagonismo do Estado no processo de desenvolvimento e à defesa da imperiosa necessidade de seu reordenamento, apresentado como argumentações principais: a hipertrofia de suas funções, causada pelo Estado de bem-estar social e pelas estratégias de desenvolvimento alicerçadas na direção estatal; um intenso processo de burocratização, de ineficiência e de corrupção na burocracia estatal; e uma suposta crise fiscal dos Estados nacionais na periferia do capitalismo, reafirmando que o Estado não poderia arcar sozinho com o financiamento e a execução de todos os serviços públicos. Alguns serviços seriam considerados exclusivos do Estado (a prestação de serviços básicos de educação e saúde, o ordenamento jurídico, a busca pela estabilidade econômica e a proteção dos grupos sociais mais vulneráveis) e outros deveriam ser assumidos integralmente ou em parceria com o setor privado (Lima, 2007, p. 75).

No Brasil, esse conjunto de proposições de reconfiguração do Estado começou a ser debatido mais efetivamente no governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso, com as políticas de privatização de várias empresas estatais. Essas estratégias continuaram no governo de Luiz Inácio Lula da Silva, mesmo com o histórico do Partido dos Trabalhadores e da promessa de ruptura com as políticas neoliberais do governo anterior, tanto que, na Carta ao Povo

Brasileiro de 2002, o ainda candidato à presidência do país afirmou que honraria com os contratos firmados anteriormente com os organismos internacionais, inclusive dando continuidade também aos acordos firmados com o Fundo Monetário Internacional [FMI] de reformas tributárias, previdenciárias, trabalhistas e implementação de políticas de combate à pobreza extrema.

Isso refletiu também no que diz respeito às proposições para a reforma do ensino superior, cujas principais determinações envolveram, entre vários aspectos, a privatização do ensino por meio de cobranças de mensalidades, diversificação das fontes de financiamento, venda de cursos a partir da parceria de Universidades com empresas, criação de cursos de curta duração para o atendimento dos anseios mais imediatos das classes menos favorecidas, entre outros.

4. AS POLÍTICAS AFIRMATIVAS NO ENSINO SUPERIOR BRASILEIRO

A partir do que foi apresentado no decorrer do texto observa-se que, dentro do conjunto de ações implementadas no Brasil, a que obteve maior repercussão, e porque não dizer maior destaque na mídia, foi a que estabeleceu o sistema de cotas para negros e negras em Universidades Públicas brasileiras, e os indicadores positivos que a política proporcionou com uma geração de intelectuais negros(as) como resultado do avanço de jovens negros(as) no Ensino Superior. E dentro desse contexto, as políticas afirmativas, especialmente as políticas de cotas para o ensino superior, têm se constituído, de acordo com Santos, “como ações reparadoras possibilitando àqueles que estariam sendo alvo ‘natural’ de discriminação uma nova perspectiva de melhoria de vida” (2006, p. 3). O sucesso da Política de Ação Afirmativa, criada pela atuação e pressão de setores da sociedade tradicionalmente discriminados, visibilizou o debate em torno das diversas desigualdades entre negros(as) e não negros(as), assim como ampliou as adesões de diferentes setores da sociedade brasileira, tornando a luta contra o racismo uma luta antirracista. O sucesso e os resultados positivos das ações afirmativas no Ensino Superior, conciliado com a sua institucionalidade nos diferentes

setores da sociedade brasileira, ajudaram a reverter as críticas dos setores mais conservadores e anticotistas.

Essas críticas se embasavam nas concepções já apresentadas anteriormente sobre as Políticas Afirmativas como estratégia de controle e diminuição de pressões sociais sobre o sistema capitalista, que cada vez mais vem disseminando a miséria, a exploração e a exclusão, sobretudo para a população dos países periféricos. Por meio das “Políticas Focalizadas” e por intermédio dos organismos multilaterais, os interesses dos países dominantes são defendidos no cenário mundial, uma vez que a focalização de políticas em pequenos ou específicos grupos, segundo os seus contra-argumentadores, não promovem verdadeiras transformações sociais, o que contribui, por sua vez, para a manutenção do sistema capitalista.

No que diz respeito aos argumentos contrários à determinação de cotas, é importante a compreensão de que esses discursos não devem ser encarados na sua totalidade como racistas ou preconceituosos, haja vista que existem argumentos que legitimam a sua posição. E sobre isso, Souza e Sá (2006) afirmam:

Acreditamos que os oponentes à política de cotas não devam ser rotulados previamente de racistas ou coisas do gênero, caso contrário, partiremos dos pressupostos de que somente os que sofrem discriminação estariam aptos para falar da marginalização existentes em nosso país. Portanto, compactuamos com a mesma compreensão de que existe uma imensa dívida histórica do capital, mas para com todos os trabalhadores, e essa dívida deve ser paga, considerando nossa diversidade étnica (Souza e Sá, 2006, p. 105).

Assim sendo, nesse discurso considera-se inclusive o reconhecimento das desigualdades sociais como resultado também de discriminação étnica. Entretanto, as “políticas compensatórias” são vistas como uma forma de manutenção do regime vigente e das condições de vida, haja vista que, segundo alguns críticos, as suas ações não atingem e promovem mudanças na sociedade como um todo e,

mais que isso, na maioria das vezes beneficiam “uma elite” dentre aqueles historicamente marginalizados.

Não há a negação da imensa dívida social com a população negra. A diferença está na forma de compreensão da melhor forma de enfrentá-la. Por outro lado, existe a compreensão de que essa dívida é também com a classe trabalhadora, que como um todo sofre com as desigualdades ocasionadas pelo sistema capitalista. Para alguns, as “políticas compensatórias”, tão defendidas por organismos internacionais na atualidade, têm como objetivo dividir a classe trabalhadora em subgrupos, o que pode enfraquecer a discussão e a defesa por políticas que atendam às reais necessidades da classe como um todo. Partindo mais uma vez da seguinte compreensão, que embora seja:

Inegável que a questão étnica no Brasil merece significativa discussão, bem como é preciso estabelecer uma política educacional séria em nosso país, pois já se vão anos que essas políticas são determinadas por agências multilaterais que trabalham com a lógica da afirmação de políticas que sustentam os interesses do capital, e não o conjunto da sociedade de forma emancipatória, e é nesse espaço que compreendemos as propostas educacionais chamadas de ‘afirmativas’, mas que não têm como cerne uma educação que responda aos interesses dos trabalhadores e afirmem os interesses de classe de forma ampla e no seu conjunto (SOUZA; SÁ, 2006, p. 108-109).

Por outro lado, é importante frisar que alguns dos argumentos contrários à questão de cotas para negros (as) em universidades partem de uma ideia mais simplista, detendo-se, algumas vezes, em aspectos de mérito para ingresso no ensino superior. Assim sendo, segue o questionamento a respeito das pontuações obtidas por estudantes negros (as) nos vestibulares que, algumas vezes, é menor do que a média em geral, discutindo-se sobre uma possível queda na qualidade do ensino e, em alguns casos, indo até mais

longe e se amparando no mito da democracia racial, sob o argumento de que não há preconceito racial no Brasil e sim social, e que a reserva deveria ser destinada a alunos carentes como um todo. Cabe salientar também as formulações que sustentavam a ideia de igualdade versus diferença, em que a primeira argumentava uma política universalista que deveria ser estendida a todo o corpo social da sociedade. Aqueles que se opunham a essa política acreditavam que ela não englobava o conjunto dos cidadãos e excluía vários indivíduos e grupos, bem como que reforçava somente os direitos formais, administrativos e legais do indivíduo, não contemplando as desigualdades sociais, culturais e econômicas.

Os defensores da reserva de vaga no ensino superior, por sua vez, utilizam como um dos seus mais fortes argumentos a situação educacional da população brasileira, afirmando que, mesmo quando são realizadas análises da situação da população mais carente no Brasil e esses dados comparados à realidade vivenciada pela população negra, em geral, revela-se que os piores indicadores sociais ainda assim pertencem aos afrodescendentes.

Em razão dos inúmeros argumentos contrários às ações afirmativas, inúmeras pesquisas apontam grandes diferenças entre os anos de estudos da população branca em relação à negra, o que, com o passar dos anos, reflete em menos oportunidades e menor renda, aumentando ainda mais a desigualdade social. Gonçalves (2000) enfatiza o lugar da educação enquanto ferramenta importante na luta contra a discriminação racial. Para o autor, a educação é vista como estratégia capaz de superar o distanciamento nas oportunidades entre negros(as) e brancos(as), pois na continuidade dos estudos, quanto ao mercado de trabalho, a educação atua como instrumento de conscientização na valorização da cultura do povo negro ao preparar a todos para reivindicarem direitos sociais e políticos, direitos à diferença e respeito humano.

Embora os indicadores sociais do PNAD (IBGE, 2019) evidenciem que a população negra (formada por negros e pardos) representa 56,10% da população brasileira, esse percentual, em outros setores da sociedade brasileira, não consegue atingir os

mesmos indicadores quando comparado aos que estejam relacionados à população branca.

O número de pessoas negras vivendo abaixo da linha da pobreza, em relação à população branca, passou de menos que o dobro no começo da década de 1990 para mais que o dobro na segunda parte dessa década.

Dados do IBGE (2019) mostram que o percentual de analfabetismo entre negros(as) de 15 anos ou mais teve nos últimos anos uma redução, passando de 9,8% em 2016 para 9,1% em 2018. Os dados recentes revelam que ainda assim é maior do que o dobro da taxa de analfabetismo entre brancos da mesma idade, que em 2018 era de 3,9%.

No que tange ao ensino superior, a pesquisa do IBGE (2019) revelou um dado interessante que pode ser associado às políticas afirmativas das últimas décadas, visto que pela primeira vez os estudantes negros e negras (pretos e pardos) figuravam como maioria no ensino superior público (50,3%). Desses, o percentual de estudantes com faixa etária entre 18 e 24 anos aumentou de 50,5%, dados de 2016, para 55,6% em 2018. Entretanto, esses dados otimistas não foram capazes de reduzir as assimetrias entre negros e brancos, pois o percentual de estudantes brancos no ensino superior somava, em 2018, 78,8% da população pesquisada.

Com relação à renda, os dados de 2018 revelaram que no Brasil a população negra brasileira ganha menos comparado à população branca. Segundo o IBGE (2019), o rendimento médio domiciliar per capita de pretos e pardos era de R\$ 934,00 em 2018. Já dos brancos, no mesmo ano, de R\$ 1.846,00. Portanto, nesse caso, quase o dobro em relação aos negros. Nesse mesmo estudo, a pesquisa relata que entre os 10 % da população brasileira que têm os maiores rendimentos do país, 27,7% são negros. O percentual de indigentes (pessoas com renda per capita mensal inferior a R\$ 37,75, equivalente a $\frac{1}{4}$ do salário mínimo em agosto de 2000) e pobres (pessoas com renda per capita mensal inferior a R\$ 75,50, equivalentes a $\frac{1}{2}$ do salário mínimo em agosto de 2000) entre a população negra é de 23,80% e 45,47% respectivamente. Com

relação à população branca, os mesmos indicadores mapeados no mesmo ano apresentam 10,01% para indigência e 22,18% para pobreza (IPEA, 2011). A partir desses indicadores, a determinação de cotas surge como uma alternativa de superação dessa realidade, de uma maneira talvez mais imediata e não permanente, tendo em vista que:

Numa sociedade racista, na qual os comportamentos racistas difundidos no tecido social e na cultura escapam do controle social, a cota obrigatória confirma-se, pela experiência vivida pelos países que a praticaram, como uma garantia de acesso e permanência nos espaços e setores da sociedade até hoje majoritariamente reservados à ‘casta’ branca da sociedade. O uso desse instrumento seria transitório, esperando o processo de amadurecimento da sociedade global na construção de sua democracia e plena cidadania. Paralelamente às cotas, outros caminhos a curto, médio e longo prazos projetados em metas poderiam ser inventados e incrementados (Munanga, 2003, p. 120).

Esses são apenas alguns dos argumentos que permeiam essa discussão, e foi em torno de todo esse debate que começaram a ser implementadas as primeiras experiências de reservas de vagas no ensino superior para negros e negras.

A Universidade Estadual do Rio de Janeiro [UERJ] implementou a primeira experiência de reserva de vagas em universidades brasileiras no ano de 2003, com a aprovação da Lei Estadual nº 4.151/2003, resultado de um longo processo de discussão iniciado em 2000. Do total de vagas disponibilizadas, 50% foram destinadas a alunos e alunas de escolas públicas e, desses, 40% foram reservadas a estudantes autodeclarados afrodescendentes, representando 20% do total de vagas ofertadas. Na Universidade do Estado da Bahia [UNEB], o sistema de cotas destina 40% das vagas para afrodescendentes, conforme estabelecido pela Resolução nº 196/2002.

A Universidade de Brasília [UNB] foi a primeira universidade federal a adotar o sistema de cotas nos seus vestibulares, instituindo, a partir do vestibular do 2º semestre de 2004, a reserva de 20% de vagas para estudantes negros e negras. Outras universidades foram aderindo ao sistema de cotas, de modo que já existem experiências na Bahia, Paraná, Pará e outros. Acrescenta-se a essa situação a legitimidade política garantida pela votação dos 12 Ministros do Supremo Tribunal Federal [STF], validando a Lei nº 12.990 de 2014 e a aprovação no Congresso Nacional, em 2016, da Lei nº 12.711 de 2012, que estipulou que 50% das vagas das instituições federais de Educação Superior sejam reservadas a estudantes de escolas públicas. Tal lei estabeleceu dentro desse percentual cotas para pretos, pardos e indígenas, levando em conta o percentual dessas populações nas unidades federativas, de acordo com os dados do IBGE (2019). Essas conquistas, associadas à legitimidade jurídica, potencializaram um crescimento de 225% no número de vagas reservadas para estudantes pretos, pardos e indígenas, segundo o Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa [GEMAA] de 2013.

O sucesso da política de ação afirmativa, atualmente, não é somente superar as críticas já salientadas acima: o que se coloca como desafio para a concretização dessa política pública é a permanência e a superação das fronteiras simbólicas entre estudantes cotistas e não cotistas. Entre os desafios construídos após uma década de implementação das ações afirmativas estão questões relacionadas à moradia, alimentação, transporte, inclusão digital, entre outros fatores que dificultam a permanência e todo ambiente de inclusão e diversidade que a políticas de cotas poderia proporcionar.

Estudos apontam e reforçam que o corte de 18,2% ocorrido no orçamento de 2021 nas universidades e institutos federais “realizado pelo Ministério da Educação atingiram, portanto, diretamente as atividades de pesquisa, ensino, extensão e assistência estudantil e incide, de modo mais contundente, nos(as) estudantes, sobretudo ingressantes pelas cotas raciais” (Neves, Santos e Reus, 2021, p. 11).

A superação desses desafios e a criação de um ambiente de inclusão e maior diversidade no Ensino Superior exigem que as instituições públicas fortaleçam ações orçamentárias direcionadas a esse público específico. Aliado às questões materiais, cabe aos gestores desenvolverem ações que diminuam as fronteiras simbólicas que cercam estudantes dentro dos espaços acadêmicos e, com isso, superar situações de preconceitos e discriminação por parte de docentes e discentes em relação aos estudantes cotistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo elucidar aspectos presentes na legislação brasileira que legitimam uma discussão realizada pelos movimentos sociais acerca da Diversidade Étnico-Racial e sinaliza para novos cenários. Com base nisso, ressaltou-se a importância do Movimento Negro nas reivindicações por ações que viessem a minimizar e corrigir as intensas desigualdades vivenciadas pela população negra, ocasionadas por inúmeros fatores. Entre essas reivindicações, o artigo enfatiza a necessidade do acesso à uma educação de qualidade que valorize a identidade negra, possibilitando a sua afirmação, promovendo, desse modo, a superação de um ciclo de pobreza e marginalização, que mesmo passados anos do “fim da escravidão” ainda não foi superado. Dessa forma, ainda que o posicionamento do movimento negro com relação às políticas afirmativas seja legitimado, algumas considerações sobre essa questão foram levantadas, conduzindo um olhar sobre a importância da participação de organismos internacionais nas ações de fomento a essas políticas como estratégia de manutenção do regime capitalista, com o intuito de apresentar tanto argumentos contrários como favoráveis às políticas focalizadas. O debate em todas as instâncias, seja nacional ou internacional, em tempos favoráveis ou da omissão dos contextos que tocam nas lutas de classes, se constitui num lugar vivo, expressivo, formativo e cuja representação social é fortalecida pelo coletivo defensor das vozes silenciadas ao longo da história e que hoje ecoam com mais de 50% da população brasileira, já referendado, reivindicando os direitos humanos e sociais do povo negro em nosso país.

BIBLIOGRAFIA

Bobbio, Norberto (1992). *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus.

Carvalho, Jose (2006). *Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas ensino superior*. São Paulo: Attar Editorial.

Coraggio, José Luis (1996). Propostas do Banco Mundial para a educação: sentido oculto ou problemas de concepção? Em Livia Tommasi, Mirian Jorge Warde e Sérgio Haddad (orgs), *O Banco Mundial e as políticas educacionais*. São Paulo: Cortez.

Giddens, Anthony (1998). Interview to Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. *Tempo Social USP*, 10(1), 121-128.

Giddens, Anthony (2001). *A terceira via e seus críticos*. Rio de Janeiro: Record.

Gomes, Nilma Lino (2017). *O Movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Rio de Janeiro: Vozes.

Gomes, Nilma Lino (2007). Diversidade étnico-racial e educação no contexto brasileiro: algumas reflexões. Em Nilma Lino Gomes, *Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais*. Belo Horizonte: Autêntica.

Gonçalves, Luiz Alberto Oliveira (2000). Negros e educação no Brasil. Em Eliana Lopes e Marta Teixeira, *500 anos de Educação no Brasil* (pp. 325-346). Belo Horizonte: Autêntica.

Feres Junior, João (2013). *As políticas de ação afirmativas nas universidades estaduais. Levantamento das Políticas de Ação Afirmativa [GEMAA]*. Rio de Janeiro: GEMAA-IESP-UERJ.

Hasenbalg, Carlos (2005). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: IUPERJ.

Heringer, Rosana Rodrigues (2014). Um balanço de 10 anos de políticas de ação afirmativa no Brasil. *Revista TOMO*, (24), 17-35.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2019). Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: PNAD Contínua. https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_media/ibge/arquivos/a2eb00da62607144d480db9c3504fa4a.pdf.

Instituto de pesquisa econômica aplicada - IPEA (2011). Retratos da Desigualdade de gênero e raça. <https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>.

Lima, Kátia Regina de Souza (2004). Reforma universitária do Governo Lula: o relançamento do conceito de público não-estatal. Em Lucia Maria Wanderley Neves, *Reforma universitária do governo Lula: reflexões para o debate*. São Paulo: Xamã.

Lima, Kátia Regina de Souza (2007). *Contra-reforma na educação superior: de FHC a Lula*. São Paulo: Xamã.

Marçal, Antonio José (2015). Políticas afirmativas para negros nas universidades federais entre 2002-2012: processos e sentidos na UNB, UFPR E UFBA [Tese de Doutorado]. Universidade Federal do Paraná, UFPR.

Ministério da educação - MEC/INEP (2011). Censo da educação superior 2010. https://download.inep.gov.br/educacao_superior/censo_superior/documentos/2010/divulgacao_censo_2010.pdf.

Ministério da educação - MEC. (2008). Contribuições para implementação da Lei 10.639/03: Proposta de Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana – Lei 10.639/03. Brasília: MEC/MJ/SEPPPIR.

Munanga, Kabengele (2003). Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa das cotas. Em Petronilha Beatriz Silva, *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e injustiça econômica*. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Anísio Teixeira.

Munanga, Kabengele; Gomes, Nilma Lino (2006). *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global.

Neves, Natalino; Santos, Pereira Adilson; Reis, Maria Jane (2021). Assistência Estudantil e Ações Afirmativas: um estudo das condições materiais e simbólicas. *Revista Educação e Sociedade* (42).

Rocha, Paulo Gabriel Hilu (2006). Ação Afirmativa, fronteiras raciais e identidades acadêmicas: uma etnografia das cotas para negros na UERJ. Em João Feres Junior e Jonas Zoninsein (2006). *Ação afirmativa e universidade: experiências nacionais comparadas*. Brasília: Editora UNB.

Rodrigues, Tatiane Consentino.. (2005). Movimento negro, raça e política educacional. *28ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação*. Caxambu: ANPED.

Santos, Marcelo (2006). A Universidade pública e o sistema de cotas para afrodescendentes: a experiência da UNEB e da UFRJ. *V Semana acadêmica da Faculdade Social da Bahia*.

Santos, Sales Augusto (2003). Ação afirmativa e mérito individual. Em Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. *Negro e Educação: identidade negra, pesquisa sobre o negro e a educação no Brasil*. São Paulo: Ação Educativa.

Schwarcz, Lilia Moritz (1998). *A História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras.

