

# Afros al frente: racismo, resistencia y lucha

---

GERARDO CHAM  
GISELA C. FREGOSO  
WILFRIED RAUSSERT  
Y NICOLAS REY  
(EDS.)







**Afros al frente**

Doi: 10.54871/ca24af00

Afros al frente : racismo, resistencia y lucha / Gerardo  
Gutiérrez Cham ... [et al.] ; Contribuciones de Gerardo  
Gutiérrez Cham ... [et al.], - 1a ed - Ciudad Autónoma de  
Buenos Aires : CLACSO ; Guadalajara : CALAS, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-786-5

1. Racismo. 2. Discriminación. 3. Mujeres. I. Gutiérrez Cham,  
Gerardo, colab.

CDD 305.89601732

Otros descriptores asignados por CLACSO:  
América Latina/Racismo/Afrodescendientes

Arte de tapa: Ezequiel Cafaro

Corrección de estilo: Leonardo Berneri

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

# **Afros al frente**

## **Racismo, resistencia y lucha**

**Gerardo Cham, Gisela C. Fregoso,  
Wilfried Raussert y Nicolas Rey  
(eds.)**



**CLACSO**

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

**CLACSO Secretaría Ejecutiva**

**Karina Batthyány** - Directora Ejecutiva

**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

**Equipo Editorial**

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory y Marcela Alemanni** - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES  
**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a [libreria.clacso.org](http://libreria.clacso.org)

*Afros al frente. Racismo, resistencia y lucha* (Buenos Aires: CLACSO, junio de 2024).

ISBN 978-987-813-786-5



CC BY-NC-ND 4.0

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>

Con el apoyo de:



**Federal Ministry  
of Education  
and Research**

# Índice

Presentación. Afros al frente: racismo, resistencia y lucha .....	9
<i>Wilfried Raussert</i>	
Negros, afromexicanos y afrodescendientes. Del multiculturalismo tardío al giro antirracista en México.....	21
<i>Gisela Carlos Fregoso</i>	
México afro en resistencia.....	43
<i>Gerardo Cham</i>	
Experiencias “negras y “morenas”. Los procesos de adscripción de una comunidad afromexicana en Veracruz.....	63
<i>Marleys Patricia Meléndez Moré</i>	
Guadalupe, Martinica y Guayana. Entre dominación colonial y nuevas formas de lucha.....	91
<i>Nicolas Rey</i>	
Transformando el espacio y la esfera públicos. El garveyismo y la cultura de <i>performance</i> anticolonial y antirracista en el hemisferio americano.....	125
<i>Wilfried Raussert</i>	
Reggae y resistencia en el Caribe y la diáspora africana.....	145
<i>Lisa Tomlinson y Shantal Moore</i>	
Vestigios de la cultura popular tradicional de origen franco-haitiano en Guantánamo, Cuba .....	173
<i>Manuel Coca Izaguirre</i>	

O habitar como gesto relacional. A experiência afrodiaspórica brasileira em <i>República</i> de Grace Passô.....	197
<i>Fernando Resende e Daniel de Moura Pinto</i>	
“Hasta que la dignidad se haga costumbre”.	
Racismo y subjetividades políticas negras en Colombia.....	215
<i>Eduardo Restrepo</i>	
Racismo y discriminación racial desde la experiencia de mujeres afrodescendientes empleadas en el servicio doméstico, afiliadas al sindicato UTRASD, Colombia.....	251
<i>Ramón Emilio Perea Lemos</i>	
Sobre autores y autoras.....	273

# Presentación

## Afros al frente: racismo, resistencia y lucha

*Wilfried Raussert*

■ Doi: 10.54871/ca24af1a

Una de las características más criticadas del *Atlántico Negro* de Paul Gilroy (1992) y de otros mapas de la diáspora africana ha sido la ausencia de América Latina en sus relatos de la negritud transnacional (Raussert y Steinitz, 2022), si se tiene en cuenta que los aproximadamente 130 millones de afrodescendientes que viven en América Latina representan una parte mucho mayor de la diáspora africana en América que los 40 millones de afroamericanos, cuyos logros en política, cultura y deportes conoce todo el mundo. Estos desequilibrios parecen paradójicos, pues no solo han sido el resultado de la dominación global de los enfoques centrados en Estados Unidos y la reproducción de las jerarquías existentes en los debates académicos sobre la diáspora africana, que tienden a favorecer las perspectivas anglófonas, sino también de las duraderas tradiciones de invisibilización y folclorización de las expresiones negras en la academia y las sociedades latinoamericanas (Fontaine, 1980). Al restar importancia a numerosos rasgos comunes de la estratificación racial en ambos contextos, las ideologías nacionalistas dominantes, como el mestizaje y la democracia racial, presentaron el racismo como un problema exclusivo de Estados Unidos,

contrastándolo con las democracias multirraciales latinoamericanas ejemplares, en las que la raza no desempeñaba supuestamente ningún papel relevante en las relaciones sociales (Wade, 1997; Dzidzienyo y Oboler, 2005).

Los defensores de estos discursos también rechazaron la importación de los conceptos estadounidenses de negritud, raza y diáspora, haciendo un

increíble esfuerzo por contener la internacionalización de sus poblaciones afro como una forma de defensa preventiva contra las amenazas del exterior a la unidad nacional, con la implicación no declarada de que los grupos afro estaban mejor protegidos, por su propio bien, del contagio exterior (Dulitzky, 2005, p. 59).

Un número cada vez mayor de publicaciones de gran calado y la creación de instituciones como el Instituto de Investigación Afrolatinoamericana (ALARI) de Harvard han señalado la aparición de los estudios afrolatinoamericanos como un nuevo campo que se esfuerza por superar la paradójica infrarrepresentación de América Latina en los estudios sobre la diáspora africana (Andrews, 2004; De La Fuente y Andrews, 2018). Como han señalado los pioneros Miriam Jiménez Román y Juan Flores en su innovador libro *Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States* (2010), la experiencia de los inmigrantes afrolatinos en Estados Unidos ha servido para complicar las demarcaciones homogeneizadoras entre negros, blancos y latinos que han dominado las relaciones raciales en Estados Unidos y América Latina y han hecho a menudo invisibles a los afrolatinos, y ha contruido así a la aparición de una “triple conciencia” (p. 14) –negra, latina, americana– en este grupo.

Basándose en el legado de los neoyorquinos afroportugueses, como el activista e historiador Arturo Schomburg, que participó en los movimientos de independencia del Caribe hispano y en la lucha por la libertad de los negros en Estados Unidos, el “transbarrio” se ha convertido en un elemento clave para el desarrollo de la sociedad

civil. Los *diálogos transbarrios* (Steinitz, 2021) entre los inmigrantes afrolatinos y los afroamericanos han sido fundamentales para el surgimiento de la afrolatinidad como un nuevo concepto que desafía las nociones esencialistas y nacionalistas de la negritud y la latinidad (Jiménez Román y Flores, 2010; Laó-Montes, 2005). En un número especial de *The Black Scholar* sobre “Post-Soul and Afro-Latinidades” (2022), los editores invitados, Trent Masiki y Regina Mills, abordaron “el creciente interés y la necesidad de debates críticos sobre el interculturalismo afrolatino y afroamericano en la era posterior a la segregación” (p. 1) e hicieron un llamamiento para salvar las demarcaciones existentes entre los estudios latinoamericanos y afroamericanos poniendo en diálogo conceptos de ambas disciplinas. A la luz del “movimiento perpetuo de la gente, la política y la cultura” (p. 4) que ha definido las realidades de los afrolatinoamericanos, los editores de *Afro-Latin@s in Movement – Critical Approaches to Blackness and Transnationalism in the Americas* (2016) han subrayado igualmente la necesidad de una comprensión hemisférica y transnacional de la afrolatinidad.

El creciente número de estudios sobre la movilidad de las personas, las ideas y los productos culturales ha contribuido al desarrollo de perspectivas transnacionales y hemisféricas que permiten comprender los diálogos e interacciones multidireccionales que han definido a las Américas negras (Rausser y Steinitz, 2022). La investigación sobre cómo la convergencia de las migraciones negras desde el sur profundo de Estados Unidos, el Caribe y América Latina en los centros urbanos del norte y las zonas de contacto circuncaribeñas, como Panamá y Costa Rica, crearon un sentido de *negritud hemisférica* (Winant) ha contribuido significativamente a tender un puente entre los estudios afroamericanos, afrolatinoamericanos y caribeños (Laó-Montes y Davila, 2001; Putnam, 2013). Refiriéndose a los afrolatinoamericanos de ascendencia caribeña británica en Centroamérica, Nwankwo ha defendido que se preste más atención a esas comunidades que “desdibujan las líneas” entre los distintos grupos étnicos, en gran medida porque “solo

se puede avanzar verdaderamente en la comprensión del hemisferio si estamos más atentos a los matices y complejidades de la interacción, ya sea colaboración, conflicto o alguna combinación” (Nwankwo, 2009, p. 225).

Nuestro libro, resultante de la Plataforma para el Diálogo: Afros al frente en CALAS Guadalajara realizada en febrero de 2022, se centra en el racismo y la resistencia en América Latina y el Caribe y en los movimientos sociales y culturales de los grupos afrodescendientes en su lucha por el reconocimiento, la participación y la justicia. Es una visión tanto diacrónica como sincrónica de estos fenómenos. El racismo contra individuos, grupos y comunidades afrodescendientes en las Américas está estructuralmente arraigado en la historia colonial. Sin embargo, también es poderoso en las continuaciones neocoloniales del presente como medio estructural de opresión y exclusión, y penetra sociedades en los hemisferios sur y norte de las Américas y el Caribe. La resistencia, en nuestro enfoque, se entiende cognitiva, afectiva, estética y políticamente: conforma la vida cotidiana, la respuesta emocional al entorno y al racismo, la producción estética y el activismo político de individuos, grupos y comunidades afrodescendientes. La *lucha* referida en el título del libro denota, por un lado, la lucha cotidiana contra las manifestaciones de racismo y, por otro, señala formas más radicales de los actores negros en las relaciones sociales, jurídicas, políticas y artísticas con el racismo.

El trasfondo de este proyecto fue, por un lado, un nuevo estallido de los movimientos de resistencia afrodescendientes y de las luchas por la justicia social en el contexto del movimiento hemisférico contemporáneo Black Lives Matter y, por otro, el Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024) decretado por la ONU, que permite presionar a los Estados para generar más visibilidad, reconocimiento y derechos a favor de estas comunidades históricamente explotadas y marginadas. En esta dinámica es evidente que la producción cultural afrodescendiente y su reconocimiento se está abriendo un espacio sostenible en América Latina,

como por ejemplo en Colombia, México, Cuba y Brasil, mientras que la lucha sigue por obtener el reconocimiento dentro de las culturas nacionales y regionales hegemónicas.

Ha quedado claro que los fenómenos migratorios contemporáneos han creado nuevas zonas de contacto y focos de exclusión y discriminación racial, como se puede observar desde Centroamérica y Haití hacia México y la frontera con Estados Unidos. Para acompañar estos desafíos, nuestro libro aborda las cuestiones del racismo, la discriminación y la exclusión como manifestaciones de la crisis con vistas a las culturas afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Por un lado, las contribuciones del libro destacan la crisis en sí misma, utilizando el ejemplo de la migración y el exilio de los haitianos en México; por otro, los lectores encontrarán en este libro reflexiones críticas sobre cómo la crisis se expresa en la vida cotidiana de estas personas en factores como la atención médica, la nutrición o la vivienda. Además, se analizan las manifestaciones estructurales y particulares del racismo con énfasis en Cuba, Brasil, México, Colombia, Jamaica, Isla Guadalupe, Guayana y Haití, entre otros. Asimismo, las contribuciones destacan el alto nivel de productividad cultural y creatividad social que acompaña a la resiliencia y resistencia de los grupos afrodescendientes en América Latina y el Caribe. El orden de los capítulos se basa principalmente en un enfoque espacial/geográfico fluido dentro de las contribuciones.

## **Contribuciones**

En el capítulo “Negros, afromexicanos y afrodescendientes: del multiculturalismo tardío al giro antirracista en México”, Gisela Carlos Fregoso aborda el proceso de reconocimiento de la población negra y afro de México en un período de tiempo muy específico. A través de estas líneas confirmaremos que el reconocimiento de las personas negras y afro fue fundamental para lograr un giro

antirracista en las conversaciones sobre discriminación y racismo en México, pese a que dicho reconocimiento llegó bastante tarde y con deficiencias por parte del Estado mexicano. Para explicar lo anterior, Gisela Carlos acude a la perspectiva planteada por Roosbelinda Cárdenas y el concepto de *articulación*, así como el de *identidades legales* planteado por Jan Hoffman French. Después de los planteamientos teórico-metodológicos, la autora explica la diversidad de voces en dicho proceso de reconocimiento, así como el momento político multicultural y la relevancia de las voces jóvenes para consolidar un giro antirracista en México.

En el capítulo siguiente, titulado “México afro en resistencia”, Gerardo Cham analiza y muestra evidencias de que el Estado mexicano sigue considerándose con derecho histórico de menospreciar, discriminar y en muchos casos excluir a quienes tienen piel oscura, aunque sean ciudadanos mexicanos. El capítulo demuestra que no se trata de casos aislados, sino de un flujo sistemático de poder simbólico que permite excluir vestigios vivos de subalternidad incompatibles con los ideales de progreso y adscripción a las élites blancas. Muestra también que el racismo de las élites en México funciona como un sistema de distribución opresiva de privilegios sintonizados con el racismo internacional de las élites blancas occidentales. También se constata que una gran articuladora del racismo en México ha sido la idea de mestizaje, promovida históricamente desde el Estado, pues de ahí surge el gran proyecto racial que desde poderes institucionales ha producido toda clase de discursos e imaginarios visuales orientados a solapar, encubrir, ocultar y, en todo caso, trivializar discriminaciones por color de piel.

El capítulo de Marleys Patricia Meléndez Moré, que se titula “Experiencias ‘negras’ y ‘morenas’: los procesos de adscripción de una comunidad afroamericana en Veracruz”, se divide en tres apartados. En el primero se analiza la categorización intergrupala de la población. El segundo apartado da cuenta de los procesos de conformación de identidad étnica “negra” de los mataclarenses a partir de la apropiación de su etnicidad. El último apartado comprende

las conclusiones finales del capítulo. Ahí, de manera sintética, se muestra cómo las participantes del estudio conviven en medio de contextos –compartidos y particulares– caracterizados por altos índices de exclusión y en los que transitan significaciones y marcadores racializadores acerca de lo afro y de lo negro. Además, se confirma cómo es que tales contextos se entretujan en medio de relaciones de poder con la cabecera municipal desde donde, durante años, se les ha excluido como grupo social, negándoles una participación económica, social y política que les permita adquirir beneficios para una mejor calidad de vida.

Sigue el artículo de Nicolas Rey, que explora nuevas formas de lucha colectiva en Guadalupe y la Guayana. A principios del 2009, un año después de la crisis financiera mundial del 2008, estalló en Guadalupe una huelga general que duró 44 días en contra de la “vida cara”, animada por el colectivo Liyannaj Kont Pwofitasyon (LKP). Es la primera vez que se movilizó con tanta amplitud la población mayoritariamente afrocaribeña de esta isla. Como principal logro se conquistó un aumento de 200 euros mensuales para la clase baja trabajadora. En 2017, otro territorio francés de América, la Guayana, conoció un movimiento parecido. La amenaza hacia los intereses colonialistas franceses se dirigió esta vez hacia un elemento emblemático de la Unión Europea: el cohete Ariane, lanzado desde la base aeronaval europea de Kourou. Y más recientemente, durante la pandemia del covid-19, las autoridades francesas “politicizaron” el virus para reprimir el descontento social. Así, veremos cómo en estos territorios todavía dominados por un esquema de tipo colonial heredado de la esclavitud derivaron finalmente nuevas formas de lucha colectiva.

El capítulo de Wilfried Raussert se titula “Transformando el espacio y la esfera públicos: el garveyismo y la cultura de *performance* anticolonial y antirracista en el hemisferio americano”. Analiza los *performances* garveyitas como forma de empoderamiento negro en el espacio público a través de una lente de estudio cultural dentro de los estudios hemisféricos americanos. El campo se ubica dentro

del ámbito más amplio de los estudios americanos transnacionales. Como complemento, y en diálogo con los estudios americanos transatlánticos y transpacíficos, el punto de vista hemisférico se caracteriza por su enfoque en las relaciones, procesos, flujos y tensiones dentro de las Américas. Las *performances* garveyitas incluyen ropa, gestos, parodias y, sobre todo, buscan una gran visibilidad en el espacio público. Dado que la presencia de Garvey en todo el continente americano contribuyó a crear un sentimiento de conexión hemisférica entre los pueblos y culturas afrodescendientes en el periodo comprendido entre 1920 y 1940, la perspectiva crítica de los estudios hemisféricos americanos parece adecuada para analizar la cultura de los *performances* de Garvey como forma de empoderamiento durante este periodo.

En su contribución con el título “*Reggae* y resistencia en el Caribe y la diáspora africana”, las autoras Lisa Tomlinson y Schontal Moore exploran la relación entre la música *reggae* y la resistencia entre el Caribe y la diáspora africana. Según ellas, para los negros la música siempre ha tenido una relación simbiótica con la resistencia política y social. Este ha sido el caso en toda la diáspora, donde los negros han utilizado la música no solo como entretenimiento, sino también para expresar las luchas y los efectos actuales de las fuerzas coloniales y neocoloniales. Las autoras exploran la dimensión de la resistencia y la lucha analizando el papel socio-cultural del *reggae* e interpretando sus letras a partir de ejemplos seleccionados entre los que se incluyen canciones y letras de artistas como Peter Tosh y Burning Spear. El análisis de la influencia del uso subversivo del lenguaje como parte de la sensibilidad panafricana de resistencia del *reggae* y de la presencia de las creencias y prácticas rastafaris en las canciones representa el tema central de este capítulo.

El trabajo “Vestigios de la cultura popular tradicional de origen franco-haitiano en Guantánamo, Cuba”, de Manuel Coca Izaguirre, se presenta como una contribución a los estudios etnográficos en la cultura popular tradicional de origen franco-haitiano en

Guantánamo, región más oriental de Cuba. Esta colaboración se divide en tres apartados que incursionan en la definición de cultura popular tradicional, el proceso migratorio hacia el archipiélago cubano y en el origen y desarrollo de la sociedad de tumba francesa; lo que responde a las recomendaciones de la UNESCO, explícitas en la multimedia *Tumba Viva* (2008), con vistas a salvaguardar el legado cultural mediante “investigaciones históricas y etnológicas”. El estudio se sustenta con técnicas del método etnográfico: observación, entrevistas, revisión documental, entre otras.

En el artículo “O habitar como gesto relacional: a experiênciã afrodiaspórica brasileira em *República* de Grace Passô”, Fernando Resende y Daniel de Moura Pinto analizan la narrativa cinematográfica del cortometraje *República* (2020), de la actriz y dramaturga brasileña Grace Passô. Su propósito es comprender cómo la dimensión espacio-temporal es resignificada a través de la dinámica del habitar como gesto relacional. En el espacio-tiempo cerrado de una nación construida sobre la opresión de las vidas de los afrodescendientes, el cortometraje subraya las dinámicas disruptivas que contribuyen a comprender una experiencia basada en una temporalidad en espiral.

A partir del análisis de las expresiones de odio racista que inundaron las redes y los medios atacando, en las pasadas elecciones presidenciales, a la actual vicepresidenta colombiana Francia Márquez, en el artículo de Eduardo Restrepo titulado “Hasta que la dignidad se haga costumbre: racismo y subjetividades políticas negras en Colombia” se evidencia lo paradójico de estos ataques, al tiempo que se intenta desmontar la idea falaz de que en Colombia no existe el racismo. Esta paradoja, sostiene Restrepo, pone en evidencia la particular modalidad de racismo en Colombia, que se puede denominar, siguiendo el trabajo de Stuart Hall, como racismo en desmentida. La particular virulencia de los ataques hacia Francia Márquez permite considerar, además, cómo se articulan contrastantes subjetividades políticas negras, puesto que sus

posicionamientos incomodan los protocolos naturalizados de los sectores privilegiados en una sociedad jerarquizada.

El artículo “Racismo y discriminación racial desde la experiencia de mujeres afrodescendientes empleadas en el servicio doméstico, afiliadas al sindicato UTRASD Colombia”, propuesto por Ramon Perea Lemos, está atravesado por acercamientos previos, desde su experiencia profesional, a las comunidades afrodescendientes por más de 24 años de trabajo, especialmente a las mujeres afrodescendientes empleadas en el servicio doméstico. Otro elemento que atraviesa este estudio es el acompañamiento a un proceso de investigación de la Escuela Nacional Sindical en Medellín, realizado en 2012 en los territorios donde existía una presencia significativa de población afrodescendiente, para indagar sobre las condiciones de trabajo de las mujeres afrodescendientes en la ciudad. El resultado de esa investigación fue el nacimiento, en 2013, del único y primer sindicato con un enfoque étnico-racial afrodescendiente en Colombia, denominado Unión de Trabajadoras Afrocolombianas del Servicio Doméstico (UTRASD). Al abordar el fenómeno que representa UTRASD, como un sindicato de mujeres afrodescendientes que han salido de una condición victimizada y han desarrollado procesos de reivindicación de derechos, la investigación aborda el tema de la constitución de las subjetividades políticas de las mujeres que hacen parte de la Unión de Trabajadoras Afrocolombianas del Servicio Doméstico. El artículo tiene como referentes teóricos los aportes de los feminismos negros, por lo que el análisis usa un enfoque interseccional (raza-etnia, clase y género) y se fundamenta en los conceptos de racismo y discriminación racial en el servicio doméstico.

Con este libro, los editores y autores esperan dar un nuevo impulso a la investigación sobre las culturas y movimientos afrodescendientes en las Américas, al tiempo que subrayan la urgencia de no descuidar el racismo omnipresente en nuestros tiempos de conflicto, guerra y violencia. El libro también pretende señalar la

importancia de forjar un diálogo entre el mundo académico y el activismo para dejar de lado el racismo de forma sostenible.

## **Bibliografía**

Andrews, George Reid (2004). *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford: Oxford UP.

De la Fuente, Alejandro y Andrews, George Reid (2018). *Afro-Latin American Studies – An Introduction*. Cambridge: Cambridge UP.

Dulitzky, Ariel (2005). A Region in Denial: Racial Discrimination and Racism in Latin America. En Anani Dzidienyo y Suzanne Oboler (comps.), *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (pp. 39-59). Nueva York: Palgrave.

Dzidienyo, Anani y Oboler, Suzanne (comps.) (2005). *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (pp. 3-35). Nueva York: Palgrave.

Fontaine, Pierre Michel (1980). Research in the Political Economy of Afro-Latin America. *Latin American Research Review*, 15(2), 111-141.

Gilroy, Paul (1992). *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*. Cambridge: Harvard UP.

Jiménez Román, Miriam y Flores, Juan (2010). *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States*. Durham: Duke UP.

Laó-Montes, Agustín (2005). Afro-Latinidades and the Diasporic Imaginary. *Iberoamericana*, 5(17), 117-130.

Laó-Montes, Agustín y Davila, Arlene (comps.) (2001). *Mambo Montage – The Latinization of New York*. Nueva York: Columbia UP.

Masiki, Trent y Mills, Regina Marie (2022). Introduction: Bridging African American and Latina/o/x Studies. *The Black Scholar*, 52(1), 1-4.

Nwankwo, Ifeoma Kiddoe (2009). Introduction: Making Sense, Making Selves. Afro-Latin Americans of British Caribbean Descent. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 4(3), 221–230.

Putnam, Lara (2013). *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age*. Chapel Hill: The U of North Carolina P.