Silvério, Valter (2003). Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: INEP/MEC.

Souza, Dilenio Lucas; Sá, Roberto Boaventura Silva (2006). Políticas de cotas: interesses em disputa na educação. *Universidade e Sociedade*, 16(38), 104-113.

Veríssimo, Maria Barbosa (2003). Educação e desigualdade racial: políticas de ações afirmativas. *24ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação*. Caxambu: ANPED.

LA PARTICIPACIÓN EN EL PROYECTO DEL MUSEO AFRO DE COLOMBIA

**“NO QUEREMOS MÁS SOFISMAS DE
DISTRACCIÓN, NI SALUDOS A LA BANDERA,
QUEREMOS ESTAR Y HACERLO UNA
REALIDAD”**

Luis Oswaldo Martelo Ortiz

}

INTRODUCCIÓN

El proyecto del Museo Afro es una iniciativa nacional de orden público que busca establecer un entorno favorable para que las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras puedan exhibirse, tener oportunidades para ser, hacer y saber, sin embargo, también para contribuir a la reconstrucción de un tejido social que ha sufrido siglos de violencia, exclusión, abandono y racismo estructural que le ha impedido desempeñar un papel no solo relevante, sino también visible en la construcción de la sociedad. Lo anterior se puede leer en las siguientes palabras, las cuales expreso una lideresa social afro de la ciudad de Cartagena:

Ya no queremos más museos con piezas frías, ¿verdad?, tienen que ser museos donde nos digan algo, donde se vivifique, pero también se muestre lo que pasó, pero que todavía sigue pasando. Y sigue pasando un tema de desterritorialización; eso es histórico, eso ha pasado por toda la línea del

tiempo de nuestras vidas, nos han venido desterritorializando. Es decir, los negros y las negras en esta ciudad y en este país tomamos los territorios más agrestes, ¿verdad?, más difíciles, y los transformábamos, porque se transformaban a partir de una necesidad y la necesidad era en ese proceso de cimarronaje: “salvaguardar mi vida”; y mi vida con derecho y mi vida digna. (Entrevista lideresa social Cartagena, 2022)

En consecuencia, el museo se propone como un espacio que contribuya a la reparación, la visibilización y especialmente a la lucha antirracista. Esta cita se enfoca en la desterritorialización que aún viven estos pueblos, la separación del suelo donde nacieron, crecieron y crearon proyectos de vida, y especialmente les sacaron de su espacio vital donde son habitados también por el territorio. Por consiguiente, el logro de esta tarea consiste en establecer escenarios en los que las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras no solo puedan realizar este esfuerzo, sino que también lo haga de manera efectiva, siendo ella la protagonista, garante y edificadora de una institución, en la que se pueda construir una Colombia libre de racismo y tratos coloniales que amenacen el presente y futuro de las comunidades afro.¹

El proyecto del museo debería contemplar una participación efectiva, como nos lo dijo una artista y gestor cultural Providencia, quien nos invitó a asegurar la participación de las personas, como se indica en la siguiente conversación:

Es un proyecto a largo plazo para el 2024 y tienen tiempo suficiente para conversar con muchas personas de muchas áreas [...] no se puede preguntar todo, pero sí lo más primordial y que se presente de la mejor manera, que haya oportunidad de que las personas participaran [...] yo creo que haya también encuestas, una plataforma un Word, un Drive, las encuestas que se hacen en Google, que puedan presentarlos ustedes lo

1 A partir de ahora nos referiremos a estas como *comunidades afro*.

reciben, en los colegios podrían hacer como unos concursos, que los mismos estudiantes presenten un proyecto los de básica que pregunten ¿Qué te gustaría que estuviera en ese museo? Sería un incentivo de intercambio de ideas. (Entrevista a una artista y gestor cultural de Providencia, 2022)

La presente comunicación nos sugiere una serie de aspectos, tales como la importancia de la participación, y debe enfocarse en todas las metodologías posibles para que las personas puedan asistir al proceso, articularse al proyecto y darle vida. Es imperativo que este proyecto considere la participación como un elemento que llene de legitimidad el proceso, lo fortalezca, pero que también se convierta en un escenario digno, donde se garantice la garantía de derechos y ética, y se enfoque en el saber cómo una construcción comunitaria responde a una sapiencia colectiva. De esta manera, se establece un vínculo libre de instrumentalización de las comunidades, que asuma su participación como ciudadanos y actores clave de su futuro, rompiendo con trato racista, excluyente o discriminatorio.

En última instancia, resulta imperativo señalar la participación como un acto coherente con las prácticas propias de las comunidades, sus formas de organización y las dinámicas que estos presentan en sus territorios. El museo debe crear estrategias para acercarse a las comunidades, primero con sus líderes y lideresas. Esto ayuda a que el Gobierno y la organización de esa comunidad se relacionen bien con el lugar y las personas con las que interactúan. El museo debe establecer una ruta para proseguir con los diálogos y mantener un vínculo constante con las comunidades afrodescendientes, convirtiéndolos en los protagonistas del museo, siendo un reflejo perpetuo de sus anhelos, expectativas y luchas colectivas.

En calidad de integrante de la comunidad afrocolombiana, investigador del proyecto y un apasionado por la concertación y los espacios de participación, así como un escenario para la vida, el crecimiento y el empoderamiento de las comunidades, deseo que este texto plantee una serie de interrogantes y una estrategia de participación en el proyecto del Museo Afro, que valore la

presencia y ausencia, que evidencie las formas propias de relacionarse y construir nuevas maneras de relacionarse. A continuación, debemos conocer el marco legal que tiene la participación en la nación colombiana, que establece algunos derechos para las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras.

MARCO JURÍDICO

El marco legal para la participación ciudadana en Colombia está regulado por la Ley Estatutaria 1757 de 2015. Esta ley tiene como objetivo promover, proteger y garantizar el derecho a la participación democrática en la vida política, administrativa, económica, social y cultural, así como controlar el poder político. La ley regula la iniciativa popular y normativa ante las corporaciones públicas, el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, el plebiscito y el cabildo abierto. Además, establece las normas fundamentales por las que se regirá la participación democrática de las organizaciones civiles.²

El primer pilar de la Ley de Participación Ciudadana es el establecimiento de los mecanismos de participación ciudadana y la flexibilización que promueve y garantiza esta Ley para utilizarlos de manera frecuente y efectiva.³ Todo plan de desarrollo debe incluir medidas específicas orientadas a promover la participación de todas las personas en las decisiones que los afectan y el apoyo a las diferentes formas de organización de la sociedad.

En el caso particular de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, la Ley 70 de 1993 establece dentro de sus principios:

1. El reconocimiento y la protección de la diversidad étnica y cultural y el derecho a la igualdad de todas las culturas que conforman la nacionalidad colombiana.
2. El respeto a la integralidad y la dignidad de la vida cultural de las comunidades negras.

2 La participación en la Constitución colombiana: una Constitución participativa pionera (scielo.org.co).

3 Ley Estatutaria de Participación Ciudadana - Ministerio del Interior (mininterior.gov.co).

3. La participación de las comunidades negras y sus organizaciones, sin detrimento de su autonomía, en las decisiones que las afectan y en las de toda la Nación, en pie de igualdad, de conformidad con la ley.

4. La protección del medioambiente atendiendo a las relaciones establecidas por las comunidades negras con la naturaleza.

El tercero de estos es clave para este proyecto, ya que establecer, como una de las máximas para el proyecto, el tener cómo pilar la participación, mientras propende por el reconocimiento, la protección y respeto por la diversidad étnica, cultural y la dignidad de los miembros de estas comunidades. En esta misma ley también queda establecido que se deben crear una serie de espacios de participación, en los que las comunidades, a través de sus representantes, conocer los proyectos que pueden implicarles y en estos mismos escenarios, se pueda dialogar y concertar con estos espacios las acciones que se espera adelantar en los territorios y en el seno de las comunidades afrodescendientes. El artículo 45, Reglamentado en el Decreto 1371 de 1994⁴ dice lo siguiente:

El Gobierno nacional conformará una Comisión Consultiva de alto nivel, con la participación de representantes de las comunidades negras de Antioquia, Valle, Cauca, Chocó, Nariño, Costa Atlántica y demás regiones del país a que se refiere esta ley y de raizales de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, para el seguimiento de lo dispuesto en la presente ley.

4 El cual fue modificado a través del DECRETO 1640 DE 2020, por el cual se sustituye el Capítulo 1, relacionado con la conformación y reglamentación de la Comisión Consultiva de Alto Nivel de las Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras, prevista en el artículo 45 de la Ley 70 de 1993, se adiciona el Capítulo 5, relacionado con el Registro de instituciones de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras y se adiciona el Capítulo 6, relacionado con la Participación de las Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras, al Título 1, de la Parte 5, del Libro 2 del Decreto 1066 de 2015, Único Reglamentario del Sector Administrativo del Interior

También se crearon otros espacios de participación como son la comisión pedagógica nacional de comunidades negras (decreto 2249 del 22 de diciembre de 1995) y el Espacio Nacional de Consulta Previa de las Comunidades Negras Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras (decreto 1372 de 2018), esta última tiene como objetivo:

Regular el Espacio Nacional de Consulta Previa de las medidas legislativas y administrativas de carácter general, susceptibles de afectar directamente a las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras rurales y urbanas del país, como una institución representativa, legítima y operativa.

Todas las anteriores instancias son escenarios donde debemos como proyecto entablar diálogos, concertar, pero especialmente nos veremos obligados a garantizar la participación de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras y sus organizaciones, sin detrimento de su autonomía, en las decisiones que las afecten y en las de toda la Nación en pie de igualdad de conformidad con la ley.

Quisiera también citar el Decreto-ley número 4635 de 2011, en función no solo de la participación, sino de la necesidad de hacerlo con un grupo particular de las, les y los miembros de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, quienes han sido víctimas. Según investigaciones este número haciende a dos terceras partes de esta comunidad, como nos lo insinúan el siguiente número de decretos, leyes, autos y sentencias que dan fe de esta afirmación: Ley 1448 del 2011; Ley 70 de 1993; auto 005/2009; sentencia T-025 de 2004; autos de seguimiento A073 de 2014 y A620 de 2017 y órdenes impartidas en T-622 del 2016 de la Corte Constitucional. Este decreto estable en el artículo 1, el objetivo de la ley, es cual es establecer el “marco normativo e institucional de la atención, asistencia, reparación integral y restitución de tierras y de los derechos de

las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras en concordancia con la Ley 70 de 1993". Esto lo hace

[...] ofreciendo herramientas administrativas, judiciales y mecanismos de participación para que las comunidades y sus miembros individualmente considerados sean restablecidos en sus derechos de conformidad con la Constitución Nacional, los instrumentos internacionales que hacen parte del bloque de constitucionalidad, las leyes, la jurisprudencia, los principios internacionales acerca de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición, respetando y dignificando su cultura, existencia material, derechos ancestrales y culturales propios, así como sus derechos en como víctimas.

En este punto es clave hablar de los mecanismos de participación que debe crear cualquier institución, a fin de garantizarles a las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras el acceso no solo a información, sino que a ser partícipes de todo el proceso que pueda llegarles a implicar algún tipo de perjuicio o beneficio, en este caso particular.

El museo es pertinente para estas comunidades dado que este en sí mismo puede llegar a ser de mucho provecho al establecerse como un foco de justicia histórica, reparación social y, especialmente, un enclave propicio para el antirracismo. Antes de finalizar este apartado normativo, debemos mencionar el decreto 820 de 2023 (26 de mayo), por medio del cual se crea la Comisión Intersectorial Nacional de Reparación Histórica para superar los efectos del racismo, la discriminación racial y el colonialismo en los pueblos étnicos del país y se dictan disposiciones para su funcionamiento. Plantea la creación de varias instituciones, entre ellas un museo de la Memoria Africana y Afrodescendiente y Museos Regionales destinados a lograr el fortalecimiento dignificador de la memoria colectiva acerca de los hechos históricos que deter-

minaron la deportación y secuestro de africanos y africanas, la trata transatlántica y su esclavización en el territorio de la actual República de Colombia. La identificación y preservación de la memoria sobre los aportes sustantivos de los africanos y afrodescendientes a la identidad colombiana hará parte de la satisfacción del derecho a la memoria encomendada a este museo. Como proyecto deseamos contribuir a esta función del decreto y otras tantas que este propone en lo que se refiere a la reparación y el antirracismo.

A continuación, procederemos a enriquecer un poco más el marco conceptual que el museo tendrá en relación a su participación. Consideramos que este es un capítulo inédito para los museos en Colombia, al considerar una función particular para una dinámica inexistente en otros tiempos y momentos. La presente presentación presenta una serie de generalidades, propias de un marco conceptual, que deberán ser ajustadas y organizadas en función de la intención que el museo tiene de servir de manera fiel a las búsquedas y demandas planteadas por estas comunidades en relación con un lugar verdaderamente antirracista, propenso a la reparación y en línea con la justicia y la igualdad. La siguiente cita da cuenta de lo anterior, en esta se establece que el museo debe tener como principio la participación, y para diseño en el grupo focal realizado en San Andrés Islas:

Los temas que se va a tratar, los temas centrales que están en el Museo, lo construyen las comunidades [...] no podemos hablar de una reparación histórica cuando estamos viendo las voces de las comunidades y aparte tenemos cómo es la relación oficial. La idea de todo ese proyecto es que las opiniones de las comunidades salgan y sea desde las comunidades que se visibilice y se narre las historias. (San Andrés y Providencia. Investigadores, académicos y líderes juveniles, 2022)

¿CÓMO DEBE SER LA PARTICIPACIÓN EN UN MUSEO?

La participación en un museo tiene diversas formas, no obstante, se refiere a la interacción activa entre los visitantes y las exposiciones. La participación puede ser tanto física como mental y puede incluir actividades como preguntas y respuestas, discusiones, talleres, juegos y otros elementos. La Unesco define los museos como “espacios donde se exponen y conservan objetos” y también como lugares donde se fomenta la diversidad y la sostenibilidad. Los museos operan y comunican ética y profesionalmente, ofreciendo experiencias variadas para la educación, el disfrute, la reflexión y el intercambio de conocimientos.⁵

Nina Simón, autora de *The Participatory Museum*, define un museo participativo como un lugar donde los visitantes pueden crear, compartir e interactuar en torno a un contenido (colección) (*Museu Picasso*, 5 de noviembre de 2010). La participación no es un fin en sí mismo, sino que es una estrategia. En resumen, la participación en un museo debe ser una experiencia interactiva que involucre a los visitantes de manera significativa. Esto puede incluir actividades que fomenten la reflexión, el aprendizaje y el intercambio de ideas.

Es importante que el museo no haga prácticas de subalternación que repliquen el pasado colonial que han tenido las investigaciones que se hacen de la mano de la comunidad en procesos mal llamados de participación, que terminan siendo solo un proceso más de expropiación de conocimiento y segregación epistémica. Les comparto la siguiente clave de una participante del grupo focal en Villanueva Casanare:

El museo no se debe permitir la instrumentalización del pueblo afro, es clave garantizar la participación, la comunicación y rendir a cada quien el reconocimiento que se merece, no podemos replicar prácticas devastas alrededor de las investigaciones realizadas por muchos en torno a las comunidades. (Grupo focal, Villanueva-Casanare, 2022)

5 <https://es.unesco.org/themes/museos>

La participación es un principio, pero hacerlo bien es una necesidad ética, el Museo Afro debe en todo momento fomentar que la participación sea un ejercicio permanente, responsable y capaz de otorgar legitimidad a un proceso en el que todas y todos se sientan representados. Es importante recordar que la participación no es un fin en sí mismo, sino una estrategia para involucrar a los visitantes de manera más activa e interesante.⁶ Para apuntalar lo anterior, es necesario que el Museo Afro, como nos lo dice el profesor Ciro de Medellín, deberá ampliar la participación y hace la siguiente recomendación:

Lo primero es que la convocatoria... pues no sé cuál ha sido el mecanismo que utilizó la dirección para convocar, pero yo creo que han debido llamar a los colectivos estudiantiles de la universidad, llamar a los grupos de artistas que somos las personas que nos interesa esto, y académicos, algunos académicos afros que no son muchas, pero sí hay algunos. (Entrevista Ciro Cabezas, Medellín, 2022)

Esta presentación nos estimula a que la convocatoria sea amplia, enfocada y diversa, a fin de atraer a diversos públicos, y a la vez, aportar a estas una serie de medidas con las que fomentar no solo la participación, sino también la convocatoria convoque al mayor número de personas posibles.

¿CÓMO PODEMOS HACER DEL MUSEO UN LUGAR PARA LA INCLUSIÓN?

Con el fin de fomentar la accesibilidad de los museos a la diversidad de individuos y colectivos, resulta fundamental considerar las necesidades particulares de cada individuo y colectivo. En este caso particular, es preciso que comprendan toda la serie de problemas que afectan a los miembros de las comunidades negras, afrocolombianas,

6 <https://www.museocostarica.go.cr/divulgacion/articulos-educativos/espacios-museisticos-y-participacion/>

raizales y palenqueras. A propósito de lo anterior, propongo la siguiente cita del profesor Fernando, del grupo focal realizado en Medellín:

Debemos reconocer que la diversidad del país, hablamos del mapa, entender que no hay una sola historia, él, todo el recorrido que tenemos desde África, o sea por eso siempre hablo del antes, entre y después. Ser un museo antirracista, que en el momento que yo llegue al museo y pase por el museo, yo salga con una mentalidad total de ser antirracista, un Museo Afro antirracista. [...] Es claramente el conocimiento que me lleve a una empatía y una solidaridad del territorio y de las poblaciones negras del país. Tendríamos que estar unidos por todos los derechos, ahí toda la legislación y el piso jurídico de lo que son las leyes, las normas. (Grupo focal Medellín, 2023)

Esta presentación es fundamental para proporcionarnos una comprensión de lo esencial que se hace, a fin de que el museo no solo sea un espacio de inclusión, sino también un espacio educativo que permita comprender los problemas y transformar mentalidades en temas tan graves como el racismo y la discriminación. Es importante tener en cuenta que cada persona es única y tiene necesidades específicas, por lo que es esencial colaborar con ellos, ellos y ellas para determinar cómo hacer que los museos sean más accesibles.⁷ Este museo, en particular, y en concordancia con las comunidades al abordar su vitalidad, debe fomentar una participación desde la diversidad, asegurando que el espacio sea un espacio para todas las personas, todes y todos en sus singularidades, sin plantear uniformidades que corrompan el espíritu plural de lo afro (González-Ayala, 2020). La participación social es una característica principal de los museos comunitarios.

7 <http://www.iber museos.org/wp-content/uploads/2020/05/2019-zuniga-manual-de-accesibilidad-para-museos-per.pdf>

CONSTRUCCIÓN PARTICIPATIVA DE UN MUSEO⁸

Para llevar a cabo una construcción participativa de un museo, especialmente de uno de ellos, es necesario considerar la perspectiva de los individuos, y elaborar con diversos expertos los contenidos, narrativas, recorridos y, especialmente, la experiencia que deseamos que este pueda experimentar. Por consiguiente, es imperativo que la comunidad se involucre en todo el proceso y mantenga su comunicación constante con una amplia variedad de expertos, tales como museólogos, museógrafos, curadores, productores multimedia y web, educadores, entre otros.⁹

El diseño del museo y la experiencia que ella ofrecerá serán de gran interés si se logrará involucrarse directamente en los grupos de individuos que deseamos, en particular los pueblos de origen negro, afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros. Su presencia debe llevarnos a involucrarles en diferentes procesos para asegurar la funcionalidad y efectividad del resultado. En consecuencia, resulta fundamental considerar la experiencia, visión, perspectiva, formas de narrar, historia y aportes de los individuos que se convierten en actores claves del proceso, permitiendo que la participación sea una realidad y no solo un discurso en el que el proceso creativo e interpretativo recae en los profesionales, confeccionando una lectura de los demás en la que el actor clave se termina instrumentalizando.¹⁰ Por esta razón, la participación se hace tan necesaria, e incluso fundamental, para que todos los elementos del proceso se perciban

8 Un **museo comunitario** es un espacio donde los integrantes de la comunidad construyen un autoconocimiento colectivo, propiciando la reflexión, la crítica y la creatividad. Fortalece la identidad, porque legitima la historia y los valores propios, proyectando la forma de vida de la comunidad hacia adentro y hacia fuera de ella (<https://www.museoscomunitarios.org/55-concepto-museo-comunitario>). La participación social es una característica principal de los museos comunitarios. La comunidad participa en la creación del museo mediante la generación de ideas originales o aportaciones, como piezas, donaciones, trabajo, etcétera. En un plano ideal, es la comunidad, y no el Estado, quien decide qué se exhibe y cómo; idealmente en todo museo comunitario la comunidad participa investigando, conservando y difundiendo su patrimonio local (<https://www.museoscomunitarios.org/55-concepto-museo-comunitario>).