Raussert, Wilfried y Steinitz, Matti (2022). Introduction: Black Power in Hemispheric Perspective. En Wilfried Raussert y Matti Steinitz (comps.), *Black Power in Hemispheric Perspective. Movements and Cultures of Resistance in the Black Americas* (pp. 1-31). Nueva Orleans: WVT.

Steinitz, Matti (2021). We got Latin Soul! Transbarrio Dialogues and Afro-Latin Identity Formation in New York's Puerto Rican Community during the Age of Black Power (1966-1972). En Luz Kirschner, Maria Herrera Sobek y Francisco Lomeli (comps.), *Human Rights in the Americas* (pp. 243-262). Londres: Routledge.

Wade, Peter (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.

Winant, Howard (2012). Foreword – A New Hemispheric Blackness. En Kwame Dixon y John Burdick (comps.), *Comparative Perspectives on Afro-Latin America* (pp. IX-XIV). Gainesville: U of Florida P.

# Negros, afromexicanos y afrodescendientes

## Del multiculturalismo tardío al giro antirracista en México

*Gisela Carlos Fregoso*

■ Doi: 10.54871/ca24af1b

El 5 de noviembre del 2017 se anunció en el periódico virtual *NSS Oaxaca* que el licenciado Sergio Peñaloza Pérez estaba recogiendo firmas en la Costa Chica para postularse como candidato a la presidencia de la república en la contienda del año 2018. En dicha nota se cita al representante de la organización México Negro cuando dice que “este proceso que realizamos nos ayudará para que el Gobierno observe que tenemos presencia, que existimos, que formamos parte del México del siglo *xxi*” (Méndez, 5 de noviembre de 2017). Horas más tarde, un docente de la Preparatoria 30 de Cuajinicuilapa, estado de Guerrero, publicó en la red social de Facebook de la institución que apoyaba la candidatura del profesor y activista Peñaloza Pérez y que valoraba el compromiso de este con la lucha por el reconocimiento de los pueblos afrodescendientes, afromexicanos y negros de México.

Lo anterior debe de ser entendido en la tesitura de que el 12 de octubre del 2016 el Congreso Nacional Indígena (CNI) en México puso a consideración entre los miembros del CNI la propuesta de

lanzar una mujer indígena como candidata o vocera a la presidencia de la república del país, para las elecciones del 2018. El 30 de mayo del 2017, después de tres días de asamblea en San Cristóbal de las Casas, estado de Chiapas, los zapatistas y el CNI dieron a conocer ante los medios de comunicación oficiales sobre la postulación de la médica nahua María de Jesús Patricio Martínez como vocera de los pueblos indígenas con el objetivo de posicionar de nuevo la agenda “anticapitalista” de dicho movimiento. Ante esta táctica, Sergio Peñaloza Pérez optó por seguir los pasos del CNI para posicionar el tema del inminente reconocimiento de los pueblos negros en México.

Lo anterior no es una estrategia novedosa si se toma en cuenta que desde mitad de la década de los noventa y basado en el contexto colombiano, el antropólogo Peter Wade afirmaba que, para que las demandas de los movimientos sociales negros y afrodescendientes fueran escuchadas, debían indianizar sus reclamos (Wade, 2000), es decir, seguir las estrategias que antes habían realizado las comunidades indígenas.

El caso mexicano no fue distinto. La primera organización negra en el país, México Negro, fue fundada por el padre Glyn Jemmont. Esta surgió en el año de 1996, dos años después del levantamiento zapatista. En este sentido, la coyuntura del levantamiento indígena del 94 alentó la exigencia de demandas de las personas negras, afromexicanas y afrodescendientes<sup>1</sup> de México.

Esto no quiere decir que las estrategias de reconocimiento de las comunidades y personas afrodescendiente de México sigan al pie de la letra las estrategias o rutas de las comunidades indígenas. Por ejemplo, tanto el levantamiento zapatista como la creación de la organización México Negro se deben de ver a la luz del año de 1992.

<sup>1</sup> Uso de forma indistinta los términos de afrodescendientes, afromexicanos y negros, conceptos usados en el Censo 2020 en donde por primera vez hubo reconocimiento estadístico y constitucional. Posteriormente, uso los términos negros o afromexicanos, según lo use cada persona entrevistada, es decir, respetando la autoidentificación.

En este año, tanto pueblos indígenas nahuas como mixtecos unieron fuerzas con la población negra y afrodescendiente de Guerrero mediante el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (CG500), surgido en la Montaña de Guerrero con motivo del V Centenario de la colonización española (Sarmiento, 2004). Es decir, el Consejo Guerrerense fue una manera de protestar contra la colonización (el 12 de octubre hasta ese momento era llamado “Día de la raza” y era un día de júbilo) y, de acuerdo con el periodista mexicano Sergio Sarmiento, fue una plataforma para articular un discurso renovado de lucha por la tierra. Esta organización política tomó distancia de prácticas y discursos sobre la clase obrera y el comunismo que se veía reflejado en organizaciones como la CIOAC (Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos). En su lugar, ocuparon un papel preponderante los discursos que abordaban el componente étnico-racial.

Han pasado treinta años desde la conformación del Consejo Guerrerense, las políticas del indigenismo se diluyeron, el Partido Revolucionario Institucional fue separado del poder federal durante dos sexenios –después de 72 años en el poder– y el declive intercultural evidenció el aumento del racismo en México. En esta tónica, intentaré mostrar algunas de las tensiones de lo que aquí llamo un *multiculturalismo tardío* y el surgimiento del *giro antirracista* en México. Sostengo que esta virada o maniobra abarcó el proceso rumbo al reconocimiento de las personas y comunidades negras en México durante el período del 2017 y 2018, hasta su reconocimiento oficial en el año 2019. También en este texto afirmo que este multiculturalismo tardío estuvo conformado por una polifonía de voces que seguían los pasos de movimientos sociales indígenas radicales de México para, posteriormente, poner sobre la mesa de discusión el giro antirracista mediante la presencia de activistas jóvenes. La presencia de estos activistas estuvo marcada por lo que en este capítulo llamo *utopías afro*. Finalmente, evidencio cómo se entretienen las tensiones de dichas utopías con elementos de la ideología racial del mestizaje.

La perspectiva teórica que abordaré para el análisis del proceso de reconocimiento de la población negra, afrodescendiente de México será una mezcla de la perspectiva de Roosbelinda Cárdenas y el uso que hace del concepto de *articulación* del sociólogo jamaicano Stuart Hall (Cárdenas, 2012), concretamente la noción de *antirracismo diaspórico* que plantea en su trabajo.

Además, como marco perimetral, me basaré en la teoría de *identidades legales* de la antropóloga Jan Hoffman French (2009), particularmente su trabajo realizado en Brasil o también lo que esta llama el “convertirse en negro o indígena” mediante las identidades políticas.

Roosbelinda Cárdenas (2012) usa la noción de *articulación* planteada por Stuart Hall para explicar el paso de la invisibilización de la población negra en Colombia que caracterizaba al mestizaje, a la visibilización multicultural de la etnización de las comunidades negras en este país (Cárdenas, 2012, p. 116). Dicha visibilización de la población afrodescendiente estuvo ligada a dos vertientes: 1) la emergencia de la política de victimización merced a la intensificación de la guerra en Colombia, y 2) la expansión y profundización de un antirracismo diaspórico incentivado por la Conferencia de Durban del 2001.

Cárdenas señala que para que estas dos vertientes surgieran fue necesario que se articularan tres elementos que fueron clave en la conformación de un multituculturalismo negro. A saber: a) la etnoterritorialización de lo negro, b) las políticas de victimización y c) el antirracismo diaspórico. El concepto de *antirracismo diaspórico* fue acuñado por Stuart Hall y retomado por Roosbelinda Cárdenas y por este se entiende a las alianzas étnico-raciales entre *pretos*<sup>2</sup>, individuos o comunidades negras, afrodescendientes o afrolatinos, sin importar el lugar de donde sean. Además, Cárdenas tensiona

<sup>2</sup> En portugués, la categoría de *preto* o *preta* es una categoría política que se puede referir a una persona que es una mezcla de una persona considerada blanca y una persona considerada negra. Se usa también en un sentido político para expresar que una persona es negra.

la idea de articulación con nociones globales como las de *indigenidad*, con la escalada de la guerra en Colombia, con la reforma constitucional de 1991 y con la Conferencia de Durban. Y son estos últimos cuatro elementos los que dotan de particularidad al multiculturalismo negro colombiano.

De hecho, una cualidad de la articulación, según Cárdenas basada en Hall, es el de final abierto o final interminable: cada engranaje que conforma la articulación (la etnoterritorialización, las políticas de victimización y el antirracismo diaspórico) no está adherido a plataformas estáticas, lo que permite que el engranaje siga girando y conformando nuevas dinámicas.

De acuerdo con Cárdenas, para tener conocimiento de los proyectos políticos que se activan o se desactivan dentro del multiculturalismo negro es necesario entender las conexiones que se tejen entre varios componentes como las prácticas que se llevan a cabo para movilizar proyectos, los actores que llevan a cabo dichas prácticas y los propósitos de esos actores (Cárdenas, 2012, p. 117). Una última característica de la articulación es que sus elementos constitutivos no se convierten en idénticos ni se disuelven entre sí. Cada uno de estos conservan sus características particulares y Cárdenas se centra en ver cómo estos elementos operan juntos no como idénticos sino como una unidad con disfunciones internas.

Por su parte y través de la perspectiva de las *identidades legales*, French explica la manera en que las instituciones legales y políticas interactúan con las transformaciones de las identidades locales. Por ello, el concepto de *identidades legales* provee un marco para explicar tanto las identidades negras como las indígenas, así como sus luchas por el reconocimiento, por la pelea de sus recursos y por su lucha por conservar sus especificidades históricas (French, 2009). El marco teórico que French propone tiene por objetivo analizar las transformaciones de la identidad etnoracial, la cual, según esta antropóloga, se compone de cinco elementos, a saber:

1. Hay una revisión de las adscripciones identitarias puesto que, en el proceso de reconocimiento, se reclaman derechos en clave identitaria.
2. Los significados de las leyes se reformulan constantemente de acuerdo con la generación o resignificación de nuevas identidades. Por ejemplo, para que una comunidad negra sea reconocida, se especifica que esta debe de demostrar determinadas características (demostrar una raigambre histórica, probar que son culturalmente diferentes, entre otras).
3. Como consecuencia del punto anterior, las prácticas culturales son reconfiguradas. Puede ser que algunas prácticas culturales se revitalicen u otras se modifiquen de modo que se adecuen al proceso de reconocimiento legal.
4. La manera en que se entiende a la *comunidad* es repensada y puede cambiar de manera constante. Habrá ocasiones en que los distintos actores negros cierren filas y se lleve a cabo un antirracismo diaspórico, así como también se darán momentos en que se vuelva a la cotidianidad y las disputas regresen.
5. La autoidentificación es experimentada como producto de la lucha y muchas veces se esencializan sus características, pese a que dicha identidad surja con relación a la ley, ya sea en contraposición o como producto de esta.

French explica que una parte fundamental de este marco analítico consiste en entender lo que ella nombra *negociación postlegislativa* (French, 2009, p. 6), la cual nos sirve para entender que los resultados legales no siempre son el resultado de las demandas públicas o masivas de los movimientos negros o indígenas. En el proceso de apertura y cierre de la negociación postlegislativa, los resultados o las consecuencias solo se ven una vez que las leyes son aprobadas y llevadas a cabo, de modo que previo a esto, las consecuencias son

impredicibles, según Hoffman French, porque intervienen personas como jueces, la opinión pública, los medios, las campañas de difusión y la academia, entre otros.

También es crucial entender la noción de *gubernamentabilidad* (French, 2009, p. 7). La gubernamentabilidad involucra más que los procesos gubernamentales. Es la manera en que el gobernar se lleva a cabo mientras el escenario va cambiando, a través de estrategias que producen orden social y que involucran lo público y lo privado, el Estado y la sociedad, y es llevado a cabo por un aparato específico gubernamental. Por lo tanto, la gubernamentabilidad conlleva la participación de diversos actores como agentes disciplinantes del proceso. Estos actores que generan gubernamentabilidad pueden ser personas del mismo Estado o bien profesionales no gubernamentales. Cuando se difuminan las líneas entre el estado y la sociedad civil, los agentes disciplinantes del proceso legal se vuelven un bróker o bisagra entre el Estado y la sociedad, es decir, no hay una línea clara que diferencie el actuar de uno y de la otra parte. Ello tiene como resultado, según nos explica la autora, una visión no binaria del proceso en donde son las mismas personas o sujetos los responsables de disciplinar el proceso legal. Como ejemplo de esto, Hoffman French menciona el rol de la iglesia católica y de organizaciones no gubernamentales que estuvieron en constante diálogo con el gobierno brasileño en Mocambo.

Para ir armando este rompecabezas, realicé trabajo de campo durante nueve meses en distintos estados de la república como Oaxaca, Ciudad de México, Guerrero y Chiapas. El trabajo lo realicé con ayuda de la socióloga zapoteca Judith Bautista Pérez desde mayo del 2017 a enero del 2018 mediante trabajo etnográfico y entrevistas tanto a funcionarios como académicos. Reconozco que existen más intelectuales trabajando en el tema desde diversas partes de la república, pero por cuestiones de tiempo y de presupuesto, las entrevistas a expertas académicas las limité a conducirlas en la Ciudad de México.

Además, para conocer a detalle cómo fue el tránsito entre los Encuentros de Pueblos Negros más locales surgidos desde el año del 1997 y tener interlocución con actores nacionales e internacionales veinte años después, fue necesario acercarme a organizaciones como México Negro AC, Epoca AC, así como a colectivos o gestores y artistas fotógrafos que, por ser originarios de estados como Guerrero y Oaxaca, están involucrados en el proceso de reconocimiento de alguna u otra manera.

También realicé un seguimiento a una serie de eventos institucionales acontecidos entre mayo y diciembre del 2017, como congresos o informes sobre la población afrodescendiente, por mencionar algunos, para poder capturar su postura institucional sobre la negociación de una agenda antirracista acerca de lo negro en México.

Hay que mencionar que muchos de los debates sobre la importancia del color de piel en la lucha por el reconocimiento institucional de la población negra se daban en las redes sociales. Allí se podían ver las fotografías de muchos activistas, artistas e incluso académicas que se autoidentificaban como negras, afro mexicanas o afrodescendientes. Por tal motivo, fue muy importante llevar a cabo una etnografía virtual en foros, páginas y redes sociales en donde se discutía la relevancia del color de piel para autoidentificarse como afrodescendiente o ser identificado como persona negra.

La etnografía virtual me permitió también darle seguimiento a los acuerdos de encuentros de organizaciones con las que no tuve contacto directo. Tal es el caso de la organización llamada Asociación de Mujeres de la Costa de Oaxaca (AMCO), en particular sus resolutivos del VI Foro de Mujeres Indígenas, Afro mexicanas, Mesizas, Rurales, celebrado en marzo del 2018, pocos meses después de haber terminado el período del trabajo de campo, además de poder darle seguimiento a campañas institucionales.

Pese a haber concluido el trabajo de campo en el mes de enero del 2018, seguí en comunicación con algunos de los

entrevistados, como académicos, activistas y una funcionaria institucional. Esto me permitió clarificar algunas ideas y darles continuidad a otras. Por tanto, la delimitación temporal de este análisis parte desde inicios del 2017 al 24 de abril del 2019, momento en que se da el reconocimiento constitucional de la población negra, afromexicana y afrodescendiente de México.

## **La articulación I: polifonía de voces locales y globales**

Velázquez e Iturralde (2016) reconocieron que el interés académico por documentar los procesos de organización social de las personas y colectivos afrodescendientes en México data de hace décadas. Estos se remontan a las investigaciones de Gonzalo Aguirre Beltrán en 1946. Pero también ambas académicas apuntan que es partir de la década de los noventa que los estudios en torno a lo afro cobraron fuerza, concretamente con el Programa Nuestra Tercera Raíz anclado en la Ciudad de México. Este programa no solo incentivó nuevas investigaciones, sino que impulsó proyectos culturales como el Museo de las Culturas Afromestizas en el municipio de Cuajinicuilapa, estado de Guerrero, inaugurado en el año de 1998. Es en este mismo año cuando también se dio el I Encuentro de Pueblos Negros en la comunidad del Ciruelo, Pinotepa Nacional, estado de Oaxaca.

Asimismo, a finales de los años ochenta sucedió el encuentro cultural de los representantes de Costa de Marfil en el municipio de Yanga, estado de Veracruz. Posteriormente, en 1992, el Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, conformado por indígenas y afromexicanos de la Montaña y Costa Chica guerrerense que marcharon a la Ciudad de México.

Por su parte, desde el ámbito académico, sucedieron los estudios emprendidos por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH); en 1997 se fundó el seminario titulado “Africanías” (Velázquez e Iturralde, 2016, p. 235). Pero es a partir de la Conferencia

Mundial Contra el Racismo en el año 2001 que el interés por realizar estudios de gran magnitud acerca de la población afrodescendiente en México cobró fuerza y una polifonía de voces comenzó a emerger. Hasta ese momento, solo el movimiento zapatista había denunciado el racismo mediante discursos públicos, pero con la Conferencia de Durban el racismo dejó de ser un “tema indígena” y lo afrodescendiente, particularmente la falta de reconocimiento tanto constitucional como estadístico, entró en la conversación. Es decir, este primer engranaje que preparó el terreno para el giro antirracista se caracterizó por una polifonía de voces que conectaban eventos tanto locales como el Encuentro de Pueblos Negros, nacionales como el programa académico Nuestra Tercera Raíz, pero también eventos globales como la Conferencia de Durban del 2001.

El reconocimiento del racismo fue conducido tanto por el sector académico como por los activistas en dos sentidos: para hablar sobre la historia y el legado de las poblaciones afrodescendiente en México, así como sus aportaciones a la cultura popular; y para generar acciones que redundaran en la visibilización de las personas afro en aras de obtener el reconocimiento constitucional por parte del Estado mexicano. Estos objetivos se concentraron en la llamada Costa Chica<sup>3</sup>.

Al mismo tiempo, activistas y académicos de generaciones más jóvenes se concentraron en abordar las matrices etnoraciales, y reconocieron la heterogeneidad de raíces (españoles, indígenas y africanos) hacia el interior de la población negra. El reconocimiento de dicha heterogeneidad (tener orígenes afrodescendientes además de indígenas) fue incluso nombrada como *etnoracialidad*. Es decir, a diferencia del contexto colombiano, en donde para lograr el reconocimiento y fortalecer la lucha contra el racismo, fue necesario que las comunidades y personas afrocolombianas indianizaran sus demandas (Wade, 2000), en México, al mismo tiempo en

<sup>3</sup> Zona geográfica que abarca desde Acapulco, Guerrero, hasta Huatulco, Oaxaca.

que se culturizaron sus demandas, también se reconoció la existencia del racismo.

Y también se ha llegado a pensar, por ejemplo, que entre los afrodescendientes no habría etnicidad sino racialidad nada más, y no, no es así. Son fenómenos etnoraciales y lo étnico está presente porque la distinción de estos grupos no se da solamente por el color de la piel [...] en realidad, más allá de esto hay una serie de componentes, también culturales, que van a distinguir a los grupos afrodescendientes. No es lo mismo un grupo afrodescendiente de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, como uno de Sotavento, México. Pero, además, en la propia Costa Chica no es lo mismo los afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero, que los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca y, aun en la Costa Chica de Guerrero y en de la Costa Chica de Oaxaca, hay diferencias entre ellos (Serna Moreno, J., comunicación personal, 28 de agosto de 2017).

Esta voz apunta, por una parte, a complejizar la heterogeneidad que existe en el interior de las poblaciones negras en México al tiempo que usa el argumento cultural para señalar que también son diferentes.

El reconocimiento de esta heterogeneidad sucedió no solo por la articulación de voces que provenían de lo local hasta lo global, sino que hubo en este intercambio discursivo un énfasis en la persistencia del clasismo, de lo racial como un factor importante para complejizar, y también una atención a la diversidad colectiva de territorios y, por tanto, de prácticas culturales. Todos estos elementos dieron forma a la manera en que se dio el doble reconocimiento (legal y estadístico) de la población negra, afromexicana y afrodescendiente de México. Y no solo eso. Como bien apuntó French en su trabajo, dicho reconocimiento moldeó las identidades étnico-raciales y de lucha de los colectivos afrodescendientes, como lo señaló la académica Gabriela Iturralde Nieto:

y en el caso de las poblaciones afro, creo que la apariencia y la fisonomía tiene un peso, sí ocupa un lugar importante, son marcadores

importantes de la identidad, efectivamente. Hace algunos años no hacía falta identificarse, distinguirse, me parece que hoy en día empezaron a esgrimirse y eso es uno de los productos que justo sobre eso estoy pensando en estos tiempos. De eso voy a hablar en el congreso que tenemos la próxima semana en Oaxaca, es decir, cómo hay procesos de racialización necesarios en la construcción identitaria afro (Iturralde Nieto, G., comunicación personal, 30 de agosto de 2017).

E incluso Iturralde Nieto se refirió también a la población mestiza que, por sus características físicas, han sido asociadas con lo negro, y cómo dicha población tiene la posibilidad de deconstruir el proyecto racial del mestizaje en reversa. Es decir, no ir hacia el blanqueamiento, sino hacia *las matrices* africanas. En este sentido y sin nombrarlo de forma explícita, Iturralde mencionó una de las complejidades principales del mestizaje en América Latina: cualquier persona puede tener características o marcadores raciales relacionados con lo negro, sin embargo, la lectura de estos marcadores dependerá no solo de si dichas personas asumen una identidad negra o afrodescendiente, sino también de si esta persona es reconocida en su contexto por sus pares como negra o afrodescendiente.

## **La articulación II: el multiculturalismo y sus posibilidades**

En el año de 1989, un año después de que Carlos Salinas de Gortari convocara a la modernización de México, confluyeron varios hechos trascendentes que marcaron el inicio de la era multicultural. Por una parte, el 7 de junio de 1989 se celebró en Suiza lo que conocemos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, al cual México suscribió. Veinte días después el gobierno mexicano de entonces dio a conocer dicho Convenio mediante lo que fue el Instituto Nacional Indigenista (INI).

Tres años después, el 28 de enero de 1992, se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* que a la Constitución de los Estados Unidos

Mexicanos se le había adicionado el artículo 4.º. Dicho artículo reconocía la cualidad pluricultural de la nación, que estaba sustentada en los pueblos originarios o comunidades y naciones indígenas. Meses más tarde y como parte de la convocatoria de la Campaña Intercontinental 500 años de Resistencia, Indígena, Negra y Popular, se creó el Consejo Guerrerense 500 años de resistencia, como una muestra de la resistencia a los procesos de colonización. Esto quiere decir que los inicios del multiculturalismo o, dicho en otros términos, la fecha de nacimiento del multiculturalismo en México data desde el Convenio 169. Al menos, oficialmente se abandonó el discurso de que “todo México era un país mestizo” y el reconocimiento del país como un país en donde habitaban distintas culturas y lenguas fue un primer paso. Pero como la historia nos ha demostrado, el multiculturalismo llegó cargado de reveses y de claroscuros.

Por su parte, el levantamiento zapatista de 1994 marcó una etapa histórica que cuestionó la conformación de los Estados Unidos Mexicanos como un proyecto nacional, cultural, social y político uniforme y monolítico, mientras que evidenció de manera pública el racismo y la forma en que los pueblos indígenas seguían vivos y luchando por existir. Además, recordemos que en el año de 1992 el artículo 27 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos también fue modificado. Dicha modificación permitió que las propiedades ejidales y los territorios indígenas perdieran su triple condición; esto quiere decir que dejaron de ser inembargables, indivisibles e inalienables, lo cual significó que los reveses de la era multicultural implicaran una nueva forma de manejar el capital y la economía. Y esta nueva forma estuvo marcada por el asalto y despojo de los territorios indígenas al mismo tiempo en que se exaltaba la diversidad. A dicha exaltación también se le conoce como la etapa del neoliberalismo progresista, en donde se unieron discursos sobre la diversidad, movimientos sociales, la cultura de la no discriminación, pero también nuevas formas de financiación y saqueo de territorios (Brenner y Fraser, 2017).