9 <https://evemuseografia.com/2018/08/31/disenio-de-la-experiencia-participativa/>

10 <https://evemuseografia.com/2018/08/31/disenio-de-la-experiencia-participativa/>

como una experiencia positiva, reivindicadora y transformadora en el museo. El diseño de este magnífico proyecto debe fundamentarse en una experiencia museística en evolución, articulada con nuevos significados y capaz de adaptarse y responder a los cambios sociales y tecnológicos.¹¹

En términos generales, el proceso participativo es capaz de generar resultados más favorables para aquellos individuos que disfrutaron de la experiencia y contribuyeron a su desarrollo. Este procedimiento comprende una amplia variedad de técnicas, sin embargo, el propósito general consiste en crear y probar ideas acerca de cómo serán las propuestas, con el fin de ajustarlas posteriormente al resultado final, que en este caso se trata de un museo vivo, antirracista, reparador y que esté plenamente alineado con los intereses de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras con las que se concertó el proceso.¹²

A continuación, se presentan una serie de elementos que ilustran la tarea que el proyecto está llevando a cabo con el fin de asegurar que el proyecto sea un escenario en el que la participación sea verdaderamente significativa.

El Proyecto del Museo Afro está progresando en su ejecución desde 2021 en la formulación y durante el 2022 se dedicó a recorrer el país. En ese proceso, llegó a veintidós municipios de los diez departamentos con la mayor presencia de población afrodescendiente de Colombia. Se realizaron tres (4) laboratorios de cocreación en los distritos de Bogotá (2: 2021, 2023), Cartagena y Cali (2022), cada uno con una duración de un mes, se desarrollaron treinta y nueve grupos focales, dieciocho entrevistas en profundidad y seis talleres con niñas, niños y adolescentes, con los que se conversó sobre como los participantes sueñan el museo, que historias se tienen que contar y cómo contarlos, todo esto para darle

11 <https://evemuseografia.com/2018/08/31/disenio-de-la-experiencia-participativa/>

12 <https://evemuseografia.com/2018/08/31/disenio-de-la-experiencia-participativa/>

cuerpo al Proyecto de Museo Afro, mediante la experiencia realizada en estos espacios de participación ciudadana, comprometidos con la recolección, transcripción, sistematización y análisis de diferentes tipos de información que son la base inicial de este proceso. Las acciones del Proyecto en esta segunda fase estuvieron marcadas por la presencia del museo gastronómico del Choco en las instalaciones del Museo Nacional de Colombia, en una actividad conjunta que trajo esta experiencia poderosa de la afrocolombianidad a las instalaciones de esta institución nacional en el marco de sus doscientos años. Y, además, el proyecto estuvo participando junto con su equipo de investigación en la versión 23 del Festival de Música del pacífico Petronio Álvarez en la ciudad de Cali, consolidando así un trabajo clave con distintos actores a nivel nacional e incluso internacional, con el diálogo que hemos venido estableciendo con investigadores afrodescendientes y de la diáspora e instituciones museales aliadas de los pueblos afrodescendientes en América y el caribe. (Mapa de actores proyecto Museo Afro, 2023)

COCREACIÓN Y TÉCNICAS PARTICIPATIVAS

Existen diversas técnicas participativas que se pueden utilizar en la construcción de un museo (González-Ayala, 2020). Las medidas a seguir tienen como objetivo involucrar a las y los participantes en los diversos procedimientos del diseño de la experiencia, tales como la planificación estratégica, la misión y visión, la infraestructura, la investigación y la generación de procesos posteriores a su inauguración. Estos procesos permiten a todos los implicados asegurar la funcionalidad y eficacia del resultado previsto en las fases previas del proceso de construcción del Museo Afro.

Los grupos focales son una táctica que posibilita a los individuos que participen en el museo expresar sus ideas y opiniones a través de una serie de interrogantes, y con ellas se pueden generar mapas mentales, lluvias de ideas y cuadros que puedan establecer interconexiones entre lo que las personas anhelan del museo y lo

que pueden llegar a ser. Esta técnica fue utilizada ampliamente en la primera fase del proceso. También se han llevado a cabo ejercicios de cocreación y juntanza, todos son técnicas que hemos aplicado a nuestro contexto.

Es importante tener presente que el proceso participativo es capaz de generar mejores resultados para las personas que estarán disfrutando de la experiencia. Este procedimiento dispone de una amplia variedad de técnicas, sin embargo, el propósito general consiste en crear líneas de trabajo, apuestas de ruta y probar ideas acerca de cómo serán las propuestas, con el fin de ajustarlas posteriormente al resultado final.¹³

Es necesario abordar en este momento la cocreación en el Museo Afro, la cual implica la colaboración con los visitantes, tanto existentes como nuevos, con el propósito de crear una estructura conjunta, motivándolos a asumir un papel determinante en este proceso de construcción. En lugar de generar algo que pueda estar relativamente predeterminado, estamos generando elementos nuevos entre todos y todas, escuchándonos a través de diferentes técnicas y creando a partir de metodologías alternativas y tradicionales que nos direccionen hacia una ruta efectiva, alineada con los intereses colectivos. La cocreación conlleva que el museo trabaje asociado a la comunidad, compartiendo un esfuerzo con ella lo más equitativamente posible.¹⁴

Algunos museos utilizan tecnologías digitales para que sus visitantes se conviertan en agentes activos, aportando al museo sus propias ideas y generando todo tipo de material (fotografías, opiniones, críticas, etcétera) relacionado con las colecciones, los guiones y la narrativa que se pretende establecer. Algunos, consultan a su público con frecuencia cuando planifican nuevas investigaciones que generarán nuevos guiones museológicos, trabajan directamente con comunidades específicas en interpretación o diseño de exposiciones, curadurías y museografías, e invitan a personas a crear sus propias exhibiciones en determinados espacios del museo.¹⁵

13 <https://evemuseografia.com/2020/03/23/museos-y-diseno-de-experiencia-participativa/>

14 <https://evemuseografia.com/2022/07/19/museos-y-cocreacion/>

15 <https://evemuseografia.com/2022/07/19/museos-y-cocreacion/>

UN MUSEO AFRO EN CONSTRUCCIÓN, UNA APUESTA POR LA REGIONALIZACIÓN

La regionalización del proyecto se lleva a cabo mediante diversos procedimientos, entre los cuales se destaca el diálogo con comunidades, el cual se realizó durante gran parte del año 2022. En la primera fase del proyecto, se llevó a cabo una visita a las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras en las cinco regiones del país. Estas áreas son:

Tabla 1. Mapa de actores proyecto Museo Afro, 2023. I Fase.

| Regiones | Actores |
|-----------------|---|
| Caribe | Bolívar: Cartagena, (Laboratorio de cocreación), región de los Montes de María, municipios de El Carmen de Bolívar y San Jacinto, y finalmente en Mahates (San Basilio de Palenque) Córdoba: Palenque de San José de Uré |
| Insular | Departamento Archipiélago San Andrés, Providencia y Sta. Catalina |
| Orinoquia | Casanare: Monterrey y Villanueva |
| Andina | Bogotá D. C. (Laboratorio de cocreación) Antioquia Medellín, Acandí y Chigorodó, Turbo, Chigorodó y Acandí (Urabá y Darién) |
| Pacífico | Chocó: Quibdó y Nóvita Valle del Cauca: Cali (Laboratorio de cocreación) y Buenaventura (Pacífico vallecaucano) Cauca: Santander de Quilichao (Norte del Cauca), Guapi y Timbiquí (Pacífico caucano) Nariño: Tumaco y Barbacoas (Pacífico nariñense) |

Durante el año 2023, en el desarrollo de la segunda fase, el proyecto viene realizando una nuevas acciones y acompañamiento a comunidades en este ejercicio de regionalización y diálogo con las comunidades, tal se exponen en la tabla siguiente.

Tabla 2. Mapa de actores proyecto Museo Afro, 2023. II Fase.

| Regiones | Comunidades |
|-----------------|--|
| Caribe | Bolívar: Cartagena y Mahates (San Basilio de Palenque) Córdoba: Palenque de San José de Uré Guajira: Riohacha y Barrancas Cesar: Valledupar |
| Insular | Departamento Archipiélago San Andrés, Providencia y Sta. Catalina |
| Andina | Bogotá D. C. (Laboratorio de antirracismo) |
| Pacífico | Chocó: (Laboratorio de cocreación) Valle del Cauca: Cali (Juntanza) y Buenaventura (Pacífico vallecaucano) Cauca: Guapi y Timbiquí (Pacífico caucano) Nariño: Tumaco y Barbacoas (Pacífico nariñense) |

En estos territorios se convocó a la comunidad para trabajar en grupos focales, entrevistas en profundidad y los talleres a personas docentes, sabedores / sabedoras, luthieres, parteras, músicos, gestores culturales, miembros de organizaciones sociales, concejos comunitarios, juntas de acción comunal, investigadores, jóvenes, población LGBT afro, estudiantes en etapa escolar y universitaria, funcionarios de las alcaldías municipales y la comunidad afro en general de esas regiones. Se dialogó sobre las historias de los líderes y lideresas locales que el Museo Afro debe visibilizar y como esas comunidades se sueñan el futuro Museo Afro de Colombia.

Las comunidades afros depositaron en el equipo del Proyecto Museo Afro la tarea de construir una institución que represente desde su infraestructura hasta sus exposiciones y guiones curatoriales los procesos históricos, culturales, de resistencia y la diversidad de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras, que el futuro Museo Afro sea un espacio seguro, de confianza, un museo vivo, dinámico y sobre todo un museo antirracista, que visibilice el real aporte de los afrodescendientes en la construcción de la historia de la nación colombiana.

CONCLUSIONES

Se realiza un extenso recorrido en el que explica qué se entiende por participación, tanto legal como conceptualmente. Posteriormente, se expone indicando cómo se debe orquestrar la participación, mientras que en paralelo indica cómo la población afrodescendiente involucrada en la investigación desea que se lleve a cabo el ejercicio de participación y la presencia permanente de los mismos. Como tal, es un artículo en construcción, tal y como el museo lo es en esta fase, ya que los momentos previos en los que se acercó a las comunidades, entablando con ellas una relación de cercanía, y los momentos próximos en los que se espera estrechar esa relación, legitimar el proyecto, y sumar aliados para hacer de este museo un espacio realmente vivo, edificante y capaz de aportar a la reconstrucción del tejido social desde el Estado mismo, en diálogo con las comunidades que se han visto como víctima a causa del racismo y la discriminación.

Para finalizar, este artículo es un ejercicio autorreflexivo en el que como investigador traté de tener una mirada objetiva del proceso y señalar las que podrían convertirse en tensiones entre lo que se quiere hacer por parte de las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras; información recogida en la fase uno de este proyecto, en la que se visitaron dieciséis subregiones y veintidós comunidades distribuidas en todo el país.

La forma en la habitualmente se construyen los museos es una comprensión holística e integral, pero que obedece a un interés

homogeneizador que desconoce los enfoques diferenciales y especialmente el étnico, por esta razón este es un documento que en su pretensión plantea ejecutar acciones de la mano de las comunidades, garantizando así la legitimidad del proceso al convertirlas, a través de la participación, en cocreadoras y corresponsables de cada una de las metas y objetivos que se logren hacia la construcción del Museo Afro de Colombia.

BIBLIOGRAFÍA

Cuahtémoc, Camarena Ocampo y Teresa Morales Lersch (coords. 2010). *Memoria: Red de museos comunitarios de América. Experiencias de museos comunitarios y redes nacionales*. Red de Museos Comunitarios de América / Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca. <https://core.ac.uk/download/pdf/48580372.pdf>

González-Ayala, Sofía. (2020). Voces para transformar a Colombia: el curar inacabado de las memorias sobre el conflicto armado. *Revista Colombiana de Antropología*, 56 (1), 85-114.

Hernández, Yaneth Mora. (2013). Lugares de memoria: entre la tensión, la participación y la reflexión. *Panorama*, 7 (13), 97-109.

Lorente, Jesús-Pedro. (2006). Nuevas tendencias en teoría museológica: a vueltas con la museología crítica. *Museos.es*, 2, 24-33.

Mejía, Juliana Botero. (2020). La participación de las víctimas y las conversaciones difíciles. Algunos retos del Museo de Memoria de Colombia. *Revista del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social + Memoria(s)*, 3.

Museu Picasso. (5 de noviembre de 2010). ¿Cómo hacer los museos más participativos? Nina Simon da muchas claves en el libro *The Participatory Museum*. <https://museupicassobcn.cat/es/actualidad/descubre-online/como-hacer-los-museos-mas-participativos-nina-simon-da-muchas-claves-en>

Miranda, Patricia (coord.) I (S/f) XIV Cátedra de Historia, Ernesto Restrepo Tirado, Museos, comunidades y reconciliación, Experiencias y memorias en diálogo, ISBN 978-958-753-080-3. <https://museonacional.gov.co/Publicaciones/catedra/Paginas/MuseoscomunidadesyreconciliacionExperienciasymemoriasendialogo>.

aspx

ETNOEDUCACIÓN Y CÁTEDRA DE ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS

UNA MIRADA DESDE LA DESCOLONIZACIÓN PARA LA INSERCIÓN DE COLOMBIA EN EL SIGLO XXI

Yeison Arcadio Meneses Copete

Introducción

Los cuatro fenómenos de la Modernidad, el eurocentrismo, el colonialismo y el capitalismo son cuatro aspectos de un mismo proceso y determinaciones simultáneas, contemporáneas: surgen y se desarrollan al mismo tiempo (y concluirán también al mismo tiempo). (Dussel, 2015, p. 332)

Los estados modernos están socioculturalmente marcados por las colonizaciones y los esclavismos. Sus fundamentos rectores obedecen a continuidades y reingenierías de procesos de racialización, explotación, extractivismo, exclusión, segregación, discriminación, subalternidad, concentración y superposiciones históricas que han impedido a países como Colombia insertarse en escenarios mundiales de la *globalidad* (*Globalité* al decir de Édouard Glissant). Precisó mediante la categoría de la globalidad los encuentros culturales, hibridaciones, *creolizaciones* y alter-acciones, esos imaginarios *UBUNTU* planetarios (o del *Tout-Monde*) que han facilitado

la pervivencia de la especie humana, acervos culturales, lingüísticos, relaciones igualitarias, solidaridades, ekobiedades, el Muntu, ecologías y economías en / desde / para las diferencias.

Este breve artículo titulado: “Etnoeducaciones y Cátedra de Estudios Afrocolombianos: apuestas educativas por la descolonización para la Colombia del siglo XXI”, intenta dar continuidad a la tarea de ampliar y precisar las comprensiones en torno al campo de estudios, por tanto, político, en la medida en que la Etnoeducación y la Cátedra de Estudios Afrocolombianos son producto de disputas históricas por la reconstitución del *sujeto histórico afrocolombiano* y los *sentidos* que propenden por la instalación de perspectivas relacionales e *imaginarios colectivos* para sembrar las semillas de humanidad colombiana del siglo XXI, luego de más de cinco siglos de *racismo sistémico*, *epistemicidios* y *hegemonías*, bases del círculo vicioso de violencias.

En lo que concierne al racismo sistemático, nos referimos a *estructuras de poder sistémicas* que se expresan en los sistemas sociales educativos, económicos, políticos, culturales, sociales y ambientales construidos por grupos hegemónicos, inspirados por la ideología de la *superioridad racial* que, desde la perspectiva de Carlos Moore, forman solidaridades endogámicas hegemónicas para preservar privilegios y concentrar los recursos vitales. Así, las formas organizativas de los sistemas sociales, la estigmatización contra el fenotipo y la eliminación de la diferencia son evidencias de la radicalidad de esta macroestructura. Es decir, las prácticas de discriminación cotidiana, los prejuicios raciales, los estereotipos raciales, la discriminación lingüística, entre otros, en la escuela, en la calle o en el transporte público, aunque violentos, son la capa superior de una estructura profunda con siglos de elaboración y refinamiento. Por tanto, esta última debe ser extirpada para poder situar prácticas y relaciones sociales absolutamente distintas, justas, democráticas y ecológicas. Además, esto implica fundamentalmente revisitas de las construcciones de subjetividad, interpelar la intimidación, la mismidad y la cotidianidad. En otras palabras, cuestionar nuestros discursos cotidianos en la familia, en las reuniones

de amigos, en la escuela o en las calles resultan igualmente capitales en la lucha contra el racismo y la discriminación racial.

ALGUNAS CONCEPCIONES DE LA ETNOEDUCACIÓN Y LA CÁTEDRA DE ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS

Para referirme a los conceptos evocados, me serviré de conceptualizaciones que distan de lo normativo, pues la etnoeducación definida como la educación destinada a los grupos étnicos ha resultado bastante simplista e inadecuada para la realidad histórica del país. En cuanto a su perspectiva histórica, política y descolonizadora, contrasta y dista de las luchas de los movimientos sociales, raciales, étnicos, ambientales y progresistas. De ahí la proliferación de nominaciones relacionadas con la etnoeducación: educación propia, afroeducación, afroetnoeducación, etnoeducación afro, educación intercultural, etnoeducación afrocolombiana, educación intercultural bilingüe, educación antirracistas y educación afrocentrada, entre otras. Estas están dando cuenta de las limitaciones de lo que expresa la Ley 115 de 1994 al respecto: “la educación que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones, unos fueros propios y autóctonos” (Título III, Capítulo III, artículo 55).

El concepto de etnoeducación ha evolucionado notablemente y los matices son trastocados por las narrativas históricas del sujeto colectivo e individual que lo enuncia. Esto marca las sensibles diferencias entre las concepciones que han surgido desde las comunidades indígenas, las afrocolombianas y la de investigadoras/es que se aproximan a este terreno de disputa de sentidos. Por ejemplo, para el Juan de Dios Mosquera, del Movimiento Nacional Cimarrón, la etnoeducación afrocolombiana “es el enaltecimiento y desarrollo de los valores históricos, culturales, etnológicos, sociales y políticos; del extraordinario aporte de los pueblos africanos y afrocolombiano en la construcción y desarrollo de la nacionalidad y de todas las esferas de nuestra sociedad colombiana”; además, este sustenta que “la incorporación de la afrocolombianidad en el sistema educativo debe ser y asumirse como el reconocimiento,

autoestima, y legitimación nacional del protagonismo, identidad y creatividad de la persona y el pueblo afrocolombiano, legitimándolos en la conciencia personal a través de los planes de estudio, la Cátedra Afrocolombiana, y las políticas curriculares, oficiales y privadas (Mosquera, 2007, 128-129). La primera idea que presentamos nos lleva a una perspectiva de enaltecimiento hacia adentro y a la lógica problemática incluyente. En este sentido, el sistema educativo prosigue en sus estructuras fundamentales y asumen un nuevo contenido. Una perspectiva que podemos nombrar integracionista, de contenido o de adopción. Aunque parte del adentro y tiende al diálogo, este último no comporta la criticidad ante el poder y las hegemonías. Desafiar las estructuras coloniales, racistas y esclavistas de la escuela no se asumen como banderas políticas de la etnoeducación desde esta concepción.

Por otro lado, la segunda línea de pensamiento la nombraré de la dialéctica, sería una representación endogámica flexible, en la medida en que parte la construcción de los horizontes de vida desde / para / con los pueblos afrocolombianos antes de plantear los diálogos con las diferencias. En consonancia, Daniel Garcés (2009) manifiesta que la etnoeducación afrocolombiana debe ser entendida como

[...] el proceso de socialización y formación que direcciona el etnodesarrollo del pueblo afrocolombiano, con fundamento en su cultura, reconociendo a la persona y a la colectividad como sujeto de afirmación y cambio en interacciones con otras culturas. Concepción asociada a la visión dinámica de la cultura y a su relación dialéctica interna en su proceso de construcción. (p. 9)

De otro modo, el encuentro con las diferencias debe ser precedido de un adentramiento en las culturas, lenguajes y filosofías propias. Asimismo, introduce un elemento importante para la reflexión: el desarrollo endógeno. Entonces, la educación de los pueblos debe ser el puente que conduzca a las comunidades a desarrollar políticas y vivencias del bienestar.

Sin embargo, de la mano de la mirada dialéctica de la educación afro emerge la perspectiva de la “insumisión”, “por fuera de la casa del amo”. Esto implica la localización y el desmoronamiento de las fronteras de la escuela formalizada. Entonces, la etnoeducación afro porta una idea de proyecto de sociedad “afropacífica”, por ejemplo; como lo aborda Jorge García Rincón (2011),

[...] el Pacífico ha adoptado hace ya un buen tiempo la construcción de un modelo pedagógico en donde el territorio se constituye en elemento esencial. Es más, en la medida en que en el Pacífico la línea que divide lo urbano de lo rural es realmente difusa, poco a poco el territorio se va convirtiendo en “región” o en Comarca como lo han señalado los hermanos afroecuatorianos. (p. 118)

Asimismo, se concibe que la etnoeducación “casa adentro”

[...] no es un modelo para ser aplicado exclusivamente en el sector educativo formal. Se trata también de una estrategia y de un escenario de aprendizaje para dirigentes comunitarios, padres de familia, promotores culturales y todos los agentes de gestión social y comunitaria que impulsan el crecimiento de las sociedades afro en el Pacífico.