Como señalaron Cárdenas y French, la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia celebrada en Durban, Sudáfrica, marcó un hito para la reconstrucción de un antirracismo diaspórico. México suscribió los acuerdos de Durban pese a que no los cumplió. En estos acuerdos, México se comprometía a lograr el reconocimiento constitucional de las comunidades y personas afrodescendientes de México. Hoy sabemos que esa promesa tardó diecinueve años en cumplirse. Sin embargo, lo que sí hizo fue realizar una serie de modificaciones a la Constitución de modo que se crearan instituciones como el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas y la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe. Como apunta French al inicio de este capítulo, la gubernamentalidad sentó un precedente para la configuración de identidades afrodescendientes y negras de México. Esta gubernamentalidad se basó en dos principios fundamentales: 1) un discurso poco claro que no diferenciaba entre lo que era el racismo y lo que entendían por discriminación y que aseveraba que ambos se referían a un prejuicio y al miedo a la diferencia, y 2) el ensalzamiento de la identidad y, por lo tanto, de los procesos de reconocimiento identitario.

Dicha gubernamentalidad no fue del todo mala. Por ejemplo, encontramos que en el año 2011 se modificó el artículo primero de la Constitución mexicana y dejó explícito que queda prohibida toda forma de discriminación. El 23 de junio del 2013, la Constitución del estado de Guerrero adicionó un apartado en donde reconoce como sujetos de derecho a las comunidades indígenas y afromexicanas. Y el 30 de junio del 2015, la Constitución política del estado de Oaxaca incluyó en diversos artículos el reconocimiento de las comunidades afromexicanas. Y el 14 de marzo del 2017, el Congreso del estado de Coahuila declaró como “grupo étnico” a la tribu de negros mascogos de esta región. Con todo lo anterior quiero decir que la fase multiculturalista nos dio la posibilidad de tener conversaciones más abiertas sobre las identidades

negras y afrodescendientes de México. Sin embargo, eso no necesariamente se tradujo en conversaciones o debates sobre la desigualdad o la forma en que el racismo contra las personas negras y afrodescendientes de México mantenían a flote el capitalismo y el neoliberalismo.

### **La articulación III: antirracismo diaspórico y utopías afro**

Cuando comencé a realizar el trabajo de campo para documentar el proceso de reconocimiento de las personas y comunidades negras y afrodescendientes ya había muchas personas, así como colectivas feministas, organizaciones de base y pequeñas asociaciones civiles que habían realizado trabajo al respecto, de modo que yo era considerada alguien “nueva” en esto. Pero, justamente, el encontrarme con toda una heterogeneidad de puntos de vista me permitió notar que las prácticas antirracistas desde lo negro y afrodescendiente no solo tenían que ver con las posibilidades que daba el contexto del México del 2017, sino que existía una serie de aristas que estaban determinadas fuertemente por un corte generacional. Y fue precisamente esto lo que me llamó la atención del Colectivo Huella Negra, liderado por el fotógrafo y defensor de derechos humanos Hugo Arellanes Antonio. Huella Negra había nacido de la inquietud de Arellanes Antonio por documentar la intrínseca heterogeneidad de las realidades y los cuerpos negros y afrodescendientes de diferentes jóvenes de México. Fue así como llegué a conocer al Negro Seven.

A Giovanni, el negro, lo conocí en el Café D´val, en el centro de la ciudad de Guadalajara. Comenzamos pidiendo unos refrescos y unas papas y Giovanni me explicó que él era del Estado de México, que durante su infancia siempre había sido identificado como negro tanto en su escuela por sus compañeros de clase, como por sus profesoras. Su color de piel y su cabello rizado y revuelto le hacían hacerse preguntas sobre su familia y su pasado. Giovanni me

explicaba que los primeros que tenían que educarse para lograr el reconocimiento de las personas negras y afrodescendientes eran los propios negros. “Hay negros que no saben que son negros. *¿Cómo van a defender su identidad y defenderse del racismo, si no saben lo que significa ser negro en México?*”, señaló Giovanni mientras le daba un sorbo a la Dr. Pepper (García Barragán, G., comunicación personal, 10 de junio de 2017).

Giovanni se dedica a tatuar en las ciudades de CDMX, Cancún y Guadalajara. Tiene una ruta bien establecida y ya logró juntar una cartera de clientes constantes. Esta movilidad continua en que se encuentra es un estado de viaje permanente que le ha permitido hacer lo que le gusta. De igual forma, gracias a dicha movilidad, ha seguido la conversación suscitada en torno al proceso del reconocimiento; a veces asiste a foros en la Ciudad de México; otras veces hace escala en Veracruz antes de llegar a Cancún. Como parte de sus recorridos, Giovanni me compartió que cierto día, en un foro sobre el proceso del reconocimiento constitucional, un académico de la Universidad Nacional Autónoma de México le preguntó a una señora que participaba como ponente por qué estaba participando en ese foro, si ella no era negra. Giovanni señaló que hacer esos cuestionamientos en foros abiertos le parecía muy violento y fuerte. La señora no supo qué contestar. Y luego Giovanni agregó que, si la ponente iba como una persona mestiza o blanca, pero que estaba interesada en la justicia social hacia las personas negras y afrodescendientes, debió de haberlo dicho. Giovanni lo explica de la siguiente manera:

Por ejemplo: yo crecí todo el tiempo en la ciudad de México. Llegué aquí a Guadalajara a vivir y a mí me gusta; es un lugar que a mí me gusta estar, soy como “mitad tapatío”, soy “como”, pero no soy tapatío<sup>4</sup>. Me identifico totalmente aquí y por eso siempre hago el esfuerzo de regresarme, pero eso no implica que yo sea tapatío, ¿no? Entonces

<sup>4</sup> Gentilicio utilizado para referirse a las personas originarias de la ciudad de Guadalajara, estado de Jalisco, en México.

es a lo que me refiero: tener claro los conceptos ayuda mucho a tener puntos de partida hacia donde dirigirte y trabajar. Porque si esta señora, por ejemplo, si dijera, bueno, es que yo soy blanca o yo no soy negra, pero yo estoy a favor de su lucha, eso tendría más aceptación (García Barragán, J., comunicación personal, 10 de junio de 2017).

Explicitar el lugar o el *locus* de enunciación desde el cual se lucha es cada día un factor apremiante que cobra mayor fuerza y dota de sentido a generaciones más jóvenes, ya que el *locus* de enunciación o acuerpamiento explica muchas de las estrategias antirracistas desplegadas y, en general, las luchas contra la opresión actuales.

Luego del Café D'val nos dirigimos a unas tortas ahogadas y ahí Giovanni me comentó que el estar viajando le ha permitido conocer y contactar a más personas que piensan muy distinto a él, pero que tienen interés en la lucha contra el racismo. Después de las primeras tortas ahogadas caí en cuenta de que la mayoría de los miembros de Huella Negra están en la misma situación que Giovanni. Muchos viajan constantemente a la Ciudad de México a algún evento artístico, se documentan, dialogan, debaten y comparten experiencias diversas sobre lo que significa ser un joven afrodescendiente o negro. Para luego regresar a su ciudad o a su comunidad. Este antirracismo de la visibilidad es, de alguna manera y como plantea Cárdenas en las primeras páginas de este capítulo, un antirracismo diaspórico que concatena/captura la heterogeneidad de lo que significa ser negro o afrodescendiente, pero que también condensa distintas nociones sobre lo que significa África y ser diaspórico.

Por ejemplo, para Giovanni su conexión con África es el Caribe, la cultura rastafari y la práctica espiritual que este movimiento ofrece. Por su parte, Paco Sandria, un músico de Tlacotalpan, Veracruz, quien también llegó a formar parte del colectivo Huella Negra, mantiene su conexión con la diáspora a través de la música y el legado africano en los sones jarochos que él interpreta. Al igual que Giovanni, también Paco recorría varias veces al año el país para dar

pequeños conciertos, ambientar fiestas, para asistir a foros sobre el proceso de reconocimiento, para involucrarse en prácticas antirracistas o simplemente para ver amigos.

Con lo anterior quiero decir que el colectivo Huella Negra se caracterizaba por ser una especie de red siempre y cuando sus miembros estuvieran en sus ciudades, pero cuando estos viajaban a la Ciudad de México, o se encontraban en Oaxaca o Veracruz, funcionaban como una asamblea que se coordinaba para acciones antirracistas. Ello significa que, al mismo tiempo en que los miembros de Huella Negra como Giovani y Paco eran parte de una diáspora africana global, también conformaban una mini diáspora en el interior de México.

Cuando me reuní con cada uno de ellos por separado y les planteé la pregunta de cómo les gustaría que fuera el proceso de reconocimiento que estaba por suceder en México y qué cambiarían de lo que, hasta ese día, conocían que se estaba haciendo para lograr dicho reconocimiento, ambos coincidieron en que, si bien hacía falta más información sobre lo que significaba ser afrodescendiente o negro en México, no se sentían tan cómodos teniendo que esencializar su identidad continuamente para poder tener un posicionamiento abiertamente antirracista:

Quisiera ser Giovani y ya; quisiera solo pintar, tatuar y ver a mi hija. Y ya. Pero no, tengo que explicarme a cada rato. Tengo que decir de dónde vengo, que si soy o no soy tapatío, que si realmente soy del Estado de México; que si mis papás o mis abuelos realmente son de Guanajuato; que por qué tengo este color, que si mi pelo. Entonces, por eso te digo, tenemos que educarnos para poder responder esas preguntas (García Barragán, G., comunicación personal, 10 de junio de 2017).

## A manera de conclusiones

¿Es el reconocimiento de las personas y comunidades afromexicanas, negras y afrodescendientes de México, parte del proyecto multicultural de México? Quizá una precisión adecuada sería decir que el reconocimiento es, en primera instancia, una deuda del Estado nación mexicano hacia una población que suma un poco más de dos millones de personas.

Como parte del multiculturalismo, una pregunta que se queda en el tintero es ¿por qué no se habló de la interculturalidad en este proceso? Si bien las políticas interculturales llegaron a México como una forma de gestión de los conflictos étnico-raciales, particularmente en respuesta al levantamiento zapatista en el sureste de México, desde la gestación de la organización 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular la interculturalidad oficial no se planteó como una salida ante las demandas de comunidades y personas afrodescendientes. De hecho, en cuanto a políticas públicas, el reconocimiento llega demasiado tarde, dado que el *boom* presupuestario dedicado a la creación de instituciones como la CGEIB<sup>5</sup>, el INALI<sup>6</sup>, la CONAPRED<sup>7</sup>, entre otras, ya pasó. Por tanto, dicho reconocimiento no vino acompañado de medidas presupuestarias. Digamos que es un reconocimiento simbólico.

Lo que sí está claro es que hasta que dicho reconocimiento se logró, el giro antirracista fue ineludible e imparable. Eso no lo podemos negar. Y dicho giro antirracista fue diaspórico en tanto se articularon voces de distintas partes no solo de México, sino también de afrodescendientes de diferentes latitudes de Latinoamérica o segundas generaciones de africanos residentes en México. Al mismo tiempo en que dicho antirracismo se fue convirtiendo visiblemente en más diaspórico, también se caracterizó por funcionar

<sup>5</sup> Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

<sup>6</sup> Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

<sup>7</sup> Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

como redes-asambleas. Es decir, funcionar como colectivos mientras estén juntos, y funcionar como red cuando cada miembro está en su ciudad. Una evidencia de esto es el colectivo Huella Negra, una organización que, por su misma naturaleza, está cambiando continuamente, muy acorde a los tiempos que este giro antirracista nos presenta. Y, claro, como el lente analítico de la *articulación* nos muestra, la discusión está lejos de haber terminado. El giro antirracista apenas comienza a definirse en México y lo que sí es evidente es que la población negra, afroamericana y afrodescendiente es un sujeto medular en estos debates.

## **Bibliografía**

Cárdenas, Roosbelinda (2012). Multicultural Politics for Afro-Colombians. An Articulation “Without Guarantees”. En Jean Muteba Rahier (ed.), *Black Social Movements in Latin America. From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (pp. 113-133). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Consejo Nacional Para Prevenir la Discriminación [CONAPRED] (2017). Encuesta Nacional sobre Discriminación. Ciudad de México: CONAPRED, CNDH, UNAM, CONACYT, INEGI.

French, Jan Hoffman (2009). *Legalizing Identities. Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Gutiérrez Chong, Natividad (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

NSS Oaxaca (5 de noviembre de 2017). Sergio Peñaloza quiere ser candidato independiente a la presidencia de México. <https://www.nssoaxaca.com/2017/11/05/sergio-penalaza-quiere-ser-candidato-independiente-a-la-presidencia-de-mexico/>

Moreno Figueroa, Mónica (2012). “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme”: reconociendo el racismo y el mestizaje en México. En Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina* (pp. 15-48). Ciudad de México: Juan Pablos Editor.

Saldívar, Emiko (2018). Uses and abuses of culture: mestizaje in the era of multiculturalism. *Cultural Studies*, 32(3), 438-459.

Sarmiento, Sergio. (2004). El movimiento Indígena en Guerrero. *Ojarasca*, (88). <https://www.jornada.com.mx/2004/08/19/oja88-guerrero.html>

Segato, Rita (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. *Nueva Sociedad*, (178), 104-125. [https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3045\\_1.pdf](https://static.nuso.org/media/articles/downloads/3045_1.pdf)

Velázquez, María Elisa e Iturralde, Gabriela (2016). Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento. *Anales de Antropología*, 50(2), 232-246. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/56608>

Wade, Peter (2000). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.



# México afro en resistencia

*Gerardo Cham*

■ Doi: 10.54871/ca24af1c

Este artículo se propone abordar, a manera de ensayo libre, algunos aspectos decisivos sobre el racismo que aún prevalece en México hacia poblaciones afrodescendientes. Hace algunos años, en una entrevista concedida a CNN, el activista mexicano Wilner Metelus, originario de Haití, narraba cómo, al regreso de Montreal, un agente migratorio en el aeropuerto de Ciudad de México, al ver su pasaporte nacional, lo detuvo durante dos horas, bajo el argumento lapidario de que un negro no podía ser mexicano. En primera instancia podría parecer una respuesta anecdótica, extraviada en un mar de mezquindades cotidianas. Sin embargo, estamos hablando de un acto discriminatorio que ejemplifica las actitudes de desprecio e ignorancia que históricamente el gobierno mexicano ha mantenido hacia la población afrodescendiente nativa de este país.

En efecto, la detención arbitraria de Wilner Metelus no es un caso aislado. En diciembre de 2020<sup>1</sup> se publicó un informe titulado *“Por el color de piel y por la forma en que hablo español”: la detención y deportación migratoria de personas indígenas y afrodescendientes mexicanas por el INM*. Ahí se exponen casos muy puntuales de

<sup>1</sup> El informe es respaldado por Coalición Indígena de Migrantes de Chiapas, Proyecto Afrodescendencia México y el Instituto para las Mujeres en la Migración AC.

abusos y detenciones ilegales que sistemáticamente llevan a cabo agentes del Instituto Nacional de Migración en contra de personas afrodescendientes. Dicho informe revela lo peligroso que puede ser para cualquier persona de piel oscura encontrarse con agentes de migración en puestos fronterizos o puntos de tránsito en aeropuertos y centrales de autobuses. Selectivamente, atentos a tonalidades de piel oscura y a ciertos rasgos físicos, los agentes migratorios detienen arbitrariamente y obligan a las personas de apariencia afro a mostrar documentación oficial. Sin embargo, muchas veces las credenciales del INE no les parecen suficiente prueba de nacionalidad mexicana, lo cual les sirve de pretexto para emprender otros tratos humillantes. Obligan a las personas a cantar el Himno Nacional y también a responder preguntas aleatorias sobre historia de México. Esta breve secuencia de agravios confirma la vigencia de actitudes discriminatorias bien arraigadas en imaginarios colectivos nacionales. Desde sectores privilegiados, o mejor dicho blanqueados, se considera una suerte de derecho histórico menospreciar y, en muchos casos, excluir a quienes tienen piel oscura, dado que simbólicamente materializan vestigios vivos de subalteridad incompatible con sus ideales de progreso y adscripción a las élites blancas. Mónica Figueroa (2020, p. 65) sostiene que, en México, como en cualquier país donde campean toda clase de múltiples y variados procesos de discriminación, el racismo funciona como un sistema de distribución opresiva de privilegios. Sin embargo, en el caso de México, la gran manzana, bastante podrida desde hace tiempo, ha sido la idea de mestizaje porque de ahí surge el gran proyecto racial que desde poderes institucionales ha producido toda clase de discursos orientados a solapar, encubrir, ocultar y en todo caso trivializar discriminaciones por color de piel. Vamos a los casos concretos.

En 2009 Tobyanne Ledesma y su madre fueron discriminadas por su color de piel. Viajaban en autobús rumbo a Tapachula, Chiapas, cuando agentes de migración abordaron el autobús en que viajaban. Solo ellas fueron señaladas y cuestionadas sobre los

motivos de su viaje, pero, además, les exigieron demostrar su nacionalidad mexicana. Tobyanne y su madre mostraron sus respectivas credenciales de elector. Aun así, las autoridades aseguraban que esos documentos eran falsos. Entonces exigieron pasaportes. Ella respondió que no traían sus pasaportes porque no los necesitaban, pues solo viajaban dentro de su propio país. En respuesta las bajaron del autobús y las separaron para interrogarlas. Dos horas después de interrogarlas fueron liberadas. Como el autobús ya se había ido tuvieron que regresar caminando hasta la central camionera.<sup>2</sup> Nada nuevo. Una vez más, autoridades policiacas demuestran que para ellos no puede haber afrodescendientes en territorio mexicano. Lo han aprendido a rajatabla, como un mantra. Sospechan porque sus referentes de legitimidad nacional han silenciado la presencia de comunidades afrodescendientes. Dicho de otro modo, en sus coordenadas de identidad nacional no aparecen registros francos, abiertos y fluidos que les permitan identificar a personas deslegitimadas desde poderes institucionales.

Los casos se multiplican. Jesús, de 21 años, originario de Yaxgemel, municipio de Chenalhó, Chiapas, viajaba hacia Tuxtla Gutiérrez. Agentes migratorios subieron al camión. Le pidieron papeles. Aunque mostró documentos oficiales, los agentes lo acusaron de estar mintiendo. “Apenas se entiende tu español”, le dijeron. Ese argumento despectivo fue usado por los agentes como pretexto para convertirlo en inmigrante ilegal. Amenazaron con deportarlo. Jesús pasó horas angustiosas, sometido a interrogatorios humillantes hasta que por fin lo dejaron libre<sup>3</sup>.

Sirvan estos ejemplos para mostrar, una vez más, la tremenda fuerza y los virulentos alcances que, bajo ciertas circunstancias,

<sup>2</sup> Este suceso es recogido el 11 de julio de 2019 mediante una entrevista telefónica que realizaron las autoras del informe con Tobyanne Ledesma Rivera. También apareció en *la Jornada* el 29 de noviembre del 2020, en un reportaje de Redacción sin Fronteras titulado “Agentes federales en México dan cacería a migrantes ‘por su color de piel y su olor’”.

<sup>3</sup> Este caso apareció en *La jornada* en el mismo artículo citado, del 29 de noviembre de 2019.

puede tener la idea de nación. Sabemos, como bien ha subrayado Mario Rufer (2016), que la nación es una enorme entidad imaginada, construida, representada ontológicamente. Produce efectos, moviliza acciones, justifica diferencias, incluso ciertas ideas de nación catalizan odios porque sus representaciones suelen ser conflictivas y sometidas a toda clase de manipulaciones afectivas.

Los casos señalados en el informe mencionado revelan cómo, en ciertos momentos, lo nacional puede ser confiscado, escrutado, cuestionado y, finalmente, violentado como táctica política. Podríamos ver ese gesto de los guardias de migración como una maniobra de profundo arraigo colonial. Los otros, diferenciados según patrones fenotípicos inmutables, son concebidos como seres indeseables porque remiten a pesadas condenas históricas. A pesar de que han sido excluidos bajo condiciones de sufrimiento extremo, los policías suelen creer que su deber no debería ser mitigar esas humillaciones históricas. En todo caso, les parece más fácil actuar para que el dolor de los otros sea administrado. Se trata de mantener bien firme el cerco de la exclusión, a fin de exorcizar cualquier tentativa de autonomía.

No se trata, por supuesto, de cualquier clase de *reconocimientos*, sino de visajes agresivos, al borde de la irracionalidad, que fragilizan profundamente a las personas poniéndolas incluso en peligro de muerte. Los casos de mujeres obligadas a bajar de un autobús, en zonas despobladas, para ser sometidas a interrogatorios incisivos son especialmente graves en un país con tasas altísimas de feminicidios, abusos sexuales y desapariciones forzadas a lo largo y ancho del territorio nacional.

Por tanto, no se trata de casos aislados, ya que, de manera reiterada, en cualquier parte del país, las autoridades mexicanas estigmatizan, ponen trabas y cuestionan la nacionalidad de personas de piel oscura y cabello rizado. Esto, en principio, viola los artículos 6 y 7 de la

Declaración Universal de los Derechos Humanos.<sup>4</sup> A un nivel más cotidiano, lo sucedido a Wilner Metelus también puede ser visto como reflejo de una sociedad proclive a jerarquizar y a ser jerarquizada desde una pigmentocracia utilizada para determinar quiénes deberían merecer admiración o desprecio, es decir, quiénes aparecen en el *no lugar* de lo paralegal. Tales decisiones, lejos de ser circunstanciales se han vuelto sistemáticas. Orillan a muchas personas a vivir al filo de la fragilidad extrema. En cualquier momento, bajo argumentos nimios, cualquier afrodescendiente que habite zonas pauperizadas puede ser lanzado al foso de las identidades deslegitimadas. Desde hace siglos, el Estado mexicano ha tratado de mantener estructuras legitimadoras de supremacía blanca, mediante lo que Theo Goldberg (2002) ha llamado el *Estado racial*. Básicamente se trata de configurarse a sí mismos como fuente integradora y homogenizante del mestizaje cultural. Desde esa entelequia saturada de asepsia ideológica se establecen políticas excluyentes de cuerpos racializados, siempre a partir de la dicotomía blanco-negro como foco prevalente de tensión segregacional. Reproduzco palabras de Mónica Figueroa (2020, p. 66) una especialista y activista especializada en culturas afrodescendientes en México: El mestizaje en México es, además de un proyecto político y racial de asimilación y blanqueamiento, una experiencia cotidiana que estructura las relaciones sociales y distribuye el poder y los privilegios en la sociedad contemporánea. Históricamente, el mestizaje ha requerido elaborar un minucioso racismo antinegro que permita que la lógica de blanqueamiento que supone tenga sentido.

Parte del drama racial solapado por las entelequias del mestizaje a ultranza mencionado por Mónica Figueroa se vive de manera cotidiana en muchas zonas del país debido a que históricamente el Estado mexicano, en vez de ofrecer oportunidades para socavar

<sup>4</sup> Artículo 6: “Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica”. Artículo 7: “Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación” (ONU, 2015, pp. 14-16).

los cimientos de la pirámide racial, ha hecho todo lo que está a su alcance para colocarse en la cúspide de esa misma pirámide. Basta ver cualquier fotografía de congresos locales, estatales y federales. El predominio de gente blanca, “mestiza” es abrumador. Desde ahí se han legitimado toda clase de proyectos económicos muy favorables a las élites blancas. El gran proyecto educativo nacional ha simulado ser empático con pueblos originarios, pero tanto en libros de texto, como en programas educativos respaldados por la Secretaría de Educación Pública, indígenas, chinos y afrodescendientes siguen siendo representados como ciudadanos de segunda categoría, muchas veces exotizados, enclavados en imaginarios que los perpetúan como seres eternamente colonizados, como si esa fuera la única condición existencial permitida y legitimada para sus comunidades.