Desde esta perspectiva, se considera posible hablar de fortalecimiento de los espacios de formación comunitaria tendientes a la cohesión y a la organización de las poblaciones en torno a las problemáticas que les incumben directamente y a la búsqueda endógena de caminos que lleven a la superación de las precarias condiciones materiales de vida, elevando la conciencia social y su pertenencia cultural. Estos presupuestos inducen a crear espacios permanentes de reflexión al interior de las comunidades para lograr mayor solidez y coherencia en sus concepciones políticas. (García, 2011, p. 119)

Lo que he nombrado una experiencia antigua de las comunidades a través de las cuales se han forjado lenguajes, estéticas, economías, ontologías, axiologías, *saberes secretos*, espiritualidades, sonoridades, entre otras (Meneses, 2016).

Finalmente, una cuarta orientación aborda la etnoeducación como alternativa de transformación. De alguna manera, esta noción plantea otros elementos diferentes a la perspectiva de adopción, “casa adentro” o de la insumisión, para adentrarse en una lógica dialéctica mucho más radical. En este sentido, esta mirada presenta una crítica a las estructuras modernas, hegemónicas y endogámicas. Así, la Etnoeducación es concebida como “derivado lógico de la conceptualización de etnodesarrollo, presupone un cambio total en relaciones que la sociedad hegemónica ha establecido con las culturas autóctonas, definidas ya en términos no de dependencia e integración de aquella hacia estas, sino de reconocimiento, respeto y mutuo enriquecimiento, mediante el análisis crítico de los recursos culturales propios, apropiados, enajenados e impuestos y su interacción dinámica, de unas culturas con otras (Bodnar en Rojas y Castillo 2005, pp. 82-83).

I. UNA PERSPECTIVA DE LA DESCOLONIZACIÓN EN ETNOEDUCACIÓN Y CEA

Los llamados a “descolonizar” no son nuevos. En las décadas de 1960, 1970 y 1980 se emitieron con diferentes nombres, los más reconocibles de los cuales fueron “africanización”, “indigenización”, “endogenización”, etcétera. Hasta ahora, y en lo que respecta a África, la orden descolonizadora ha consistido principalmente en una crítica de la *cadena de conocimiento colonial* (lo que se enseña, produce y difunde) y en una denuncia de sus efectos nocivos en la sociedad, la cultura y la psiquis africanas. (Mbembe, 2023, p. 52)

Las lecturas de Frantz Fanón, Aimé Césaire, Albert Memmi, Édouard Glissant, Léon-Gontran Damas, Manuel Zapata Olivella, Enrique Dussel, Wa Thiong’o, Achille Mbembe, entre otros, no solo dibujan

un panorama multidimensional de las improntas de destrucción del ser africano y afrodiaspórico pretendidas e infligidas por el mundo euro-occidental en la modernidad y adoptando nuevas formas en la actualidad, sino que nos permiten adentrarnos en un paisaje de descolonización; lo cual comprende la reconstrucción de la memoria mediada por el Atlántico, la revisita de sí, subjetivación, concienciación, autorreparación, historización mediante el establecimiento de puentes entre orillas del mar, resistencias, malungajes, creolizaciones, desalienación, muntualidad (*comunalidad*), palenquerismos, nuevos lenguajes, reconocimiento de la imaginación y creatividad de las africanías. Sobre todo, ofrecen horizontes de posibilidad de cara al devenir del *Tout-Monde*. Aquí tratamos de poner en diálogo el reencuentro de los pueblos con sus propias historias libertarias y fortalecido en sus *cimientos* e, idealmente, los caminos hacia sociedades ecológicas o sociedades del cuidado; es decir, colectividades humanas que disponen de sus fuerzas existenciales para el cuidado de la vida en diferencia.

Como se ha presentado en la introducción, los estados modernos están atravesados sistemáticamente por la solidaridad hegemónica endogámica que ostenta el control de las diversas estructuras sociales para mantener sus privilegios y acceso a bienes. Estas estructuras están mediadas por el fenotipo, la raza, el sexo, el género, la región, la lengua, la religión, entre otros, que fundamentan ideologías racistas y articulan la eliminación de la diferencia. Por consiguiente, la etnoeducación afrocolombiana debe ser indudablemente sistémica, antirracista, antihegemónica, emancipadora, libertaria, antisexista, descentralista, alterlingüista, pluralista sexualmente, Muntual, creativa y relacional, para poder cobrar sentido en el mundo actual y ser coherente con la historicidad del *des/obligamiento*. La *descolonización de la mente*, del cuerpo, de las estéticas, de la cultura, de las epistemologías y del espíritu de las personas y comunidades desde *la reapropiación de lenguajes propios*, *la construcción de un mundo de representación desde abajo-adentro*, *la localización*, *re/territorialización*, *la memoria y la cotidianización*. En perspectiva de Fanon (1963), “la descolonización es simple-

mente la sustitución de una ‘especie’ de hombres por otra ‘especie’ de hombres”; también, esta “propone cambiar el orden del mundo”; además, “la descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia”. Finalmente, Fanon nos indica que la descolonización “introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos” (pp. 30-31).

La Cátedra de Estudios Afrocolombianos surge como aliada fundamental de la Etnoeducación. Esta es pensada como dispositivo para la socialización de las tradiciones culturales afrocolombianas en contextos menos marcados demográficamente por esta población. Indudablemente, esta constituye una posibilidad relevante y aún vigente para el sector educativo; no obstante, las limitaciones que impone la normatividad no permiten el vuelo. Es necesario señalar que grupos académicos y redes de maestros persisten en dotar la Cátedra de sentido, generando condiciones para otras formas de producción de saber, sobre todo, para efectos de sensibilización antirracista y movilización de algunos contenidos. De otro modo, la fuerza de esta aún no logra mover estructuras reales del sistema educativo. Parafraseando a Mosquera (2006), la Cátedra de Estudios Afrocolombianos es un instrumento a través del cual estos contenidos pueden ser socialización en el sistema educativo, sus planteamientos centrales, aún desde el marco normativo contemplados en el 1122 de 1998, comprenden preguntas dirigidas al sistema educativo colombiano que los estudiantes, maestros, maestras, directivos y comunidades deben apropiar desde su cotidianidad familiar, comunitaria, social, institucional y escolar.

También, las dinámicas sociopolíticas del país y planetarias han llevado a que la Etnoeducación y la CEA se conviertan en una posibilidad para la nueva escuela del siglo XXI, además como propuestas educativas y pedagógicas nacidas en nuestras tierras. En otras palabras, si se cumple a cabalidad con los planteamientos

formales de la transversalidad, del proyecto, de la cátedra, de programa, la CEA incomoda el *statu quo*. La Etnoeducación y la CEA han llegado para confrontar la solidaridad endogámica hegemónica y los sistemas de privilegios en el acceso a bienes. Su accionar está centrado en la ascendencia desde lo íntimo y lo cotidiano a las estructuras del poder pigmentocrático. Los actores escolares deben interrogarse desde los planos personales, familiares, comunitarios, sociales y escolares. Luego, es posible adentrarse en la estructura escolar que implica incorporar conocimientos excluidos; interpelar lo construido como conocimiento válido; revivir en la organización y la administración procesos más comunitarios; localización del saber; la recuperación del sujeto escolar creativo, cultural e intelectual; profundizar en nuevos imaginarios sociales desde el Muntu, de la Relation y el Tout-Monde; construir comunitariamente los planes de estudios; el diseño de material pedagógico desracializado; vincular el alterlingüismo hacia afuera y hacia adentro.

Sin dudas, la organización académica y comunitaria de los sujetos escolares (familias, juventudes, niñeces, maestros, culturas, investigadores, organizaciones, consejos comunitarios, solidarios, etcétera) de la mano del sindicalismo pueden consolidar las bases para superar estructuras jerarquizadas como universidades, secretarías de educación y Ministerio de Educación, en aras de construir la política pública afroetnoeducativa descolonizadora. Como se ha evidenciado, la Afroetnoeducación y la CEA no son sistemas o apuestas pedagógicas para aprender “historia de negros”, “para sumar más carga académica”, “para fomentar más discriminaciones y rabias”, contrariamente, estas posibilidades avivan Las Historias, entonces es de humanidad; permiten que el sujeto maestro o maestra recupere su lugar como persona intelectual, crítica y ciudadano; tampoco incentiva el odio, sí profundiza en la historia desgarradora que a algunos pueblos les ha tocado vivir, pero esta memoria es patrimonio de la humanidad; es decir, memorias como la esclavización o las colonizaciones y sus implicaciones hoy nos atraviesan a todos y todas, somos su producto; por consiguiente, debemos asumirlos para no repetir las historias de violencias; también, es

la posibilidad de promover culturas de paz, nuevos tejidos inter-subjetivos en una Colombia herida; son apuestas del Muntu, las personas volvemos a ser parte de la naturaleza y a encontrarnos con la inmensidad; o de la creolización, “la extraordinaria intensidad de esas mezclas, choques, conflictos y acomodaciones entre etnias, culturas, lenguas, ‘razas’, imaginarios, técnicas, mitos y creencias” (Glissant, 2007, p. 123).

2. IMAGINAR LA COLOMBIA DEL SIGLO XXI

Para Colombia insertarse en el siglo XXI debe radicalizar su democratización, pero esto pasa por interrogar el racismo, la clase y la raza incontestablemente integrados a los imaginarios de la nación, a partir de lo que llamaría una *política del unísono*: una sola nación, una sola religión, una sola raza (mestiza, producto del encuentro entre indígenas y eurodescendientes), una sola cultura, una sola matriz epistemológica, una sola lengua, una forma de hacer la política, una forma de ejercer el poder, una sola religión, el gobernar desde el centro, etcétera. La configuración de racismos y las supremacías imaginarias han dado lugar a múltiples crímenes contra la humanidad (invasiones, extractivismos, colonizaciones, esclavizaciones, tratas, neocolonizaciones, des/obligamientos-migraciones, conflictos armados, etcétera) que perviven en la cotidianidad de las sociedades modernas como heridas profundas que deben ser tratadas. En este marco, la invención de la raza (también el sexo y la clase), entre otras categorías, no solo fragmentarían las sociedades inicialmente asociadas a su geografía como en el siglo XVII o la pertenencia a una familia aristócrata (“se nace noble, no se deviene”) o de tipo religioso o civilizatorio, sino que evolucionaría a instaurarse en lo fenotípico en el siglo XVIII. Es particularmente en este contexto en el que la raza se convierte en un sistema político de discriminación centrado en el color de la piel (Beaud y Noiriél, 2020, pp. 24-25).

Desde otra perspectiva, según Achille Mbembe (2016),

[...] al reducir el cuerpo y el ser vivo a una cuestión de apariencia, de piel y de color, al otorgar a la piel y al color el estatus de

una ficción de raíz biológica, los mundos euroamericanos han hecho del negro y de la raza dos vertientes de una misma figura: la locura codificada. [...] el origen de varias catástrofes, la causa de devastaciones psíquicas insólitas, así como de incontables crímenes y masacres (p. 27).

Indudablemente, la invasión de las Américas y los Caribes a manos de la Europa occidental en el siglo XV (aunque la historia la leo desde la *longue durée*) produjo impactos a escala planetaria que son posibles de reparar; los muertos han vuelto en forma de ánimas y espíritus del Muntu, no volverán para la vida material occidental ni los siglos de afectación al desarrollo civilizatorio africano y americano vividos podrán ser borrados; sin embargo, sí es posible encontrar rutas reparatorias como lo plantea Doudou Diène:¹ una reparación moral, la declaración de la institución de la esclavitud y las tratas contra africanas-os y abyayalenses como crímenes de lesa humanidad; la reparación histórica, conlleva a documentar esta memoria y a construir escenarios de memoria en los países; reparación educativa, la enseñanza de la historia africana, de la esclavización y todas sus epistemologías; la reparación económica (no financiera), pensar en los impactos durante siglos y su presencia actual, “el retraso económico africano no es una invención del cosmos, hay una historia: es aquella de la esclavitud”.

Para Mbembe, debemos considerar, por lo menos, tres momentos de las implicaciones de la ideología racial que él nombra *el vertiginoso ensamblaje*:

[...] el primero es el despojo llevado a cabo durante la trata atlántica entre los siglos XV y XIX, cuando hombres y mujeres originarios de África son transformados en hombres-objetos, hombres-mercancías y hombres-monedas de cambio. Prisioneros en el calabozo de las apariencias, a

1 Reportero especial de las Naciones Unidas y creador de programa de la UNESCO “Ruta del Esclavo”.

partir de ese instante pasan a pertenecer a otros. Víctimas de un trato hostil, pierden su nombre y su lengua; continúan siendo sujetos activos, pese a que su vida y su trabajo pertenecen a aquellos con quienes están condenados a vivir sin poder entablar relaciones humanas. El segundo momento corresponde al nacimiento de la escritura y comienza hacia finales del siglo XVIII cuando, a través de sus propias huellas, los negros, estos seres-cooptados-por-otros, comienzan a articular un lenguaje propio y son capaces de reivindicarse como sujetos plenos en el mundo viviente. El tercer momento, a comienzos del siglo XXI, es el de la expansión planetaria de los mercados, la privatización del mundo bajo la égida del neoliberalismo y la imbricación creciente entre la economía financiera, el complejo militar postimperial y las tecnologías electrónicas y digitales. (Mbembe, 2016, p. 24)

Cerrando con el mismo autor, las nociones de raza y racismo pueden variar por diferentes razones: en primer lugar, los riesgos sistémicos a los cuales solo los esclavos negros fueron expuestos durante el primer capitalismo constituyen de ahora en adelante, si no la norma, cuanto menos el destino que amenaza a todas las humanidades subalternas. En segundo lugar, esta universalización tendencial de la condición negra es simultánea a la aparición de prácticas imperiales inéditas, que adoptan elementos tanto de las lógicas esclavistas de captura y de depredación, como de las lógicas coloniales de ocupación y de extracción, e inclusive lógicas de guerras civiles y de razias de épocas anteriores”.

Siguiendo a Carlos Moore,

[...] los protoracismos de la antigüedad fueron la consecuencia residual más duradera de las feroces luchas por la posesión de los recursos naturales que acontecieron entre cuatro y cinco mil años atrás, cuando las dos razas leucodérmicas derivadas de la población primordial melanodérmica se encontraron por primera vez con esta última.

Asimismo, el autor indica que

[...] la utilización del fenotipo como marcador principal para excluir específicamente ciertas poblaciones humanas de sus propios territorios y recursos, dio lugar al primer orden sistémico racializado entre humanos, y que de esa realidad se originaron los protoracismos que surgieron en diferentes lugares geográficos del planeta;

también, que “en condiciones históricas específicas que no pueden ser repetidas, una “lógica prerracial” arraigada en “reflejos primarios no pensados”, se habría convertido paulatinamente en un arreglo sistémico coherente y eficaz destinado a cumplir con un solo objetivo: estructurar el conjunto de las relaciones sociales, políticas e interpersonales entre grupos humanos fenotípicamente diferenciados pero forzados a convivir asimétricamente en la misma sociedad; a saber, en situaciones de inequidad en todos los aspectos. El racismo sería un orden sistémico de gran profundidad histórica y de amplia cobertura geográfica que se habría desarrollado, fundamentalmente, con la finalidad de garantizar la separación automática de un segmento humano específico del usufructo de sus propios recursos. En su génesis, se presenta como una forma de conciencia grupal históricamente constituida de la cual derivarían posteriormente construcciones ideológicas basadas en el “fenotipo / raza”. Su función central, desde el inicio, sería regular los modos de acceso a los recursos de la sociedad de manera racialmente selectiva en función del referido ‘fenotipo / raza’” (Moore, 2020, p. 45-46).

En segundo lugar, como derivación de lo anterior, las sociedades actuales experimentan crisis ambientales, culturales y económicas que deben llevarnos a pensar en la impronta de la linealidad que comportan palabras muy utilizadas como futuro, progreso, desarrollo, ciencia, tecnología, avance, innovación. Estamos caminando o compitiendo en línea recta de desposesión, acumulación, exclusión, empobrecimiento, extractivismo y autodestrucción. En la perspectiva de Achille,

[...] la fusión potencial entre el capitalismo y el animismo— es la posibilidad de que los seres humanos sean transformados en cosas animadas, en datos digitales y códigos. Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo—depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible—. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el devenir-negro del mundo. (Mbembe, 2016, p. 28)

Generalmente relacionamos el desarrollo con un después, un hacia adelante o hacia el norte o hacia occidente. No obstante, el llamado de la afroeducación es hacia una resiliencia interseccional (Meneses, 2020); esto es, reconocidas las catástrofes del neoliberalismo, el extractivismo, el neocolonialismo y los racismos, tenemos que reciclar los aprendizajes para tejer con radicalidad, desde la raíz de los problemas, la nueva colombianidad. En esta misma dirección, la etnoeducación y la CEA están llamándonos a pensar en que la innovación, la ciencia, puede estar en el retorno o en el *detour* (Glissant) (la desviación); también, pueden estar hacia el sur o hacia oriente; abajo y no arriba; el principio o en el medio y no al final; en el pasado y no necesariamente en el presente o el futuro. En este contexto caben las relaciones que establecemos entre las personas, entre las personas y la naturaleza, entre las personas y los espíritus. Por tanto, la justicia social, los pactos socioambientales, la recuperación de la espiritualidad, la democratización de la tierra, *tongas de la memoria del conflicto armado* (voz de la Maestra Virgelina Chará), la construcción de culturas de paz, la recuperación de la vocación productiva, etcétera, son parte de esta nueva narración de la nación en perspectiva crítica y alterdialógica.

La afroeducación es una invitación a recuperar ese “niño del Muntu” del que habla Manuel Zapata Olivella.

Asimismo, en perspectiva de *retour* y *de detour*, la memoria se convierte en un eje central que nos permita encontrar opciones para prolongar la vida y *Vivir sabroso* (Quiceno, 2016; Mena y Meneses, 2019). En este sentido, volver sobre las memorias trágicas de la humanidad o de la violencia armada (Memorias de la tribu y memorias de la colectividad Tierra, Glissant) permiten construir nuevas relaciones humanas.

La puesta en común de otra manera de memoria y de otra referencia de imaginarios tendrá que ser el efecto de una generosidad compartida. Llamo generosidad a la lucidez que se aplica también enteramente a sí mismo y a la crítica del yo que no se aplica a los otros y a sus críticas. Ella no surge de un principio moral, pero de una poética de la relación. (Glissant, 2007, p. 134)

El mismo autor plantea que “la memoria nos molesta cuando la memoria colectiva ha sido borrada” (p. 167). De la mirada que hagamos sobre estos fenómenos depende el futuro de nuestros pueblos. La luz del túnel al final puede configurar en este sentido la destrucción de la casa común o el círculo vicioso, lo que puede estarnos llamando a un *rever* o a una desviación. En este sentido, la etnoeducación descolonizada nos permite pensar el devenir, no como algo lineal, sino como un proceso multidireccional. El futuro, el progreso y la innovación, con el cuidado que merecen estas categorías, no están fundamentalmente adelante. Las sociedades hoy siguen volviendo a caminos andados frente a la crisis climática, la cual desnuda la degradación del proyecto civilizacional moderno y colonial. Las posibilidades de pervivencia de la especie humana y centenares de otros seres vivos dependen de la disposición del mundo moderno y capitalista para aceptar como horizonte de vida las epistemologías de la manigua (Hinestroza, 2023).

PARA SEGUIR CONVERSANDO...

*Las estrellas a medio diluir
en el ojo de buey
robadas a los cementerios acuáticos
sin saber que la sabiduría habla siempre
en los idiomas de los desterrados
y no muestra su hondura hasta no hacer visible
el sol que hemos pagado a plazos
(Cementerios acuáticos, de Alfredo Vanin).*

Hay un campo en el que poco nos concentramos o poco comprendemos cuando hablamos de la afroeducación que tiene que ver con el *alterlingüismo* y la *alterculturalidad* como posibilidades para la Colombia del siglo XXI. El *alterlingüismo* emana de la antítesis que comporta la *glotofobia*, esto es:

[...] el menosprecio, el odio, la agresión, el rechazo, la exclusión, de personas, descripción negativa efectivamente o pretendida fundada en el hecho de considerar incorrectas, inferiores, malas ciertas formas lingüísticas (percibidas como lenguas, dialectos o usos de la lengua) empleadas por esas personas, en general focalizándose en las formas lingüísticas (y sin aún tener conciencia plena de la dimensión de los efectos producidos sobre las personas). (Blanchet, 2019)

Es nombrado también como racismo lingüístico (Mena, 2020). El caso de miles de afrocolombianos, indígenas y campesinos en Colombia que no hablan desde el modelo asumido oficialmente como el ideal o correcto, asociado a poblaciones de los valles interandinos, en detrimento de las otras posibilidades que, desde los hogares, las costas, selvas, ríos y la ruralidad emergen.