## **Discriminación normalizada**

El caso de México resulta paradigmático, pues suele ser lugar común que sectores amplios de población no se reconozcan racializados ya que, en principio, no aparecen asentados en la semiósfera colectiva de discursos públicos avocados a contrarrestar los dolorosos efectos de la discriminación cotidiana según tonalidades de piel (Navarrete, 2017). Por el contrario, pareciera más bien que al gobierno mexicano le interesa mantener mecanismos de exclusión normalizada en el interior de una sociedad que, durante siglos, ha mitificado la idea de mestizaje como signo distintivo de integración sin escarpaduras racistas.

Pero, además, resulta desconcertante que, durante mucho tiempo, investigadores dedicados a dar cuenta del pasado histórico en México hayan pasado por alto la enorme importancia de personas afrodescendientes en el tejido cultural de la población. Es como si durante siglos se hubiera interpuesto ante la mirada histórica un cristal obtuso que solo hubiera permitido miradas borrosas,

esporádicas, limitadas a fragmentos locales. La historiografía mexicana enrareció la vida de los negros nacidos en su propio país. En el pasado, cuando se hablaba de población negra en México, se daba a entender que se trataba de un hecho casual, debido más bien a flujos de migración continua de personas provenientes del Caribe o de las Antillas. Otro factor decisivo, subrayado por Gonzalo Aguirre Beltrán (2005, p. 8), que contribuyó, desde el siglo XIX, a fijar la idea de que en México la presencia de negros era nula o de escasa importancia, fue la autoridad del Barón de Humboldt, que, al hacer acopio de censos levantados por virreyes a fines del siglo XVIII, determinó de manera tajante que la presencia de personas esclavizadas en México revestía escasa importancia en la conformación del tejido social. El argumento de peso era la cantidad, larvado además por prejuicios ancestrales, lo cual, como sabemos, formaba parte de un marco despectivo muy común. Las observaciones de Humboldt, llevadas a cabo en un periodo de tiempo muy corto (entre 1791 y 1792), se volvieron dogmáticas entre historiadores mexicanos, incluso bien entrado el siglo XIX. El argumento de cantidad cobró fuerza de valor total.

Pero ese argumento ha sido contradictorio. El propio Aguirre Beltrán lo desmonta (1972, p. 272). Durante los primeros años de la guerra de independencia se consideraba que el 60 % de la población era indígena, un 38 % restante estaba compuesta por criollos y mestizos y solo un 0,1 % eran negros. Sin embargo, en esos mismos años se calcula que solo había poco más de 7000 europeos residentes en el país, lo cual representa también un 0,1 % de población total. Pero aun estos porcentajes deben ser tomados con cierta cautela, pues en muchos casos los negros trataban de mezclarse con indígenas a fin de obtener ciertos privilegios como, por ejemplo, el derecho a posesión de tierras. Esta manera de esquivar identidades mediante el *pase* de una casta a otra influyó notablemente en los censos de población. Ahora bien, es innegable el enorme peso que tienen los pueblos indígenas en la conformación etnográfica del país. Una

gran cantidad de rasgos culturales han sido incorporados a la identidad simbólica nacional.

El otro gran dogma fue admitir que indígenas y españoles se mezclaron de manera fluida. Por tanto, en México se ha vuelto lugar común decir que no hay racismo, ya que todos vivimos mezclados (Moreno Figueroa, 2010, p. 391). Sin embargo, se suele omitir que ese mestizaje idealizado fue promovido desde intereses hegemónicos, a favor de las élites blancas europeas. Esa maniobra ideológica, bastante extendida en tiempos coloniales, propició desigualdades jerárquicas muy difíciles de revertir. De ahí se abrieron paso a toda clase de prácticas discriminatorias, lo cual ha sido aprovechado sistemáticamente por las élites políticas, cuyos discursos de piedra suelen estar salpicados de alusiones a la idea de una nación homogénea. Precisamente, esta maniobra de pretendida cohesión nacional es una de las columnas vertebrales que sostienen la profunda dimensión de las ideologías discriminatorias en México.

En un documental del año 2013 titulado *Somos negros* una mujer afroamericana de la Costa Chica en Guerrero afirma lo siguiente: “En el mapa de México no existimos los negros” (africa1967, 17 de julio de 2013). Esta es solo una entre muchas afirmaciones anhelantes que tratan de subrayar estados de cosas, formas de vida soportadas desde siglos atrás. En efecto, aún hoy día las poblaciones de origen afrodescendiente de Oaxaca, Guerrero, Michoacán y Veracruz siguen padeciendo toda clase de discriminaciones ancestrales. Tanto denigración soterrada ha propiciado que sean muy vulnerables y sistemáticamente se violen sus derechos humanos. El Gobierno federal de México sigue sin concederles amplia legitimidad institucional. Se habla incluso de un “continente humano excluido”.

El sacerdote Glyn Jemmott, originario de Trinidad y Tobago, quien ha vivido en la Costa Chica desde hace por lo menos 25 años, fundador en 1997 de la organización civil México Negro, sostiene que aún le sigue pareciendo increíble que, en México, pocos, muy pocos sepan que existe población negra en el interior del país. Él ha propuesto reiteradas veces que ahora ya no sean investigadores

de universidades quienes lleguen a entrevistar gente sin que eso se traduzca en beneficios reales para la comunidad, sino que la propia gente afincada en comunidades pueda ofrecer sus propias experiencias de vida, de manera que el diálogo de la diáspora sea mucho más equilibrado, más horizontal.

## Desde el virreinato

Ahora bien, no es posible entender el entramado jerárquico, pigmentocrático y jerarquizador del presente sin tener en cuenta la formación de castas durante el virreinato, diseñadas para mantener privilegios de poder entre minorías mestizas de la población colonial. Ese flujo de estratificaciones permaneció vivo e incluso se recrudeció a través del tiempo. La blancura nunca desapareció del imaginario racial latinoamericano como referente de superioridad (Moreno Figueroa, 2010). Incluso, ya en las postrimerías del siglo XIX empieza a desarrollarse una extensa ideología del mestizaje como elemento aglutinante de nueva nación.

Si bien durante los años posteriores a la Revolución Mexicana la figura del indio fue reivindicada como elemento integrador, esencial de la nueva nación mestiza, el negro, en cambio, nunca fue habilitado como parte integral del entramado étnico mexicano. Ahora podemos ver con más claridad el trasfondo de aquellas mistificaciones ideológicas, pues al haber surgido desde las élites, mediante premisas eugenésicas cargadas de argumentos circulares sobre *pureza* y *hegemonía blanca*, nunca fueron acompañadas de entornos contextuales realmente incluyentes. De manera que la incorporación mestiza al imaginario nacional, en realidad, fue una imposición estratégica, orientada a cohesionar identidades diversas por debajo de las élites blanqueadas del poder. Para tales efectos se reprodujeron toda clase de manifestaciones discursivas donde la cohesión nacional aparecía atravesada por una suerte de homogenización étnica, la cual, como ya hemos visto, significaba

mantener vivo el desprecio solapado hacia grupos étnicos considerados inferiores, como fue el caso de los miembros de comunidades indígenas, supuestamente colocados en un nivel privilegiado del escalafón del mestizaje.

Pero, en un país acostumbrado a las artes de la simulación, colocar a los indígenas en el escalafón más alto de la pirámide mestiza se tradujo en la doble maniobra de inferiorizar al de más abajo, es decir, a la población afrodescendiente. Por un lado, los gobiernos federales y estatales emprendieron vastos programas destinados a exaltar el pasado mítico arqueológico de pueblos indígenas, incluyéndolos en programas populistas de corte asistencialista. Pero, por otro lado, esas mismas élites de poder continuaron desmantelando sus sistemas de producción agraria y se aprovecharon, sin límites, de sus recursos naturales, sometiendo a políticas depredadoras de despojo territorial, violentando sus derechos humanos y civiles, a fin de mantenerlos al margen de cualquier desarrollo autosustentable a largo plazo. Si desde hace siglos eso ha ocurrido con habitantes originarios de pueblos remotos que ya estaban ahí, muchísimo antes del arribo de Cortés en 1519 a las costas de Yucatán, el desprecio hacia las comunidades de negros afrodescendientes ha sido todavía más atroz, pues aún en pleno siglo **xxi**, el Gobierno federal continúa negándoles derechos mínimos como ciudadanos mexicanos, lo cual, entre otras injusticias, ha propiciado que experimenten complejas fracturas de identidad y vivan en condiciones de extrema pobreza.

## **Escenario actual**

¿Cómo llegamos a este escenario? A principios del siglo **xx**, los ideólogos del mestizaje no hicieron referencia alguna a la presencia de negros en México como parte viva de aquellos doce millones de personas esclavizadas que cruzaron el Atlántico hacia territorios americanos. Se calcula que en el periodo virreinal ingresaron a

México al menos unas 250 mil personas de origen africano como parte del tráfico de esclavizados. El caso de José Vasconcelos resulta especialmente paradigmático, ya que fue, hasta la primera mitad del siglo xx, el más célebre defensor y promotor de las teorías del mestizaje en América Latina. Sus fantasías raciales asentadas en *La raza cósmica*, libro publicado en 1925, están salpicadas de un mesianismo que raya en el fetiche del progreso como ruta ascendente, donde solo en Latinoamérica, supuestamente, habría de ser armado el gran rompecabezas de las razas. En ese viejo modelo para armar hegemonías blancas, José Vasconcelos, cuyo siniestro coqueteo con el nazismo había sido convenientemente silenciado (Itzhak, Bar-Lewaw, 1982), no tarda en poner de manifiesto su desdén y desprecio hacia los negros: “Tenemos poquísimos negros y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas” (Vasconcelos, 1948, p. 22) o

[l]os tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas (Vasconcelos, 1948, p. 27).

Los primeros trabajos sobre población de origen africano en México se remontan a 1946, cuando Gonzalo Aguirre Beltrán publica sus indagaciones a partir de la revisión documental en el Archivo General de la Nación. Anteriormente era un tema poco menos que marginal. Es increíble que en la *Historia de México*, de 1978, tan voluminosa, editada por una editorial tan conocida como Salvat y coordinada por Miguel León Portilla, no se dedique una sola mención a los esclavizados negros que vivieron en México durante el periodo colonial. Lo más probable es que esa omisión continuada en numerosas versiones de la historia oficial se haya debido a la falta de especialistas en estudios africanistas (Aguirre Beltrán, 2005, p. 355).

A partir de los trabajos de Aguirre Beltrán surgen otros estudios diversificados sobre comunidades afrodescendientes en México. Incluso, historiadores de la talla de Enrique Florescano advierten

sobre la urgente necesidad de reescribir la historia de México tomando en cuenta las influencias y el legado de los negros. Aunque hoy día, se reconoce la presencia directa de población afrodescendiente en Guerrero, Oaxaca, Veracruz, Morelos, Baja California Norte, Michoacán y Yucatán, el Gobierno federal sigue violando sus derechos humanos, al negarles reconocimientos jurídicos plenos como ciudadanos mexicanos.

Un caso paradigmático de omisión, silenciamiento y menosprecio hacia comunidades de afrodescendientes mexicanos se ve reflejado en los libros de texto, distribuidos de manera gratuita por la Secretaría de Educación Pública en todo el territorio nacional. A través de ellos se ha impedido el flujo abierto de noticias actualizadas, críticas y horizontales sobre la presencia de comunidades afrodescendientes en México. Hasta 2014, el libro de *Formación cívica y Ética* de primer grado reproducía el texto de Rubén Bonifaz Nuño que repite el estereotipo mítico del mexicano mestizo, el culto a los indígenas muertos y la exclusión de los afrodescendientes del imaginario nacional (Masferrer León, 2019, p. 392).