En esta misma dirección, surge la necesidad de interpelar el *unilingüismo* (Tapia, 2020a), en términos reales pocas posibilidades tienen las niñeces, adolescencias y juventudes para educarse

desde la riqueza lingüística que tenemos en el país. Las lenguas afrocolombianas e indígenas siguen siendo relegadas y desplazadas por la oficialidad produciendo la *glotofagia* que desde la colonia ha derivado en la pérdida, interrupción y amenaza contra lenguas existentes y creolizadas, aunque es de destacar algunos esfuerzos frívolos recientes por salvaguardar para comunidades específicas ciertos lenguajes. La construcción de la Colombia del siglo XXI pasa por una cotidianización de lo consagrado en la Constitución de 1991. Una escuela y educación no hegemónicas deben propender por la *alterculturalidad* y el *alterlingüismo*. Es decir, la diversidad cultural, racial y lingüística constitutiva de la nación no pueden seguir siendo abstractos, contenidos, transitoriedades, presencias-ausencias, constataciones congeladas, etcétera.

Las filosofías y epistemologías que interactúan en la comunidad, en el barrio, en la comuna, en la calle, en el cuerpo, en la música, en la medicina, en el lenguaje, en los sentidos de vida, en las ciencias, en las redes sociales, en los medios de comunicación, aún en lo imprevisible, deben corresponder con los rostros de la nación y convertirse en una consciencia nacional. Adicionalmente, deben corresponder a la perspectiva de la globalidad profundizada con el apogeo del internet, la interacción y la abundancia de información. Esto conlleva además al reto quirúrgico de la descolonización, extirpar la información. En este mismo marco de ideas, el aprendizaje de los idiomas, la lectoescritura comprensiva, por ejemplo, debe ser entendido desde la complejidad que implican enseñar y aprender otros idiomas: comprende la incorporación de nuevos códigos culturales, éticos, fonéticos, semánticos, sintácticos, pragmáticos y semióticos. La persona no se forma solo para comunicar, la persona integra una nueva cultura y se modifica a sí misma. La persona construye un nuevo imaginario de sí, sobre el otro y lo otro. En consecuencia, la sanción que la escuela hace contra las variaciones lingüísticas o la exclusión de la diversidad se convierte en un acto de violencia (Meneses, 2014; Asprilla, 2020) y en una barrera para lograr consolidar la creolización como un imaginario vivo de justicia, democracia radical y paz. Por tanto, se requiere de “una

nueva conciencia lingüística” en el sentido que lo propone Tapia (2020b) para el caso dominicano, totalmente válido para el contexto colombiano, lo que implica reconocer la historia de las lenguas que coexisten en los territorios, deconstruir la política lingüística nacional y avivar tanto las lenguas subalternizadas como las variantes del español colombiano, brindándoles un estado igualitario, desarrollar una conciencia de ecología lingüística (Calvet, 2012). Asimismo, esto podríamos leerlo en la perspectiva de la *Poética de la Relación* del Tout- Monde que nos plantea Édouard Glissant, marcadas por una potencia de intercambios pensados imposibles hace diez años que podrían ser agenciados por la escuela hacia la alterconexión planetaria: intercambios críticos desde la diferencia. Evidentemente, esta poética es válida para las otras ciencias que se imparten en el sistema educativo. La educación afro es una invitación a una ecología de saberes y a una economía de la intimidad; en otras palabras, abriga los encuentros pluri-epistémicos y vuelve a la raíz de la economía como apuesta ética frente a la administración, distribución, ahorro o reducción de la vida, tiempo, espacio, bienes, servicios y recursos centrada en la alterdependencia para un Vivir sabroso. Bienvenidas sean las poéticas del Muntu, de la Creolización, de la Relación, de la Descolonización como intimidad del profesorado colombiano y de toda la comunidad educativa.

BIBLIOGRAFÍA

Asprilla Mosquera, Francisco Adelmo. (2020). Variante dialectal y desarrollo de la identidad cultural y de la competencia comunicativa en instituciones educativas de Barranquilla. En Mena García, María Isabel y Meneses Copete, (comp. y eds), *Yeison Arcadio, ÁFRICA EN LA ESCUELA: del camino recorrido a los retos para una escuela sin racismo ni discriminación racial*. Bogotá: Niñeces de Gorée.

Beaud, Stéphane y Noiriél, Gérald. (2020). *Race et science sociales. Essai sur les usages publics d'une catégorie*. Marseille : Éditions Agone.

Calvet, Louis-Jean. (2012). “Des frontières et des langues”. Entretien avec Thierry Paquot, Marseille, Hermès. *La Revue*,

(63), 51-56. <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2012-2-page-51.htm>

Césaire, Aimé. (2000). *Discours sur le colonialisme*. París: Éditions Présence Africaine.

Facultad de Educación Chará, Virgelina. (13 de mayo de 2020). *Encuentro: cosibordando por la paz y resistiendo con Bojaya*. [Archivo de video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=l6hL4R_jNUw

Crenshaw, Kimberle. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, art. 8. <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>

Damas, Léon Gontran. (2011). *Black-Label et autres poèmes*. París: Édition Gallimard.

Dussel, Enrique. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México D.C : Akal.

Frantz Fanón. (1963). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Fanon, Frantz. (2011). *Frantz Fanon Oeuvres: Peau noire, masques blancs; L'an V de la révolution algérienne; Les damnés de la terre; Pour la révolution africaine*. París: La Découverte.

Garcés Aragón, Daniel. (2009). Desafíos y tensiones sobre la formación de etnoeducadores afrocolombianos. Ponencia presentada en el Foro etnicidad y desarrollo integral en Buenaventura, Universidad Del Pacífico. Panel: La Etnoeducación y la cultura en el Pacífico Colombiano. <https://afrodescendientes.com/blog/2016/02/18/desafios-y-tensiones-sobre-la-formacion-de-etnoeducadores-afrocolombianos/>

García Rincón, Jorge. E. (2011). La etnoeducación afro “Casa adentro”: Un modelo político pedagógico en el Pacífico colombiano. *Pedagogía y Saberes*, (34), 117-121. <https://doi.org/10.17227/01212494.34pys117.121>

Glissant, Édouard. (1997). *L'intention poétique. Poétique II*. París: Éditions Gallimard.

Glissant, Édouard. (2007). *Mémoires des esclavages*. Paris: Éditions Gallimard.

Hinestroza, Jhonmer. (2023). *Epistemologías de la manigua: genealogía de su esclavización en el Chocó, Colombia*. <http://hdl.handle.net/20.500.11912/11241>.

Latour, Bruno. (2021). *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. Paris: Éditions La Découverte.

Le Coin des Assimilistes. (1 de julio de 2019). Qu'est-ce que la glottophobie? Entretien avec Philippe Blanchet Publié par Éditions Assimil. *Entretiens*. <https://blog.assimil.com/glottophobie-entretien-philippe-blanchet/>

Mbembe, Achille. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. [Traducción de Enrique Schmukler]. Barcelona: Nuevos Emprendimientos Editoriales.

Mbembe, Achille. (2023). *Descolonizar la universidad*. Medellín: Ennegativo Ediciones.

Mena García, María Isabel. (2020). *El prolongado debate sobre la raza en Colombia*. En María Isabel Mena García, Yeison Arcadio Meneses Copete, Antonia Agreda y Castriela Hernández Reyes. (2020). *Lenguajes incluyentes: alternativas democráticas*. Bogotá: OIM-USAID.

Mena, Ángela y Meneses, Yeison. (2019). La filosofía del Vivir sabroso. *Revista Universidad de Antioquia*, 2 (337).

Meneses Copete, Yeison Arcadio. (2014). Oralidad, escritura y producción de conocimiento: comunidades de “pensamiento oral”, el lugar de los etnoeducadores y la etnoeducación. *Praxis*. 10, 119-133.

Meneses Copete, Yeison Arcadio. (2016).

Meneses Copete, Yeison Arcadio. (2020). *El río sigue siendo el río. Niñeces y resiliencias interseccionales: des/obligamientos en el departamento del Chocó, Colombia, 1991-2020*. [Tesis doctoral]. Université de Perpignan, Perpignan.

Moore, Carlos. (2020). La humanidad contra sí misma: para una nueva interpretación epistemológica del racismo y de su papel estructurante en la historia y la contemporaneidad. En María Isabel

Mena García y Yeison Arcadio Meneses Copete (comp. y eds), *África en la escuela: del camino recorrido a los retos para una escuela sin racismo ni discriminación racial*. Bogotá: Niñeces de Gorée.

Mosquera, Juan de Dios. (2007). *La población afrocolombiana. Realidad, derechos y organización*. Bogotá Sigma Editores Ltda.

Múnera, Alfonso. (1998a). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Banco de la República / El Áncora Editores.

Múnera, Alfonso. (1998b). El ilustrado José de Caldas y la creación de una imagen de la nación. *Revista Cuadernos de Literatura*, IV (8-9), 36-49.

Ngungi, wa Thiong'o. (1981). *Decolonising the mind*. Harare: Zimbabwe Publishing House

Ngungi, wa Thiong'o. (2017). *Desplazar el centro, luchas por las libertades culturales*. Barcelona: Rayo Verde Ediciones

Quiceno, Natalia. (2016). *Vivir Sabroso. Luchas y movimientos afrotrataños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Rodney, Walter. (1982). *De cómo Europa subdesarrolló a África*. [Traducción de Pablo González Casanova Henríquez] México: Siglo XXI Editores.

Simporé, Yacine. (4 de septiembre de 2013). *La "Route de l'esclave": la réparation en question. Entretien avec Doudou Diène*. <https://www.lafriquedesidees.org/route-lesclave-reparation-en-question-entretien-doudou-diene/>

Tapia Medina, Ariel. (2020a). Unilinguismo vs plurilinguismo : le cas de la République Dominicaine. *Amerika*, 20. <http://journals.openedition.org/amerika/12196>.

Tapia Medina, Ariel. (2020b). Hacia una nueva conciencia lingüística: afrodominicanismo y el habla dominicana. En Yao, Jean-Arsène (coord), *Áfricas, Américas y Caribes. Representaciones colectivas cruzadas [siglos XIX-XXI]* (pp. 319-325). Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

Vanin, Alfredo. (2014). Poemario. Infancias anónimas. *Cuad-*

ernos Cuatro tablas, (8). Bogotá: Editorial Kimpres LTDA.

Zapata Olivella, Manuel. (1992). *Changó el Gran Putas*.
Bogotá: Letras Americanas.

COLONIALIDADE DO PODER NA AMÉRICA LATINA

A IMPORTÂNCIA DA LITERATURA INFANTIL NA CRIAÇÃO DE NOVAS NARRATIVAS

Mariana Silva Souza
Clediane Colins Gomes

NOSSO PONTO DE PARTIDA

Esse artigo surge a partir de reflexões e debates sobre as políticas de igualdade racial na América Latina, em uma disciplina da Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná, que teve como foco os seguintes temas: interculturalidade crítica; diversidade étnico-racial; hierarquias étnico-raciais em Colômbia, Equador, Cuba e Argentina, e políticas de promoção de Igualdade Racial.

Essa produção aborda as questões étnico-raciais que afligem sobremaneira a população negra da América Latina. Haja vista que o racismo constitui um profundo entrave social que permeia as relações sociais, bem como interfere, de modo significativo, em diferentes áreas como Educação, Saúde, Política e Meio Ambiente.

Os autores Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010) explicaram o conceito de colonialidade do poder, que é uma forma europeia de exercer dominação política, social e cultural. Essa lógica, associada ao capitalismo, tornou a raça, juntamente com o gênero e o trabalho, como instrumentos de classificação social. Os pesquisadores explicitaram que “propuesta por Quijano, la colonialidad del

poder es entendida como un patrón de poder global de relaciones de dominación/explotación/confrontación en torno al trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad” (Restrepo e Rojas, 2010, p. 131). Tal controle alcança também a educação com vistas a desvalorizar a vida dos grupos oprimidos, como também reprimir a produção de conhecimento desses sujeitos.

Nossa proposta é discutir sobre o racismo no campo da Educação e evidenciar possibilidades de enfrentamento a esse cenário. Portanto, será apresentada uma contranarrativa abordando a literatura infantil com protagonistas negras como uma estratégia que pode contribuir para a prática da educação antirracista, possibilitando para a criança a construção de uma identidade racial sólida, ao entrar em contato com personagens que ressaltam de forma positiva suas qualidades étnicas e culturais. Para tanto, será realizada a análise do livro “Sulwe”, escrito por Lupita Nyong’o (2019) e ilustrado por Vashti Harrison (2019).

PERSPECTIVAS EPISTÊMICAS: A LITERATURA INFANTIL E PRÁTICAS ANTIRRACISTAS NA ESCOLA

As situações de racismo vivenciadas por crianças negras no ambiente escolar indicam que o trabalho sobre a cultura afro-brasileira e africana é pensado apenas em datas comemorativas, de forma distorcida e carregada de racismo ocasionando a reprodução de estereótipos e termos pejorativos a respeito do negro e sua cultura.

Nesta perspectiva, o currículo tem o compromisso social da inclusão, do reconhecimento e promoção da igualdade racial. No entanto, como afirma Munanga (2004) requer que os educadores estejam devidamente capacitados e preparados para lidar com situações de silenciamento e racismo no ambiente escolar, e exige dos profissionais uma postura ética e política.

As aprendizagens e as experiências pedagógicas, conforme pontua Teodoro (2012) precisam ser envolventes e repletas de sentido. Para aprender, os estudantes devem ter seus desejos, suas vidas, suas histórias e suas culturas consideradas.

Haja vista que as histórias, narradas em textos verbais e ilustrações, iluminam a compreensão da realidade para meninos e meninas, assim como demonstram ideias sobre as pessoas representadas, suas culturas, corpos e identidades. Desse modo, as narrativas infantis possuem caráter formativo, já que os enredos e personagens podem permanecer na memória após a experiência de leitura. Segundo Antonio Candido (1989), a literatura deveria ser um direito básico do ser humano, pois influencia a formação dos indivíduos e expõe ideias relevantes para uma cultura.

A literatura infantil de temática da cultura africana e afro-brasileira pode contribuir para a humanização da população negra e afirmação do direito a uma representatividade digna. As autoras Kátia Karoline Ferreira Silva (2022) e Sara Pereira (2019) explicam que representações positivas de afro-brasileiros/as na literatura infantil proporcionam experiências significativas e benéficas para crianças. Exemplo disso, foram meninas negras que se identificaram com personagens femininas e demonstraram valorização de seus pertencimentos raciais e contentamento com suas características estéticas da pele e do cabelo (Silva, 2022; Pereira, 2019).

De acordo com as pesquisas de Míria Gomes Oliveira (2020), Suelen Cristina dos Santos Klem e Sandra Aparecida Pires Franco (2021), e Wagner Ramos Campos (2016), os livros com representações positivas de negros e negras auxiliaram na construção de um novo olhar para a este grupo racial. Para as autoras e autor, a mediação de leitura de obras de literatura infantil de temática da cultura africana e afro-brasileira pode ser proveitosa, pois permite o diálogo com alunos e alunas sobre os contos que afastam estereótipos e revelam múltiplas imagens de pessoas negras.

Nessa reflexão utilizamos o conceito de literatura infantil de temática da cultura africana e afro-brasileira, desenvolvido por Eliane Debus (2017). Tal termo abarca a literatura infantil que apresenta como assunto principal experiências protagonizadas por pessoas negras. Nessa concepção é considerada a temática, não a autoria.

Neste estudo, destacamos primordialmente as ilustrações do livro analisado. As imagens na literatura infantil são parte essencial dessas produções culturais, pois revelam narrativas sobre a humanidade, como também podem reforçar estereótipos já existentes na sociedade. As ilustrações que insistem em apresentar unicamente personagens brancas em situações cotidianas e lúdicas criam um modelo normativo de criança.

As repetições de ilustrações produzem discursos convincentes, apesar de incompletos, pois tornam-se isotopias. Esse conceito, segundo a semioticista Diana Luz Pessoa de Barros (2001), explica a recorrente transmissão de imagens parecidas com o objetivo de incitar em espectadores/as a assimilação de um discurso de modo simplificado. Por exemplo, a repetição constante das imagens de pessoas brancas em contextos de prestígio torna essa narrativa “habitual”, pois quanto mais comum é uma representação, mais rápida é a sua compreensão pelas pessoas. Os discursos são naturalizados pelas isotopias.

Diante disso, a criação de livros ilustrados cujas protagonistas são negras é importante, pois possibilita a ampliação das noções de humanidade e existência. Além disso, a literatura infantil pode apresentar narrativas de crianças negras em contextos dignos nos quais as infâncias são permeadas por vínculos afetivos, experiências lúdicas e de autoconhecimento. Assim, diferentes estereótipos poderiam ser afastados e um repertório imagético múltiplo acerca da população negra poderia ser formado.

Portanto, iremos explicar o modo no qual os livros literários para crianças são proveitosos para a composição de novos cenários para pessoas negras, já que criam memórias e compreensões benéficas em leitores e leitoras. A escolha do livro ocorreu, pois suas ilustrações permitiram uma identificação profunda entre as autoras deste artigo e as imagens do livro, concedendo sensações agradáveis e apreciação.

POESIA E ALENTO PARA O CORAÇÃO NEGRO NA OBRA SULWE (2019), DE LUPITA NYONG'O E VASHTI HARRISON

Para demonstrar como os sentidos afirmativos podem ser evocados por uma obra literária com protagonistas negras, realizaremos uma breve análise do livro *Sulwe*, escrito por Lupita Nyong'o (2019) e ilustrado por Vashti Harrison (2019). A obra foi publicada no Brasil pela editora "Rocco pequenos leitores" e conta com a tradução de Rane Souza.

Para análise, utilizaremos como instrumento metodológico o "Percurso imagético literário" (Souza, 2021), metodologia desenvolvida com a finalidade de dialogar com professoras e incitar a percepção cuidadosa acerca das ilustrações de personagens negras. Tal método foi fundamentado nos estudos de Luís Camargo (2006), Sophie Van der Linden (2018), Débora Araujo (2012), Paulo Vinicius Baptista da Silva (2012, 2021) e Rita de Cássia Moser Alcaraz (2021).

A análise, via "Percurso imagético literário", considera três distintas dimensões: a) caracterização e contexto; b) diálogo entre linguagens verbais e visuais; c) representatividade. A primeira etapa consiste na investigação sobre a estética das personagens, bem como a criação da ilustração. Observam-se as cores utilizadas, formatos das figuras, posicionamentos, dimensões, texturas e intertextos com outras produções artísticas. Isso é realizado com a intenção de observar se as características físicas das personagens, os comportamentos e papéis desempenhados por estes foram elaborados de modo respeitoso.

A segunda categoria, direciona seu olhar para a relação entre palavras e imagens, buscando compreender como essas diferentes linguagens produzem sentido dentro da narrativa analisada. A terceira dimensão pondera sobre as questões raciais e identifica a consolidação de estereótipos ou avanços das ilustrações de personagens negras. Nesse contexto, a investigação considera o histórico de representações estigmatizadas da população negra na literatura infantil, com o intuito de sondar de forma crítica as imagens presentes no livro.

Antes de realizarmos a análise, faremos um relato breve sobre a história contada pela obra literária, como também determinadas considerações sobre a materialidade do livro. A protagonista Sulwe é uma criança negra que se sente desconfortável e triste, pois sua tez é a mais escura entre os tons de pele das pessoas de sua família. A pequena, então, compartilha esse sentimento com a mãe, que a consola e diz palavras de motivação, afirmando a beleza do coração e da aparência da filha.

Durante a noite, Sulwe realiza uma viagem com uma estrela cadente e ouve a história de duas irmãs que se amavam muito: a Dia e a Noite. A primeira era elogiada com frequência, enquanto a segunda ouvia muitas críticas dos moradores da cidade. Noite decidiu ir embora, pois a rejeição constante das pessoas trazia tristeza ao seu coração. Entretanto, sua partida foi impactante para todos/as, já que a rotina da aldeia passou a ser permanentemente diurna e a presença constante do Sol deixava as pessoas exaustas.

A Dia, então, foi ao encontro da irmã para pedir que ela retornasse para onde viviam juntas. Nessa oportunidade, as duas dialogam sobre a situação do afastamento de Noite, como também ressaltaram a beleza desta e sua importância na vida de todos/as. Assim, as duas irmãs voltaram para a cidade juntas e as pessoas receberam Noite com alegria, demonstrando o quanto sua presença era imprescindível. Sobre Sulwe, a pequena acordou, no dia seguinte, feliz com sua aparência, pois havia entendido que sua pele escura era bonita e poderia lembrar dessa verdade todas as noites ao olhar para o céu.

Em sua materialidade, a obra literária *Sulwe* apresenta capa dura, característica que confere imponência e firmeza ao objeto livro. Essa parte da obra literária “transmite informações que permitem apreender o tipo de discurso, o estilo de ilustração, o gênero... situando assim o leitor numa certa expectativa” (Linden, 2018, p. 57). A composição da imagem da capa elabora uma atmosfera de noite estrelada criada por diferentes tons de azul e roxo que podem ser vistos também no rosto da protagonista. Isso reitera a associação entre a pele de *Sulwe* e a noite, reflexão central na história.

Figura 1



Capa do livro *Sulwe*, de Lupita Nyong'o e Vashti Harrison (2019).
Fonte: Nyong'o; Harrison (2019)

A) CARACTERIZAÇÃO E CONTEXTO

A Figura 2 revela um momento que acontece dentro do quarto da protagonista, onde Sulwe conversa com sua mãe sobre o sentimento de desconforto em ter a pele escura. Embora a situação seja dramática, a cena é permeada de acolhimento que pode ser observado em certos detalhes, a saber: o posicionamento das personagens; o modo como elas se olham concentradas no próprio diálogo; o toque da mãe de Sulwe em suas pernas. Tais características elaboram um sentido de confiança e relacionamento entre as duas personagens femininas, pois a pequena estava acompanhada, foi ouvida e consolada, ações capazes de enfraquecer a solidão. Sobre a estética das figuras negras, vale ressaltar que o desenho da pele de Sulwe apresenta luz e sombra com diferentes nuances de acordo com a incidência de iluminação vinda do lado direito da página. Podemos

inferir que esse aspecto demonstra dedicação da ilustradora de revelar de modo detalhado a beleza da negritude da protagonista.

Figura 2

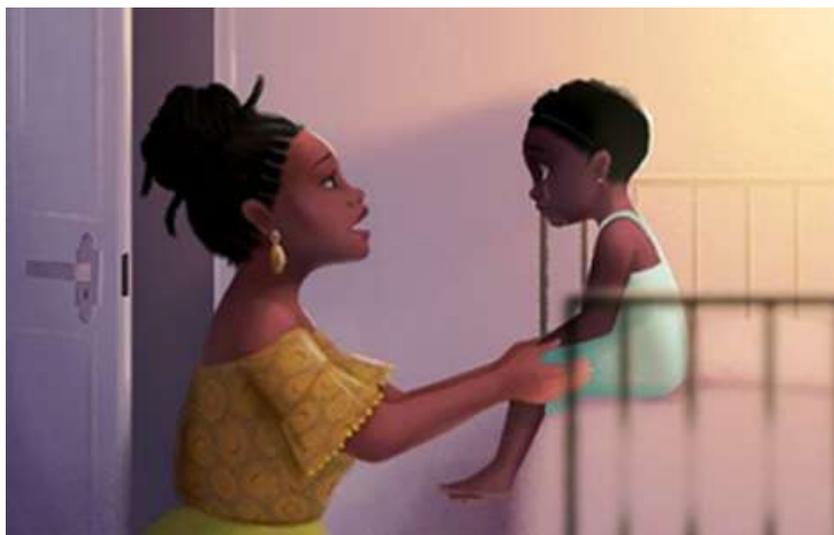


Ilustração da protagonista com sua mãe. Fonte: Nyong'oro; Harrison (2019).

Uma das ilustrações do livro exibe o fluxo de pensamento de Sulwe. A cena expõe comparações entre o tom da pele de seus familiares e a coloração presente em determinados momentos do dia. Nessa imagem, a protagonista aparece desenhada no canto direito da página, mas também está inserida dentro do balão que figurativiza seu próprio raciocínio. Essa representação revela a autorreflexão da protagonista e a crise com a própria identidade. É apresentada a subjetividade da personagem central, demonstrando sua tristeza e a adversidade vivenciada. Trata-se de uma construção importante no que tange aos discursos associados à infância, pois retrata complexidades emocionais, busca por compreensão sobre o mundo, desenvolvimento de mecanismos de defesa e expressão dos sentimentos.

Figura 3



Ilustração de Sulwe e das pessoas de seu convívio. Fonte: Nyong’o; Harrison (2019).

B) DIÁLOGO ENTRE LINGUAGENS VERBAIS E VISUAIS

A Figura 4 representa o momento no qual a estrela cadente entra no quarto de Sulwe. Em tal imagem, textos verbais e visuais dão sentido um ao outro, assim como colaboram para contar a história. Exemplo disso seria a mensagem de que a protagonista não sentiu medo, mas aceitou prontamente o convite da estrela cadente, demonstrando coragem e disposição. Segundo o texto verbal, “Sulwe montou na estrela e as duas partiram” (Nyong’o, 2019). A ilustração reitera tal sentido, pois a protagonista foi desenhada com expressão facial de surpresa e curiosidade, como também estende uma das mãos e toca na estrela com intrepidez.

Figura 4



Ilustração de Sulwe e da estrela cadente. Fonte: Nyong'o; Harrison (2019).

Ademais, outra ilustração apresenta um momento no qual Sulwe faz uma oração. O texto escrito que revela a prece da garota recebeu uma pequena alteração na fonte, como também complementou o espaço da imagem cuja composição caracteriza-se pela verticalidade. Além disso, as palavras de Sulwe parecem ascender em direção ao céu, caracterizando um movimento de sua súplica. Sobre a linguagem verbal inserida em ilustrações, Linden (2018, p. 94) afirmou: “os textos podem comportar um caráter icônico, quando procuram, visualmente, dar conta de seu significado. Com frequência, observam-se nos livros ilustrados efeitos de texto que se baseiam na forma e no tamanho dos caracteres”. Assim, códigos verbais e visuais criaram imagens harmônicas e repletas de significados importantes acerca da narrativa do livro.

Figura 5



Ilustração de Sulwe em seu quarto. Fonte: Nyong'o; Harrison (2019).

C) REPRESENTATIVIDADE:

As ilustrações da obra literária Sulwe demonstram uma personagem menina negra como uma criança bela, corajosa e sábia. Consideramos tal livro muito relevante e inovador, pois a sensibilidade, respeito e encorajamento transmitidos por ele atravessam também a nossa subjetividade, enquanto autor e autoras negras. Segundo Fabienne Neide da Cunha, Eliane Santana Dias Debus e Joana Célia dos Passos:

Acreditamos que a literatura, para além do texto literário, é um fio condutor para desenvolver no indivíduo novos modos de conceberem o mundo. Essa literatura é aquela que perpassa o texto e vai além, incidindo no corpo do sujeito novos modos de conceberem o mundo e as relações sociais que estão em seu entorno (2020, p. 5).

A literatura transforma as memórias e percepções que elaboramos a respeito de quem somos, pois é capaz de criar novos horizontes, dissipar palavras de desprezo e substituí-las pelo frescor das imagens que empoderam e exaltam a beleza negra.

A discussão sobre beleza pode parecer superficial, mas se trata de um tema essencial utilizado na construção do racismo. Helena Maria Marques Araujo e Rosa Maria Dias (2020) explicam que entre os fundamentos da colonização está a ideia de que negros/as e indígenas estão confinados à feiura, portanto caberia a esses povos o tratamento como selvagens. Para a retomada do protagonismo de nossas histórias, também é necessário compreender a beleza como um pilar importante para subverter a lógica colonizadora.

Vale ressaltar que a obra integrou parte de uma produção audiovisual. Uma série, transmitida pelo serviço de streaming Netflix, foi lançada em 2020, com o título *Histórias que importam*. Em cada episódio, uma pessoa negra faz a leitura de um livro de literatura infantil com personagens negras, enquanto animações são exibidas com as ilustrações da obra. Um dos episódios traz Lupita Nyong'o narrando a história de Sulwe e dialogando sobre os significados da obra em sua trajetória. Para além da literatura, as imagens alcançaram o meio audiovisual, possibilitando a difusão de retratos afirmativos para outras mídias.

Assim, no que tange à representatividade, Sulwe pode ser identificada como uma obra literária positiva, pois evoca a valorização da estética negra, de modo poético, como também situa a protagonista em circunstâncias saudáveis e respeitadas, na relação com a família, em suas habilidades e experiências de autodescoberta. Ademais, a obra revela qualidade estética e literária, além do cuidado com as relações raciais. Isso concede às narrativas de crianças negras valor artístico, possibilitando o contato com representatividade afirmativa juntamente com a experiência estética, proporcionada pela literatura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não podemos extinguir o racismo da noite para o dia, esse caminho é um processo longo e árduo. Para combatê-lo precisamos de estratégias, para que nossas crianças negras tenham seus direitos educacionais assegurados e efetivados, a fim de que tenham plenas condições de desenvolver-se em espaços dignos, onde possam sonhar, subjetivar e orgulhar-se de si e dos seus. Esse racismo cruel, que aniquila crianças negras, desde os bebês vem se modificando ao longo do tempo e atinge negros e negras e toda a estrutura social, e resiste em reconhecer os saberes de afrodescendentes.

Sua resistência reflete nos currículos, em práticas discriminatórias e todas as formas de relações sociais, do qual podemos constatar que esse fenômeno perverso e universal, seja pela sua produção ou reprodução, é como um círculo vicioso e camuflado em situações aparentemente sutil, mas extremamente eficaz como bem afirma Abdias do Nascimento (2019), implacável e resistente que está liquidando homens e mulheres de ascendência africana. Logo fica evidente o trabalho imperioso de educadores e educadoras a fim de respaldar suas práticas pedagógicas no currículo crítico, afro referenciado e intercultural, que contraria o sistema branco hegemônico e possibilita a compreensão e respeito às diferenças e gerando rupturas no legado colonial.

Enfatizamos que nossas histórias, enquanto afrodescendentes, não estão restritas às violências e processos de desumanização. Somos constituídos/as por vitórias, conquistas, criatividade, realeza, sabedoria e beleza. A literatura pode contribuir para a reconstrução das imagens e palavras lançadas sobre nós, produzindo múltiplas ideias e revelando as verdades que devem ser conhecidas sobre nossa singularidade.

Segundo Stuart Hall (2016), os significados não são fixos, pois à medida que certos sentidos desvanecem outros podem ser realçados. Para o autor, a desconstrução das representações estereotipadas é possível por meio da colagem de novos conceitos às ideias originalmente equivocadas.

A intenção deste artigo foi demonstrar a potencialidade da literatura infantil como estratégia para renovação de narrativas e pluralidade nos retratos de pessoas negras. A obra Sulwe exemplificou essa mudança nas representações e noções construídas pelos produtos culturais, revelando que as artes visuais e a literatura são repletas de discursos e podem possibilitar a abertura de caminhos e perspectivas possíveis para dignidade e respeito para todos os grupos raciais.

BIBLIOGRAFIA

Araújo, Débora Cristina Silva e Baptista, Paulo Vinicius (2012). Diversidade étnico-racial e a produção literária infantil: análise de resultados. Em Maria Aparecida Silva Bento (org.), Educação Infantil e igualdade racial e diversidade: aspectos políticos, jurídicos, conceituais (pp. 194-220). São Paulo: CEERT.

Araújo, Helena Maria Marques e Dias, Rosa Maria (2020). O que aprendemos com as meninas bonitas? Análise de dados de uma pesquisa sobre racismo, gênero e literatura infantil. Revista Cadernos do Ceom, 33, 71-82. https://www.researchgate.net/publication/347829978_O_que_aprendemos_com_as_meninas_bonitas_Analise_de_dados_de_uma_pesquisa_sobre_racismo_genero_e_literatura_infantil

Camargo, Luís (2006). Encurtando caminho entre texto e ilustração: homenagem a Ângela Lago [Tese de doutorado em Teoria e História da Literatura]. Universidade Estadual de Campinas. <https://revistas.iel.unicamp.br/index.php/sinteses/article/view/164>

Campos, Wagner Ramos (2016). Os Griôs Apontam na Escola: por uma metodologia de abordagem da literatura infantil negra nos anos iniciais do ensino fundamental. 270 f. [Tese de Mestrado em Educação], Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Norte [UFRN]. https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=3732914.

Candido, Antonio (2011). Vários escritos. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3327587/mod_

resource/content/1/Candido%20O%20Direito%20%C3%A0%20Literatura.pdf

Cunha, Fabienne Neide da; Debus, Eliane Santana Dias e Passos, Joana Célia dos (2020). A constituição da identidade negra no livro para infância *Betina*, de Nilma Lino Gomes. *Revista Pedagógica*, 22, 1-21. <http://dx.doi.org/10.22196/rp.v22i0.457>.

Debus, Eliane Santana Dias (2017). A temática da cultura africana e afro-brasileira na literatura para crianças e jovens. São Paulo: Cortez.

Franco, Sandra Aparecida Pires e Klem, Suelen Cristina dos Santos (2021). *Valentina, a princesa negra na literatura infantil: possibilidade de ampliação do contato com a cultura afro-brasileira aos leitores*. *Dialogia*, (38), 1-17. <https://doi.org/10.5585/38.2021.20446>

Hall, Stuart (2016). *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Apicuri.

Lei nº10.639/2003 de 2003. Altera a Lei nº 9.394 de 1996. Brasília, Ministério da Educação. 9 de janeiro de 2003.

Linden, Sophie Van der (2018). *Para ler o livro ilustrado*. São Paulo: Cosac Naify.

Munanga, Kabengele (2005). *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.

Nascimento, Abdias (2019). *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

Nyong'o, Lupita e Harrison, Vashti (2019). *Sulwe*. Rio de Janeiro: Rocco Pequenos Leitores.

Oliveira, Míria Gomes (2020). De leitor para leitor: relações étnico-raciais no ensino da literatura infantil e juvenil no Brasil. *Fólio - Revista de Letras*, 12(1). <https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/6496>

Pereira, Sara da Silva (2019). *A literatura infantil de temática da cultura africana e afro-brasileira, com a palavra as crianças: "Eu So Peta, tenho cacho, so linda, ó!"*. [Tese de Mestrado]. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

Restrepo, Eduardo e Rojas, Axel (2010). *Colonialidad del*

saber y geopolíticas de conocimiento. En Axel Alejandro Rojas Martínez y Eduardo Restrepo, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayan: Universidad del Cuenca.

Silva, Kátia Karoline Ferreira (2022). *Representações sociais de crianças sobre corpo negro e cabelo crespo: relações étnico-raciais na Educação Infantil* [Tese Mestrado em Educação]. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

Silva, Paulo Vinicius Baptista da e Alcaraz, Rita de Cássia Moser (2021). Letramento literário crítico racial e políticas de leitura na educação infantil em Curitiba. *Revista da FAEEBA - Educação e Contemporaneidade*, 30(62), 118-134. <https://www.revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/view/11085>

Trindade, Cristina Teodoro (2012). *Diversidade étnico-racial por uma prática pedagógica na Educação infantil*. Em Bento, Maria Aparecida Silva (org.), *Educação infantil, igualdade racial e diversidade: aspectos políticos, jurídicos, conceituais*. São Paulo: Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades - CEERT.

ARTES VISUAIS AFRO-BRASILEIRA

UM CONCEITO EM CONSTRUÇÃO

Aparecido Vasconcelos de Souza
Tania Mara Pacífico Hreismnou

INTRODUÇÃO

De acordo com Ernest Fischer (1963) durante a modernidade foi criada uma tendência conceitual de pensar que a arte serve para substituir a vida ou para ajudar as pessoas a se equilibrarem na sociedade. No entanto, essa narrativa não dá conta de explicar a complexidade e a dinâmica da arte-educação contemporânea, porque ignora os múltiplos processos culturais, históricos, políticos, sociais. Principalmente, quando pensamos na diversidade cultural que envolve o universo das artes visuais. Vale ressaltar que a arte visual é uma linguagem carregada de significados, pois reflete os contextos em que estamos inseridos e a condição do ser humano em seu inacabamento.

No campo da arte e educação brasileira, Mirian Celeste Martins, Gisa Picosque, Maria Terezinha Telles Guerra (1998) buscam definir a arte como uma linguagem que representa os patrimônios culturais da humanidade; elas ressaltam que todas as pessoas têm direito de acessar e de produzir conhecimento se utilizando das linguagens artísticas. Esses saberes artísticos, são interligados em

três campos conceituais. A saber: a criação, a percepção, a análise da produção artística, estética e histórica.

Nessa acepção, Ana Mae Barbosa (2001) desenvolveu uma metodologia para a produção e interpretação do conhecimento significativo em artes visuais, denominando como metodologia triangular. Essa metodologia envolve a compreensão dos contextos históricos da arte, a apreciação por meio de conhecimento das linguagens e o fazer artístico que expressam nossa condição de seres humanos nas sociedades.

Compreendemos que os critérios e conceitos artísticos desenvolvidos na academia, nas galerias e nos sistemas atuais das artes visuais contemporâneas, também servem para refletir sobre a manutenção das relações de poder e dominação, no campo das artes visuais. Essa relação de poder e dominação fez com que as pesquisas no campo da arte-educação contemporânea apresentassem poucas referências sobre o conceito de artes visuais afro-brasileira.

Visando colaborar nesse debate tão importante para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana em todos os níveis da educação contemporânea, apresentaremos um panorama histórico das artes visuais afro-brasileira na perspectiva dos seguintes autores: Emanuel Araujo (1940-2022), Kabemguele Munanga (2021), Maria Helena Leuba Salum (2000), Neuma Cristina Silva Barbosa de Mattos (2020) e Renato Conduru (2012). Pois, esses autores e essas autoras são referência para pensar o sistema de artes visuais afro-brasileira como um conceito em construção.

1. PANORAMA HISTÓRICO E CONCEITUAL DO TERMO ARTE AFRO-BRASILEIRA

Historicamente o projeto político colonial tentou branquear a população brasileira, invisibilizar, excluir a identidade e também a arte de matriz afro-brasileira e africana de nosso imaginário. As políticas afirmativas desenvolvimentistas no período colonial beneficiaram os imigrantes europeus com acesso à terra, trabalho e educação. Os governantes acreditavam que era possível fazer do Brasil uma extensão da Europa, nas terras tropicais.

Soma-se a esse problema estrutural os acordos comerciais realizados após a Conferência de Berlim que ocorreu em 26 de fevereiro de 1885, a qual determinou a imposição da cultura e das línguas europeias como meio oficial de comunicação e de estabelecimento de relações comerciais. Nesse período, foi usado como estratégias de controle e dominação o escracho e apagamento das culturas locais.

Após a Conferência de Berlim (1885), que definiu a partilha colonial da África, as imagens simpáticas e tranquilizadoras começaram a sombreadar. A infância inocente foi substituída pela imagem de sub-humanos para facilitar a operação de sujeição. Desapareceram as belezas naturais dos territórios e das mulheres que foram substituídas pelos miasmas e outros horrores da selva, barbárie, mesquinharia e atraso para justificar a Missão Civilizadora (Munanga, 2012, p. 12).

De acordo com Munanga (2012) houve uma destruição sistemática das artes, da cultura africana e afrodescendentes em todos os países que estabeleceram relações comerciais com os europeus. Desse modo, as línguas europeias e seus padrões estéticos se impuseram como parâmetros para o escracho da arte local.

Nesse sentido, convém lembrar que após a independência e abolição do regime escravista, os governantes brasileiros investiram massivamente em projetos políticos de branqueamento da população. Se por um lado, a população negra conquistou o direito de liberdade, por outro, o Estado lhe foi negado o acesso a terras produtivas, a educação e ao trabalho. Consequentemente, a população negra foi jogada a própria sorte. De acordo com Almeida (2019) essas políticas de privilégios dados aos imigrantes europeus, fizeram e ainda fazem com que o racismo no Brasil seja estrutural e estruturante das relações desiguais entre negros e brancos.

Na contramão desses processos opressores, Roberto Conduru (2012) ao estudar as manifestações artísticas afro-brasileiras do período colonial até a contemporaneidade, demonstra a

importância de valorizar e dar visibilidade para a identidade e as produções artísticas de matriz africana, pois o povo afrodescendente teve sua história apagada ou empurrada para a margem da sociedade pelos colonizadores.

O antropólogo Kabengele Munanga (2021), explica que a definição das artes visuais afro-brasileira é um problema mais complexo ainda, porque envolve a história da escravização dos povos africanos, a condição social dos afrodescendentes, a política, a economia e a cosmovisão religiosa de matriz africana em um novo território. Território este, marcado pelas relações de poder e dominação colonial. O autor sugere que artistas afro-brasileiros contemporâneos buscam novas linguagens para romper com o racismo científico e biologizante das raças, valorizando assim os elementos formais, estilísticos e temáticos dos povos afrodescendentes.

Compreendemos que o debate sobre o conceito de artes visuais afro-brasileira é um exercício complexo e dinâmico, porque envolve a história de vários povos africanos que foram sequestrados na África e escravizados no Brasil. Envolve também a análise da condição cultural, econômica, política e social dos afrodescendentes em um novo território. Aqui, nossos ancestrais foram forçados a se adaptar a política de escravidão para sobreviver, mas criaram meios de resistência para ressignificar suas vidas, o modo de produção de suas artes e lutar por liberdade.