En muchas ocasiones la referencia a la diversidad humana se plantea en términos de “diversidad de razas”, lo cual, a nivel científico, resulta falaz e inoperante, a decir de Biólogo español y experto en ADN Carles Lalueza (2002). Habría que ver cómo se relacionan los docentes con nociones como *raza*, *afrodescendiente*, *negro*, cómo se discuten, si se complejizan o aparecen simplemente como categorías dadas por élites hegemónicas. Muchas veces los docentes tratan de romper estereotipos raciales, pero siguen enfrentándose a discursos muy estereotipados sobre supuestas características ancestrales entre razas. Digamos que aparece con mucha fuerza el círculo vicioso de la famosa profecía autocumplida.<sup>5</sup> También es bastante común que docentes se conviertan en reproductores de ideologías dominantes al reducir el universo de la negritud a un

<sup>5</sup> Fenómeno en el que las personas actúan para confirmar los propios prejuicios que los demás han impuesto sobre ellas.

asunto de pigmentación. Se habla poco sobre las percepciones sociales de las personas afromexicanas a partir de sus propias experiencias cotidianas cargadas de problemas, anhelos y esperanzas. El pasado se reduce a la esclavitud colonial plagada de castigos, golpes, azotes, privación de libertad, etc. Poco se habla de afrodescendientes inmersos en procesos históricos de urbanización.

En libros de texto de telesecundaria, el virreinato aparece como un sistema de compartimentos estancos sin ningún tipo de movilidad social para negros esclavizados, cuando sabemos que muchos fueron liberados y ejercieron diversos oficios. Cristina Masferrer León (2019, p. 375) subraya el peso psicológico transgeneracional que estos reduccionismos históricos han generado.<sup>6</sup> Se trata de un aspecto de gran relevancia porque, en una sociedad cuya ideología oficial suele ser discriminadora, es muy probable que las élites se conviertan en los guardianes de esa ideología. El mensaje parece claro: mantener el espejismo de que en México no hay afrodescendientes directos, y, si los hay, solo tienen cabida como colectividades enrarecidas, distantes, marginales, aún exóticas. Los afromexicanos aparecen en estos libros de manera superficial. Muy poco se habla de sus aportaciones culturales y civiles a lo largo de la historia. De fondo subyace la pretensión autoritaria de aplastar la heterogeneidad en nombre de ideales pseudouniversales de civilización occidental (si es que tal cosa existe). Por eso, frente a la injusticia del silenciamiento oficial, cobra especial relevancia la continuidad y el fortalecimiento de organizaciones civiles como México Negro, Ecosta Yutu Cuii y Epoca AC, que en los años noventa se dieron a la tarea de organizar encuentros alternados entre más de cincuenta comunidades de afrodescendientes asentadas en las costas de Oaxaca, Guerrero y Veracruz.

<sup>6</sup> En libros de texto los afrodescendientes siguen apareciendo representados mediante estereotipos raciales. En vez de mostrar imágenes de comunidades actuales aparecen imágenes de nómadas en África en labores de caza. Persiste la jaula del primitivismo ancestral africano.

Apenas en el 2015 el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) tuvo que ceder a presiones de activistas, intelectuales y, por supuesto, de dirigentes de asociaciones en defensa de comunidades afromexicanas, para que por primera vez en la historia del país fueran incluidos en el padrón de conteo nacional. De todos modos, como hemos visto en muchas situaciones apremiantes de la vida real, el Gobierno federal insiste en excluirlos de las conformaciones étnicas del país. Pero, tal vez, uno de los escollos más oprobiosos que mantienen vivo el caldo espeso de la discriminación hacia poblaciones de afrodescendientes mexicanos se refleja en el hecho de que buena parte de la sociedad mexicana los sigue concibiendo como “los otros” sin determinar.

Mónica Figueroa (2010) demuestra que el imaginario sobre quienes son indígenas en México tiene componentes de fijación acotada. Para los afromexicanos, el panorama es más complejo, pues ni siquiera son reconocidos como población indígena. Poblados como Tecoyame, el Charco, Lagunillas, El Ciruelo, La boquilla, pertenecientes a las costas de Guerrero y Oaxaca, padecen estragos de pobreza extrema debido al limbo jurídico fomentado por autoridades racistas, cuya escala de valores, en muchos casos, sigue siendo profundamente etnocéntrica. En el documental *Negritud en México*, Néstor Ruiz Hernández, dirigente de una asociación civil que defiende derechos de población negra en México, afirma que, en su momento, un responsable de la Comisión de Derechos Indígenas le dijo lo siguiente: “Pero es que a ustedes dónde los meto. Ustedes son negros. No están considerados dentro del catálogo de pueblos indígenas” (Oscar Helguera, 22 de enero de 2013). Por supuesto, Néstor Ruiz se muestra ofendido.

Las preponderancias de blancura desde hace siglos han servido en México para movilizar jerarquías únicas de valores discriminatorios. En una cultura profundamente racializada, la población no necesariamente está expuesta a información abierta que le haga saber, de manera reflexiva, cómo y por qué prevalecen grupos humanos diferenciados culturalmente. Sin embargo, a la menor

oportunidad, grandes sectores de población pueden asumir distinciones jerárquicas, enmarcadas en categorías superiores e inferiores.

En buena medida, los obstáculos discriminatorios en México no se deshacen debido a que instituciones gubernamentales, educativas, religiosas y civiles siguen concibiendo a personas afromexicanas desde escalas valorativas jerarquizadas y pigmentocráticas. A nuestro país le urge desarrollarse como un país mucho más justo y democrático, pero para que esa transformación sea posible necesitamos modificar de fondo esas preconcepciones neocoloniales. La evidencia más clara de racismo promovido desde políticas públicas estatales se puede ver al menos en dos vertientes. Por un lado, la negación del racismo oficial por parte del Estado mexicano y, por otro lado, la permanente desatención económica hacia comunidades indígenas y afrodescendientes. Paradójicamente, esas mismas comunidades padecen mucha presión interior debido a la creciente militarización bajo el pretexto tramposo de combatir a grupos delincuenciales.

Otro aspecto favorecedor del racismo institucional se asentó en el virreinato mediante un sistema de polarización desequilibrada. Mientras que los indígenas fueron muy presionados para occidentalizarse, blanquearse o españolizarse, lo contrario nunca ocurrió. Los españoles no fueron presionados para indianizarse. Este desequilibrio sociocultural continúa vigente. A los indígenas se les sigue exigiendo, en muchos casos, que abandonen sus lenguas originarias. Deben aprender castellano para ingresar a escuelas, universidades o para conseguir empleos. Deben suscribirse a formas simbólicas y a prácticas socioculturales a fin de ser aceptados en escuelas, trabajos, universidades. Bajo ciertas circunstancias su indianismo diluye privilegios. Históricamente lo español fue asentado como un modelo aspiracional que naturalizó prácticas de exclusión.

Desde muy temprano los gobiernos virreinales lanzaron toda clase de mensajes simbólicos para hacerles saber a las comunidades

indígenas –y posteriormente, en el siglo XIX, a las comunidades afrodescendientes– que, si deseaban ser reconocidos como ciudadanos de plenos derechos, debían abandonar sus identidades étnicas y asimilarse al universo cultural occidentalizado. Debían mestizarse. Pero, como bien sabemos, ese trayecto nunca fue dócil, sino que implicó supresiones, procesos de suplantación teológica, usurpación de tierras, negación cultural, implantación de políticas extractivas que hasta el día de hoy siguen esquilmando a comunidades indígenas y afrodescendientes.

Quisiera terminar subrayando el hecho de que los procesos de discriminación racial en México nunca se han producido de manera aislada. Forman parte de sistemas confluyentes en prácticas e ideologías que solapan y fomentan menosprecios por adscripción étnica, color de piel, discriminación socioeconómica, rechazo lingüístico, menosprecio religioso, orientación sexual, escolaridad. El amplio espectro de las discriminaciones es diverso y polarizado.

En el caso específico de las comunidades afrodescendientes hay que agregar un hecho muy puntual, promovido con tenaz insistencia desde el Estado mexicano. Me refiero al enrarecimiento como una forma de negación. Cuando ya no les quedó más remedio que admitir la presencia viva de comunidades afrodescendientes en diferentes estados del país, diferentes gobiernos en turno han tratado de enrarecerlos. Siguen apareciendo en proyectos turísticos como grupos exóticos. Prácticamente están borrados de los discursos políticos federales y en los libros de texto su presencia también sigue siendo mínima y muy homogeneizada, sin dar cuenta de sus aportaciones históricas, así como de sus variantes específicas a nivel sociocultural.

Como vemos, se trata de un viejo problema enquistado desde hace siglos, por tanto, estamos hablando de asentamientos socioculturales bien asimilados, tanto por sectores políticos como por grandes estratos de población civil. Incluso, es un hecho que en México hay una fuerte tendencia a lo que Eduardo Restrepo (2012) ha llamado endorracismo. Se trata de un proceso psíquico y cultural

de desprecio hacia el propio endogrupo al que se pertenece. Lo paradójico es que las propias personas racializadas eventualmente pueden volverse sujetos discriminadores muy activos incurriendo en las mismas actitudes, menosprecios y prácticas abusivas que ellos mismos han padecido. Se trata de una dinámica contradictoria, cuya pretensión de fondo consiste en blanquearse, a fin de acceder a estratos sociales mucho más cercanos a las élites dominantes. Los ideales de blanquitud se mantienen vivos gracias a mecanismos de discriminación reactivados y puestos a circular una y otra vez. Cuando se decretó el mestizaje nacional, hacia finales del siglo XIX, los distintos gobiernos supusieron que esa era una vía ideológica rentable para alinear el país hacia modelos de progreso y desarrollo. Sin embargo, se trató, como bien sabemos, de un supuesto falaz y pernicioso, pues en aras de construir una imagen nacional de homogeneidad identitaria se desvalorizó, de manera dramática, la gran diversidad étnica y cultural de grandes sectores de población que nunca se han sentido identificados con esa entelequia de mestizaje ajena a sus propias identidades ancestrales.

## **Bibliografía**

africa1967 (17 de julio de 2013). *Somos negros* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=i46UpltmL1s>

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972). *La población negra en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (2005). La presencia del negro en México. *Revista del CESLA*, (7), 351-367. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243320976020>

Bar-Lewaw, Ttzhak (1982). La revista Timón y la colaboración nazi de José Vasconcelos. De Bustos Tovar, Eugenio (coord.), *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas* (Vol. 1) (pp. 151-156). Salamanca: Universidad de Salamanca.

Duarte, Tanya et al. (2020). “Por el color de piel y por la forma en que hablo español”. *La detención y deportación migratoria de personas indígenas y afrodescendientes mexicanas por el INM*. Coalición Indígena de Migrantes de Chiapas, Proyecto Afrodescendencia México, IMUMI.

Goldberg, David Theo (2002). *The Racial State*. Oxford: Blackwell Publishing.

*La jornada* (29 de noviembre de 2019). Agentes federales en México dan cacería a migrantes “por su color de piel y su olor”. <https://ciencias.jornada.com.mx/sin-fronteras/2020/11/29/agentes-federales-en-mexico-identifican-a-migrantes-por-su-color-de-piel-y-su-olor-8969.html>

Lalueza, Carles(2002) *Razas, racismo y diversidad: la ciencia, un arma contra el racismo*. Valencia: Bromera-Algar.

Masferrer León, Cristina (2019). Racismo y afrodescendencia en la educación básica de Méxic. Libros de texto nacionales y prácticas docentes locales. En María Elisa Velázquez, *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*. Ciudad de México: INAH.

Moreno Figueroa, Mónica (2010). Distributed intensities: Whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism. *Ethnicities*, 10(3), 387-401. <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1468796810372305>

Moreno Figueroa, Mónica (2020). ¿De qué sirve el asco? Racismo antinegro en México. *Revista de la