Nessa acepção, Nilma Lino Gomes (2017) explica que é importante pensar a estética negra a partir da superação dos estereótipos impostos ao longo do período colonial. Reeducar nossos olhares a partir de saberes estéticos e corpóreos da negritude, das questões políticas, econômicas e ideológicas que se referem a população negra, sobretudo das mulheres de um modo positivo: “A estética negra passou a ser compreendida como parte do direito à cidadania da vida das mulheres negras, tornando-se um dos saberes sobre o corpo que vem amplamente socializado e potencializado, principalmente pelas jovens negras” (Gomes, 2017, p.77).

Como se vê nas palavras de Gomes é necessário estudar as artes visuais afro-brasileira a partir de outras lentes que possibilitem

descolonizar nossos olhares, destacando assim a riqueza cultural desenvolvida por artistas negros (as) para a formação das identidades culturais do país.

De acordo com Conduru (2012) a arte afro-brasileira vai além do cânone clássico ocidental e do racismo científico europeu, que vem sendo impostos há mais de quatro séculos. Trata-se de uma arte que reflete a diversidade cultural dos povos africanos no contexto da sociedade brasileira, na qual vemos a interrelação com os povos indígenas, também os descendentes de europeus. Por isso, pode ser interpretada como um processo contínuo de formação e de mudança. Esse pesquisador, reitera que já podemos abandonar a noção de estilo e as tendências europeias para pensar as artes visuais afro-brasileira a partir de diversos pontos de vistas, dentre eles destaca-se: a modernidade, as relações sociais, políticas, econômicas e culturais que envolvem a população afrodescendentes em terras brasileiras.

Apoiado em Maria Helena Leuba Salum (2000), Conduru explica que as artes visuais afro-brasileira podem ser analisadas a partir das manifestações estéticas, religiosas de origem africana e dos cenários socioculturais do negro no contexto da diáspora africana. Essa intelectual reitera que qualquer manifestação plástica e visual que retome a estética e a religiosidade africanas nos cenários socioculturais do negro no Brasil vão refletir esse novo modo de produção artística e cultural.

De acordo com Santos (2022) o conceito de arte visual afro-brasileira é um conceito híbrido e dinâmico que altera em diferentes momentos da história negra no Brasil, por isso, pode ser lido como um conceito provisório que permite compreender certos fenômenos sociais, artísticos e estéticos. Esse autor reitera que nos dicionários de língua portuguesa o termo afro-brasileiro aparece como um rótulo que serve para indicar não só a origem de uma produção artística, mas também o pertencimento étnico de quem a produziu. Nesse sentido, pensar o conceito de artes visuais afro-brasileira, implica numa abordagem interdisciplinar e crítica, pois envolve a história da arte, a antropologia, as relações raciais no Brasil

É relevante destacar que o termo afrodescendente é usado por militantes do movimento negro na América Latina para evitar a segmentação da população negra. Esse conceito também faz referência a África como o berço da humanidade. No caso do movimento negro brasileiro, também é utilizado o conceito de raça de modo político e identitário, para mobilizar a população e autoridades políticas na luta por implementação de ações afirmativas.

Munanga (2021) compreende que a arte afro-brasileira nasce no contexto da escravização e se caracteriza como resistência as políticas de opressão colonial. Essa arte também se caracteriza pelo rompimento com o estilo de vida nas comunidades tradicionais africanas, porque os artistas afrodescendentes foram forçados a ressignificarem suas existências em outros contextos impostos no Novo Mundo. De acordo com esse antropólogo, a questão fundamental que se coloca nas artes visuais afro-brasileira, é descrevê-las em relação a produção artística no Brasil de modo generalizado, pensar sua relação com a identidade, a diversidade cultural e religiosa.

No contexto colonial escravocrata, a religiosidade se manteve como resistência. Mesmo com a conversão forçada ao cristianismo e proibição de praticar declaradamente suas religiões, os povos africanos inventaram estratégias de resistência e sobrevivência. Eles aproveitaram as estruturas católicas para incluir suas entidades e crenças, gerando o que a crítica contemporânea vem falar de sincretismo religioso. Nesse momento da história, Munanga (2021) ressalta que as artes plásticas afro-brasileira vão ser associadas a cotidiano colonial e terá características funcionais, religiosas e utilitárias.

Nesse sentido, lembramos que no imaginário popular há uma associação entre os santos católicos e as entidades divinas do Candomblé, da Umbanda. Por exemplo, Oxalá e Jesus, Iemanjá e Nossa Senhora da Conceição, Exu é demonizado etc. Esse aspecto dinâmico da sociedade demonstra a continuidade africana ilustrada pelo sincretismo.

De acordo com Munanga (2021), a arte afro-brasileira começou a se desenvolver dentro dos terreiros de Candomblé e

Umbanda, inicialmente estava vinculada aos rituais religiosos. Nessa acepção, Barbosa (2020) demonstra que o espaço religioso permitiu que muitos aspectos da vida social africana fossem reativados e recriados e incluídos na criação artística, no contexto da sociedade brasileira.

Devido as sanções impostas pela igreja católica durante todo o processo colonial escravista, a produção de arte afro-brasileira foi feita de modo clandestino. Somente no século XX Nina Rodrigues (1904), Arthur Ramos (1927) Clarival Prado (1968) vão apresentar pesquisas sobre arte afro-brasileira, eles têm como referência as peças apreendidas pelo Estado nos museus policiais.

A partir das décadas de 1930 e 1940, os artistas passam a trabalhar com a temática da cultura africana e afro-brasileira baseados no conceito de arte popular e primitiva. Segundo Munanga (2021) eles foram encorajados pelo Movimento Modernista e pelas políticas do governo que incentivou a representação de identidade nacional.

A partir dessa época, a arte afro-brasileira, então conhecida apenas como arte religiosa, ritual, comunitária e utilitária, começa a ampliar seu campo de atuação. Seus artistas, saindo do anonimato, começam a produzir uma arte não-étnica, com projeção na linguagem plástica universal, embora conservando aspectos identitários com suas raízes (Munanga, 2021, pp. 40-41).

Munanga (2021) nos lembra que os artistas brancos de origem europeia, que se destacaram no início do século XX e na Semana de Arte Moderna: Tarsila do Amaral, Lasar Segal, Alberto da Veiga Guinard, Djanira, José Panceti, Santa Rosa, também usam a temática afro-brasileira, indígena e europeia em suas composições artísticas. Além disso, Cunha (1983) compara o trabalho desses artistas ao de Pablo Picasso e também classifica as telas de Di Cavalcanti como arte afro-brasileira, baseada numa estética afro-europeia para a representação da beleza feminina. Convém lembrar que Pablo Picasso, ia

constantemente aos portos em busca de novas referências estéticas para realizar suas pinturas, pois entendia que o cânone europeu, já estava saturado e não refletia a vida na sociedade moderna.

Na década de 1950, o escultor Agnaldo Manoel dos Santos utilizou a temática negra e suas obras para representar o mundo religioso nagô-yoruba. O pintor Rubem Valentim (1922-1991) também se apoiou na cultura yoruba e no construtivismo para estruturar suas telas. Emanuel Araújo (1940-2022) se baseou nas raízes ancestrais afro-brasileiras para compor suas esculturas. O escritor, poeta e crítico de arte Clarival Prado Valadares (1918-1983) se apresentava como filho de Ogum e buscava dialogar com humanismo universal. Ronaldo Rego, fez um trabalho sincrético com base na Umbanda e no catolicismo, buscando reelaborar uma linguagem plástica a partir dos elementos formais dos cultos afro-brasileiros.

Munanga (2021) nos lembra que à medida que os valores ancestrais de matriz afro-brasileira se tornam referências para pensar a arte afro, devemos evitar o racismo científico e todas as narrativas biologizantes, porque a arte reflete a condição humana em contexto políticos, culturais, ideológicos mais complexo. Trata-se de uma cultura híbrida que se caracteriza pela assimetria nas relações de poder e pelas escolhas de formas, conteúdos e temas.

O hibridismo cultural é um conceito contemporâneo, que vem sendo utilizado para demonstrar que não existe culturas puras e que as narrativas fixas servem para justificar um sistema de controle. De acordo com Peter Burke (2020) não existem mais fronteiras nítidas entre grupos, por isso é mais assertivo pensar as relações culturais na sociedade globalizada que envolve a hibridização.

Partindo de uma visão mais ampla, podemos imaginar e representar a arte afro-brasileira como um sistema fluído e aberto, que tem um centro, uma zona mediana ou intermediária e uma periferia. No centro do sistema situamos as origens africanas desta arte, ilustrada por algumas obras cuja origem étnica é conhecida, pois trata-se de uma arte não anônima, como pensaram alguns especialistas ocidentais, mas sim étnica. Encontraríamos aqui as obras e os artistas ditos religiosos ou rituais. Na zona intermediária do

sistema, para a qual essa arte imigrou por motivos históricos entre nós conhecido, situamos o nascimento da arte afro-brasileira, uma arte que, além das características africanas, sempre em processo de criação, recriação e reinterpretação, integrou novos elementos e características devido aos contatos estabelecidos no Novo Mundo com outras culturas, num universo que às vezes ultrapassa as fronteiras nacionais (Munanga, 2021, pp. 51-52).

Na continuidade, o autor reitera que o sistema de arte afro-brasileira dialoga com a arte ocidental, oriental, indígena e africana. No entanto, na periferia as fronteiras se apagam e não podemos ignorar as questões políticas e culturais que são específicas do povo negro no Brasil. Por exemplo, as riquezas e heranças culturais desenvolvidas pela poluição negra para a formação da identidade nacional e também a desigualdade social que vivemos desde a independência. Oliveira (2018) explica que a política hegemônica é racista e tentou apagar, branquear e desqualificar a arte de matriz africana e afro-brasileira para impor o cânone clássico.

Por muito tempo, a arte negro-africana ficou excluída da arte universal do ocidente. Seguindo o paradigma evolucionista do século XIX, os críticos e historiadores europeus classificam a arte negro africana como primitiva e atrasada. Essa visão preconceituosa começa a ser rompida quando artistas europeus como Guillaume Apollinaire, Paul Gullaume, Matisse, Denis Wlamink e Picasso decretam que os objetos rituais trazidos da África têm estatuto artístico e deve ser estudado de modo sistemático. Nesse sentido, Graça Proença (2014) explica que os artistas modernos estavam saturados do cânone clássico e vão buscar referências nas culturas africanas e indígenas.

Além disso, Munanga (2021) aponta três abordagens no estudo sobre a arte negro africana desse momento: a teoria etnológica, a teoria etino-estética e a teoria estética.

1.1- Teoria etnológica

A abordagem etnológica recomenda que o estudo do objeto de arte africana seja feito a partir do contexto que ela aparece, a partir de

uma significação ou um papel. Um objeto só tem sentido quando é integrado num todo. Assim, o uso de uma máscara ou de uma estátua precisa ser pensada no seio do povo que a produziu.

A interpretação da arte e sua função nessa sociedade permite perceber o papel das máscaras e esculturas no cotidiano, porque a arte significa e não representa, não imita. Nesse sentido, a arte africana é uma linguagem de combinação de signos que recriam uma realidade a partir de valores da comunidade, por isso, não segue um cânone como uma Grécia.

De acordo com Munanga (2021) a interpretação etnológica colocou a ênfase no aspecto ritual e utilitário da arte negro-africana. Por isso, devemos cuidar para não reduzir a criação negro-africana ao aspecto religioso. Esse autor compreende que a etno-estética é uma teoria que não dá conta de resolver a complexidade da cultura africana pois é um instrumento de base ocidental.

1.2- A TEORIA ESTÉTICA

Munanga (2021) argumenta que os estudiosos da arte ocidental tentam pensar na arte tradicional da África negra a partir do conceito liberal da teoria da arte pela arte,¹ ou na tese na tese funcionalista e na etnologia.

Em oposição a essas teorias de tendência mercadológica, Munanga demonstra que a produção artística de matriz africana não se limita aos rituais religiosos nem a narrativas da arte desinteressada. Apoiado em Benjamin, Munanga (2021) destaca que devemos ficar atentos ao valor estético de exposição das obras, porque ela envolve o acesso as obras no contexto africano e as pessoas especializadas no tema. Essa busca por informações sobre as obras artísticas ajuda a romper com as narrativas fixas de sagrado,

1 A estética é uma disciplina filosófica feita por Alexander Baumgarten, no fim do século XVIII, e pode ser definida como estudo do conhecimento sensível. Para Hegel, a estética é um discurso conceitual sobre arte do pensamento sobre o divino, uma atividade autônoma livre e desinteressada. Heidegger reitera que a arte não deve se submeter a nenhuma necessidade do sujeito, nenhuma necessidade pragmática. A estética é uma disciplina criada na era moderna para pensar a produção artística europeia, mas a arte não depende dessa disciplina para existir

de identidade. No entanto, o autor nos adverte que a maioria da produção yoruba que chegara ao Brasil no período colonial fora realizada por pessoas iniciadas nas religiões de matriz africana.

De acordo com Munanga, é muito difícil pensar as artes visuais negra africana, como mera expressão do sensível ou do aperfeiçoamento do objeto. Compreendemos que a arte negra africana é uma representação, personificada na qual a forma é ditada pelo divino. Nesse sentido, o conceito de aperfeiçoamento e de valor de exposição da obra se constituem como impasses para integrar a arte negro africana à estética clássica universal. Primeiro que a arte negro africana é coletiva e reflete valores da religiosidade. Segundo, porque o valor de exposição pressupõe a existência de um público especializado que tenha condições de emitir juízo de valor diante da obra exposta. Ora, sabemos que a arte negra africana é coberta de segredos. Além disso, as peças que estão nos museus estão fora de seu contexto, não foram expostas voluntariamente. Por isso, arte negra africana não se enquadra na estética clássica do Ocidente. Além da dificuldade de acesso a arte tradicional africana, Munanga explica que temos acesso apenas a arte de aeroporto que consiste na produção de peças para turismo.

No contexto, da arte educação contemporânea Mattos (2020) explica que a arte visual afro-brasileira está inserida em um sistema global complexo que insere ou exclui a arte, que decide quais são os temas e artistas relevantes.

2. ARTE AFRO-BRASILEIRA E O SISTEMA DE ARTE CONTEMPORÂNEA

De acordo com Hall (2002), a partir da década de 1960 as novas práticas artísticas derivadas da teoria da relatividade e da exploração do espaço vão romper com a noção moderna de identidade e também com a velha concepção de conhecimento baseada na relação sujeito e objeto, surgindo a noção de pós moderno, contemporâneo. Nesse sentido, Nelma Barbosa Mattos (2020) ao analisar o conceito de artes visuais afro-brasileira, explica que os artistas plásticos da atualidade vão questionar a noção moderna de suporte e de materialidade artística.

Os artistas plásticos da arte contemporânea usam e abusam dos elementos pictóricos convencionais em seus processos criativos, mas reiteram que é possível fazer arte em qualquer lugar, com qualquer material e também podem se inspirar nos mais variados temas. De acordo com Mattos (2020) essas novas formas de produção artística fazem com que o espectador amplie seus horizontes de expectativas para poder interpretar as artes visuais contemporâneas. Para entender a arte contemporânea, o espectador precisa elaborar suas experiências pessoais, seus hábitos e observações para alcançar uma possível interpretação.

Mattos (2020) reitera que na arte contemporânea as relações de poder e de manutenção da vida de um artista é mediado por um sistema de arte institucionalizado que vai determinar quais os critérios para a produção e exposição de uma obra como arte:

O sistema institucionaliza o profissional da arte, dando-lhe uma espécie de atestação da condição de artista. Esse estatuto é constituído de valores atribuídos aos elementos do meio social (incluindo-se classe e raça) e ao seu percurso de formação. O sistema das artes também determina o fluxo de circulação das obras, indicando que vai sobreviver ou não da produção artística, o que deve ou não ser consumido, o que é relevante ou não para as visualidades (Mattos, 2020, p. 84).

Na sociedade contemporânea há um predomínio de narrativas e de imagens baseadas no cânone europeu da branquitude. Esse processo político ocorre em nosso sistema de arte porque há um privilégio na divulgação de obras com base na cultura europeia desde o período colonial até os dias de hoje. Existe no imaginário brasileiro a ideia de raça superior europeia e a crença de que o branco é representante universal da humanidade.

A arte visual concebida em tal contexto tinha, entre outras características, a universalidade, unicidade e desinteresse; sua apreciação dependia do gosto do indivíduo. Mas,

assim como o pensamento científico e político em voga naquela época, a história da arte tradicional propôs uma linearidade, na qual a Europa figurava como única locomotiva, única narrativa possível e um único padrão estético (Mattos, 2020, p. 87).

De acordo com Mattos, o sistema de arte contemporânea no Brasil ainda reproduz o cânone europeu e também norte americano dentro dos museus e galerias de todo país. Consequentemente as obras de artes com a temática da cultura afro-brasileira tem pouca circulação nos museus e galerias do país, porque não são valorizadas pelo sistema de arte nacional.

Compreendemos que as artes visuais afro-brasileiras fazem parte de um processo de luta e resistência que nasce no momento da travessia, pois mesmo vivendo em condição de pessoas escravizadas no Brasil nossos ancestrais afrodescendentes não deixaram de pensar sua condição existencial e de lutar por liberdade. Mas somente na atualidade, com os esforços do movimento negro e de ativistas dos movimentos sociais que vamos ver um debate oficial sobre a diversidade cultural contemporânea.

Nesse sentido, Mattos (2020) explica que a categoria de arte contemporânea abarca uma diversidade de temas e relativiza as identidades fixas. Desse modo, foi possível criar fissuras no discurso oficial, falando e fazendo referências a arte de origem africana e afro-brasileira por meio do prefixo: afro seguido de um adjetivo para designar a produção das populações que sofreram durante os empreendimentos coloniais.

De acordo com Santos (2022) as artes visuais afro-brasileiras não se resumem a noção de estilo, nem ao cânone clássico da modernidade europeia. Trata-se de uma arte que foi nomeada no século XX, como manifestação plástica e visual que retoma a estética e a religiosidade africana, mas representa a condição social do negro no cenário sócio cultural brasileiro.

Santos adverte para o cuidado com visões essencialistas, principalmente porque o debate que envolve a arte visual afro-brasileira

é ambígua, provisória e afetada também pelos discursos nacionalistas. Para escapar dessas concepções deterministas, o autor aposta em concepções plurais, pois elas permitem realizar da arte afro-brasileira na perspectiva da diversidade cultural nesse sentido, Munganga (2000) sugere que façamos abordagens não biologizantes e nem etnológicas, ou seja, façamos análises que reflitam sobre a condição social, política econômica e cultural da população afro-brasileira na contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a redemocratização do Brasil e criação da constituição de 1988, vemos surgir novos debates promovidos pelo movimento negro que culminara na implementação de políticas afirmativas que deram visibilidade aos artistas e a arte de matriz afro-brasileira e africana. No entanto, é importante destacar que somente com a promulgação da lei 10.639/03, do parecer de orientação dos trabalhos pedagógicos nº 03 de 2004 e da lei 11.645/08 é que vamos ver um aumento significativo de pesquisas sobre os saberes ancestrais, história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas e academias, conseqüentemente vão refletir no sistema de arte brasileiro.

Mas, ainda há muito trabalho a ser feito para garantir a sobrevivência das artes visuais afro-brasileiras dentro de um sistema de arte que foi produzido estruturalmente dentro de paradigmas estéticos racistas.

Apoiado em Munanga (2021) reitero que definir as artes visuais afro-brasileira na sociedade contemporânea, só será possível provisoriamente, pois se trata de um conceito em construção, porque historicamente a cultura de matriz africana foi criminalizada e a política de branqueamento imposta no país tinha como projeto o extermínio dos saberes ancestrais africanos.

Outro problema mantido pelo racismo estrutural de nosso país é o fato de que existem poucas políticas públicas voltadas para a inclusão dos artistas e das artistas negras no circuito de artes visuais brasileira contemporânea, bem como a ausência de museus com a temática da cultura africana e afro-brasileira nos centros urbanos

do país. Conseqüentemente, vemos alguns destaques promovidos pelas leis da educação, mas não temos mudanças estruturais de equidade e promoção da diversidade cultural afro-brasileira.

BIBLIOGRAFIA

Almeida, Silvio (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.

Barbosa, Ana Mae Tavares Bastos (2001). *John Dewey e o ensino da arte no Brasil*. São Paulo: Cortez.

Burke, Peter (2020). *Hibridismo cultural*. Buenos Aires: Akal.

Conduru, Roberto (2013). *Pérolas negras-primeiros fios: experiências artísticas e culturais nos fluxos entre África e Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ.

Conduru, Roberto (2012). *Arte afro-brasileira*. Belo Horizonte: Editora C/Arte.

De mattos, Nelma Cristina Silva Barbosa (2022). *Arte afro-brasileira: identidade e artes visuais contemporâneas*. São Paulo: Paco e Littera.

Dos santos, Milton Silva (2022). O afro nas artes visuais: conceituação e abordagem em livros escolares de Arte, História e Cultura Afro-brasileira e Indígena. *MODOS: Revista de História da Arte*, 6(1), 51-81.

Fischer, Ernest (1976). *A necessidade da arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Hall, Stuart (2002). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Gomes, Nilma Lino (2017). *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Rio de Janeiro: Vozes Limitada.

Lei 11.645/08 de 2008. *Diário Oficial da União, Poder Executivo*, Brasília. 10 de março de 2008.

Munanga, Kabengele (2012). *Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global.

Munanga, Kabengele (2021). *Arte afro-brasileira: o que é afinal?* Lisboa: Oca.

Munanga, Kabengele e Gomes, Nilma Lino (2016). *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global.

Lei nº 10.639 de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União, Brasília*. 10 de janeiro de 2003.

Lopes, Maria Aparecida Oliveira (2015). *Introdução à arte afro-brasileira*. *Simpósio Nacional de História*, (28), 27-31.

Proença, Graça (2014). *História da Arte*. São Paulo: Editora Ática.

Martins, Mirian Celeste Ferreira Dias (1998). *Didática do ensino de arte: a língua do mundo: poetizar, fruir e conhecer arte*. São Paulo: FTD.

Oliveira, Megg Rayara Gomes de (2018). *O silêncio como estratégia ideológica: a invisibilidade negra na história, na arte, nas Diretrizes Curriculares de Arte para a Educação Básica e no Livro Didático Público de Arte do Paraná*. Em Paulo Vinicius Baptista da Silva; Débora Cristina de Araújo e Wellington Oliveira dos Santos (org.), *Racismo, discurso e educação: estratégias ideológicas* (p. 364). Curitiba: NEAB.

Parecer CNE/CP nº 03 de 2004. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Conselho Nacional da Educação/Conselho Pleno, Brasília. 10 de março de 2004.

Parecer CNE/CP nº 15/2018 de 2018. *Instituição da Base Nacional Comum Curricular do Ensino Médio (BNCC-EM) e orientação aos sistemas de ensino e às instituições e redes escolares para sua implementação, em regime de colaboração entre os sistemas de ensino, nos termos do Art. 211 da Constituição Federal e Art. 8º da Lei nº 9.394/1996 [LDB]*. Conselho Nacional da Educação/Conselho Pleno, Brasília. 4 de dezembro de 2018.

Silva, Rita de Cássia Alves Lotti (2008). *A arte afro-brasileira*. *Revista Fragmentos de Cultura-Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, 18(2), 313-328.

RESEÑA

EL IMPACTO DE LA PANDEMIA EN LA SITUACIÓN DE LAS MUJERES AFRODESCENDIENTES EN BRASIL, COLOMBIA Y CUBA

UN ESTUDIO EN PERSPECTIVA INTERSECCIONAL

Felicitas Regla
López Sotolongo

Como respuesta a una Convocatoria del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, el equipo de investigadores, representados por la posdoctora Rosa Campoalegre Septien, la doctora Anny Ocoró Loango, la posdoctora Claudia Miranda y el máster Luis Martelo Ortiz, se fijaron la meta de desarrollar el proyecto titulado “El impacto de la pandemia en la situación de las mujeres afrodescendientes en Brasil, Colombia y Cuba”, cuyo problema científico estuvo dirigido a la indagación del impacto de la pandemia COVID-19 en las mujeres afrodescendientes. El centro del análisis giró en torno al concepto de autonomía de las mujeres (CEPAL, 2019).

La investigación tuvo como objetivo general valorar el impacto de la pandemia en las autonomías económica y física y la toma de decisiones de las mujeres afrodescendientes de Brasil, Colombia y Cuba durante el año 2020. Los objetivos específicos se dirigieron a:

- Identificar el impacto de la COVID-19 en la autonomía económica de las mujeres afrodescendientes de Brasil, Colombia y Cuba.
- Examinar cómo había incidido la pandemia COVID-19 en la autonomía física de las mujeres afrodescendientes de Brasil, Colombia y Cuba, así como también en la autonomía para tomar decisiones sobre su vida.
- Proponer recomendaciones, en materia de políticas públicas, que apuntaran a garantizar los derechos de las mujeres afrodescendientes en el contexto de pandemia.

Se aplicó la metodología cualitativa para analizar el impacto de la pandemia en la situación de las mujeres afrodescendientes de los tres países seleccionados. La metodología trianguló diversos métodos y técnicas de investigación tales como: análisis documental, entrevista en profundidad y grupos focales.

Como señala la CEPAL, la autonomía es un factor fundamental para garantizar el ejercicio de los derechos humanos en un contexto de plena igualdad (CEPAL, 2018). Uno de los hallazgos del estudio fue develar la percepción de las mujeres afrodescendientes entrevistadas, en cuanto al impacto de la pandemia en la autonomía económica¹ y sus consecuencias sobre la autonomía física y en la toma de decisiones. Cabe señalar que las tres dimensiones de las autonomías son centrales en la vida de las mujeres, lo que se constató en el estudio.

Las recomendaciones ofrecidas por el equipo de investigación están dirigidas a la política pública y la identificación de los problemas que afectan la autonomía de las mujeres afrodescendientes las que no se limitan al diseño y la implementación. Tales recomendaciones se relacionan a continuación:

- Construir un sistema de información incluyente y consecuente con la realidad de las mujeres afrodescendientes, que

1 La autonomía económica de las mujeres se vincula con su posibilidad de controlar activos y recursos y ha sido parte de las políticas de igualdad de género de América Latina y el Caribe (CEPAL,2020)

incorpore la pertenencia étnico-racial y la desagregue en el resto de las variables de población en los países de la región.

- Incluir la variable étnico-racial en el sistema de indicadores de la autonomía de las mujeres del Observatorio de Género de CEPAL.

- Incorporar al sistema regional de Naciones Unidas, un grupo permanente y especializado de consultoras dedicado a la formulación, estudio, y seguimiento de las propuestas para el desarrollo de las autonomías de las mujeres afrodescendientes.

- Diseñar políticas de atención prioritaria, con perspectiva interseccional y de género, que atenúen el profundo impacto que la pandemia ha generado en la autonomía económica, física, y en la toma de decisiones de las mujeres afrodescendientes.

- Crear, en conjunto con la División de género de CEPAL, un mecanismo de formación para los/as funcionarios/as que gestionan o están a cargo de programas destinados a las mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe.

- Proponer, al Sistema de Naciones Unidas, la creación del Fondo de desarrollo para las mujeres afrodescendientes y las migrantes africanas que viven en los países latinoamericanos y caribeños.

- Ampliar el repositorio digital producido en este proyecto, con otras voces afrofeministas, e incluirlo en diversas plataformas contrahegemónicas.

- Diseñar propuestas formativas orientadas a analizar el impacto de la pandemia en la situación de las mujeres afrodescendientes en la región, desde una perspectiva interseccional y desde los Feminismos Negros.

- Constituir el seminario permanente de formación de lideresas (en América Latina y el Caribe), con énfasis en los países involucrados, para articular experiencias académicas y de activismo político en ese campo.

- Diseñar becas de investigación CLACSO destinadas al estudio de las mujeres afrodescendientes en América Latina

y el Caribe, garantizando que esta sea una línea sostenida de investigación y que, mediante criterio de cuotas se otorgue prioridad para el acceso y la permanencia a estas mujeres.

A las anteriores recomendaciones se añadieron otras tales como: la denuncia argumentada de los múltiples impactos y pérdidas, la continuidad investigativa y de las luchas y la publicación de un libro que dé cuenta de los resultados de esta investigación, con apoyo de CLACSO, unido a diversos materiales impresos y virtuales sobre este tema.

Es oportuno reconocer la significación e importancia de la investigación “El impacto de la pandemia en la situación de las mujeres afrodescendientes en Brasil, Colombia y Cuba” por su novedad, alcance de los resultados y valiosa información sobre los efectos racializados de la pandemia. Se ratifica la idea de que la pandemia no afectó de la misma manera a todas las personas debido a las diferencias sociales a las que quedaron expuestas los grupos que han padecido las mayores desigualdades y vulnerabilidad social tal como sucede con las mujeres afrodescendientes.

BIBLIOGRAFÍA

Campoalegre, Rosa, Martelo, Luis, Miranda, Claudia, Ocoró, Anny. (2022). El impacto de la pandemia en la situación de las mujeres afrodescendientes en Brasil, Colombia y Cuba. Un estudio en perspectiva interseccional. Buenos Aires: CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/171493>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2018). Mujeres Afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de igualdad. Santiago de Chile: CEPAL

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2019). La autonomía de las mujeres en escenarios económicos cambiantes (LC/CRM.14/3). Santiago de Chile: CEPAL.

Ocoró Loango, Anny y Pérez Carrascal, Airlin. (2020). La doble emergencia de las poblaciones afrodescendientes ante la crisis de la COVID-19. Una lectura en perspectiva interseccional. Grupo de Trabajo

CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”.
Boletín Ancestralidad, antirracismo y actualidades. <https://www.clacso.org/boletin-1-ancestralidad-antirracismo-y-actualidades/>

DE LAS AUTORAS Y AUTORES

ROSA CAMPOALEGRE SEPTIEN

Cuba. Socióloga. Posdoctora en Ciencias sociales, niñez y juventud. Doctora en Ciencias Sociológicas. Profesora e investigadora titular. Coordinadora del GT CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”, la Red Internacional de Voces Afrofeministas (Rivas) y la Cátedra de Estudios sobre adolescencias Nelson Mandela. Profesora invitada de universidades de las Américas y consultora internacional. Miembro de la Articulación Regional para el Decenio Afrodescendiente [ALDA] y del Instituto Afrodescendiente. Afrocubana.

PAULO VINICIUS BAPTISTA DA SILVA

Brasil. É doutor em Psicologia Social e Pós-Doutor em Análise Crítica do Discurso. É editor da Revista da ABPN (Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as), é pesquisador do CNPQ, atua como Superintendente de Inclusão, Políticas Afirmativas e Diversidade da Universidade Federal do Paraná. Atualmente é bolsista produtividade do CNPQ, atua no Programa de Pós-Graduação em Educação [PPGE-UFPR], Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros [NEAB-UFPR] e no Núcleo de Acompanhamento de Políticas Públicas de Igualdade Racial da Fundação Perseu Abramo (NAPP Igualdade Racial). Afrobrasileiro.

ANNY OCORÓ

Colombia-Argentina. Dra. docente e investigadora del CONICET-UNTREF, USAL. Presidenta de la de la Asociación de Investigadores negros de América Latina y el Caribe. Afrobrasileño. Miembro del GT “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Miembro de la Red Internacional de Voces Afrofeministas (Rivas).

APARECIDO VASCONCELOS DE SOUZA

Brasil. Aparecido Vasconcelos de Souza é doutorando em Educação pela Universidade Federal do Paraná, na linha de pesquisa: Diversidade, Diferença e Desigualdade Social em Educação, possui mestrado em Teoria Literária pelo Centro Universitário Campos de Andrade, bacharel em filosofia pela Faculdade Vicentina de Filosofia (2012), graduação em artes plásticas - Faculdade de Artes do Paraná (2005). É professor da Secretaria de Educação do Estado do Paraná. Afrobrasileiro.

CLEDIANE COLINS GOMES

Brasil. É Mestranda em Educação pela Universidade Federal do Paraná [UFPR]. Integra o Grupo de Estudo, Pesquisa, Extensão e intervenção pedagógica em Corporeidade, Arte, Cultura e Educação para as Relações Étnico- raciais com Ênfase em Educação Quilombola (GEPEI/UNIFAP), o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Infância e Educação Infantil (NEPIE/UFPR), e o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB / UFPR).

ELIA AVENDAÑO VILLAFUERTE

México. Doctora en Derecho, investigadora de la Coordinación de Humanidades en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad de la Universidad nacional Autónoma de México. Miembro del GT CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Miembro de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, capítulo México. Integrante de la Red Internacional de Voces Afrofeministas (Rivas). Afromexicana.

FELICITAS REGLA LÓPEZ SOTOLONGO.

Dra. en Ciencias Jurídicas. Profesora e investigadora agregada del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas Miembro del GT CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Miembro de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora. Afrocubana.

GILLYS VIEIRA DA SILVA

Brasil. Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (2006), mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2016) e doutorado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2021). Atuou como coordenadora pedagógica por 5 anos acompanhando os processos de formação de professores, planejamento pedagógico e desenvolvimento formativo dos estudantes e na direção de escola por quase 7 anos na formação de liderança, captação de recursos, planejamento estratégico e fidelização dos clientes.

JORGE ENRIQUE GARCÍA RINCÓN

Colombia. Investigador independiente. Miembro de la Asociación de Investigadores Negros de América Latina y el Caribe. Afrocolombiano.

KARINA BIDASECA

Argentina. Obtuvo su posdoctorado por la PUC-Sao Pablo / Universidad de Manizales / COLEF / CLACSO / FLACSO. Es doctora por la Facultad de Cs. Sociales de la Universidad de Buenos Aires e Investigadora principal de CONICET, en NuSUR-Núcleo Sur Sur de estudios poscoloniales, indentidades afrodiaspóricas y feminismos (EIDAES / UNSAM). Miembro del GT “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Es invitada en el Centro de Estudios Africanos (Universidad Porto) y Universitat des Illes Balears. Coordina el Programa Sur Sur en CLACSO y el Programa de Agroecología (CLACSO / McKNIGHT Foundation). Realizó la curaduría de Ana Mendieta (2020). Miembro de la Red Internacional de Voces Afrofeministas (Rivas).

LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ

México. Dra. en Antropología. Profesora del departamento de Antropología Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa). Miembro del GT CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Miembro de la Red de investigación sobre violencias. UAM.

LILIANA PARRA-VALENCIA MUJER

Colombia- Brasil. Posdoctoranda del Laboratorio de Etnopsicología de la Universidade de São Paulo (Ribeirão Preto), doctorada en Ciencias Sociales y Humanas (Universidad Javeriana), máster en Psicología Social y Violencia Política (Universidad de San Carlos de Guatemala), máster en Humanidades y Sociedades del siglo XXI (Universidad de Barcelona) y especialización en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños [CLACSO]. Integrante de la Red Internacional de Voces Afrofeministas (Rivas), y Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Psicologia [Anpepp], Associação Brasileira de Psicologia Social [Abrapso] y de la Red Latinoamericana de Psicología Rural.

LINA ROSA BERRIO PALOMO

Colombia- México. Doctora en Antropología. Profesora investigadora CIESAS Pacífico Sur. Miembro del GT CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Miembro de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, capítulo México. Integrante de la Red Internacional de Voces Afrofeministas [Rivas]. Afrocolombiana.

LUIS FERREIRA

Uruguayo- Argentina. Docente e investigador de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín (EIDAES / UNSAM), coordinador del Programa “Uniafro” de Investigación y Extensión en Afrodescendencia y Estudios Afrodiaspóricos, y del Núcleo Sur-Sur, de EIDAES / UNSAM. Doctor y magíster en Antropología Social por la Universidad de Brasilia

[UnB], Licenciado en Música por la Universidad de la República (UdelaR, Uruguay). Ha sido miembro del Núcleo de Estudios Afro-Brasileros de la Universidad de Brasília [NEAB / UnB]. Miembro del GT CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas” y colaborador de Organizaciones Mundo Afro. Vinculado actualmente al Proyecto Víctimas de la Verdad.

LUIS OSVALDO MARTELO

Colombia. Miembro del GT CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Afrocolombiano

MARÍA FERNANDA PARRA RAMÍREZ

Colombia. Administradora de Empresas de la Universidad Libre sede Cali. Especialista de posgrado en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños en CLACSO. Representante Legal de Muntú-Bantú Fundación Social Afrocolombiana y directora del Centro de Memoria, Documentación y Materialidades Afrodiaspóricas, ubicado en Quibdó (Chocó). Coordinadora editorial de Casa Editorial Ma’ Mawu de la Fundación Muntú Bantú. Integrante de la Red Internacional de Voces Afrofeministas [Rivas]. Afrocolombiana.

MARIANA SILVA SOUZA

Brasil. É doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Paraná [UFPR]. Licenciada em Artes Visuais pela Universidade Federal do Espírito Santo [UFES] e mestre em Educação / UFPR. Durante o mestrado desenvolveu uma metodologia para análise de imagem dos livros de literatura infantil de temática da cultura africana e afro-brasileira, denominado “Percurso imagético literário”. Além disso, é ilustradora, integra o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros [NEAB/ UFPR] e o “LitErêtura – Grupo de estudos e pesquisas em diversidade étnico-racial, literatura infantil e demais produtos culturais para as infâncias.” Afrobrasileira.

NELI GOMES DA ROCHA

Brasil. Doutora em Educação pelo Programa de Pós Educação UFPR. Docente Escola de Educação & Humanidades da PUC / PR. Mestra em Sociologia UFPR. Coordenadora Projeto CRESPURA: Beleza Negra sem Química (2021-2022) e Projeto CRESPURA: A Química da Beleza Negra (2023-2024). Editora executiva da Revista ABPN (2022-2024). Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Paraná [NEAB-UFPR]. Afrobrasileira.

ROBERTO CARLOS DA SILVA BORGES

Brasil. É professor titular do Departamento de Línguas Aplicadas às Relações Internacionais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca [CEFET-RJ] e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais. Miembro del GT CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Miembro de la Asociación de Investigadores negros de América Latina y el Caribe. Afrobrasileño.

SAMUEL SILVA RODRIGUES DE OLIVEIRA

Brasil. É professor da Coordenação de História do CEFET-RJ e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Tecnológico e Científico [CNPq]. Afrobrasileño.

SANTIAGO ARBOLEDA QUIÑONEZ

Colombia. Ecuador. Profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar, Área de Letras y Estudios Culturales, Quito (Ecuador). Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos; magíster y licenciado en Historia. Miembro del GT CLACSO “Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas”. Afrocolombiano.

SERGIO LUIS DO NASCIMENTO

Brasil. Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (1998), mestrado em Educação pela Universidade Federal do Paraná (2009) e doutorado em Educação pela

Universidade Federal do Paraná (2015). Professor do curso de graduação em Filosofia da PUCPR, do Programa de Mestrado em Direitos Humanos e Políticas Públicas (PPGDH/PUCPR) Membro pesquisador do Núcleo de Direitos Humanos da mesma instituição.

TANIA MARA PACÍFICO HREISEMNOU

Brasil É doutoranda em Educação, Linha Diversidade, Diferença e Desigualdade Social em Educação – Universidade Federal do Paraná (2022). Mestre em Educação, UFPR (2011). Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual de Maringá (1989). É Coordenadora Nacional do Fórum Permanente de Educação Básica da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as – ERER / ABPN. É pedagoga de rede pública de ensino, SEED / PR, desde 1992 e Secretária de Promoção da Igualdade Racial e Combate ao Racismo do Núcleo Sindical Curitiba / Sul – APP / Sindicato. Afrobrasileira.

YEISON ARCADIO MENESES COPETE

Colombia. Maestro. Magister en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana. Doctor en Estudios Ibéricos y Latinoamericanos en la Universidad de Perpignan Via Domitia (Francia). Investigador de la Asociación Colombiana de Investigadoras-es Afros, ACIAFRO; Investigador del Grupo de Investigación GIAGU-Bantú de la Universidad de Antioquia; Colectivo Ampliado de Estudios Afrodiaspóricos [CADEAFRO] y miembro del Grupo de Investigación y Estudio sobre Latinoamérica, GRELAT, de la Universidad Félix Houphouët-Boigny, Costa de Marfil. Afrocolombiano.

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

El Decenio Internacional de los pueblos Afrodescendientes expira en un contexto de crisis global que profundiza la reconfiguración del racismo e implica el planteamiento de nuevas metas hacia un segundo decenio, tras los impactos de las pandemias racializadas y feminizadas (Campoalegre, 2020). Ante tales desafíos, el Grupo de trabajo Afrodescendencias y propuestas contrahegemónicas no se detiene, por el contrario, acelera el paso, colectivo, solidario y firme.

En esta dirección, fruto de las alianzas con la superintendencia de acciones afirmativas y de su Núcleo de Estudios Afrobrasileños de la Universidad Federal de Paraná, junto al tejido de redes afrodiaspóricas que vamos construyendo, surge este nuevo libro, titulado Antirracismo: enfoques, tensiones y alternativas, que agrupa textos de veinticuatro investigadoras e investigadores de Brasil, Colombia, Cuba, Argentina y México con una poderosa presencia de intelectuales afrodescendientes.

El libro se estructura en tres secciones referidas a problemas clave y de suma actualidad en la lucha antirracista.

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



CLACSO

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

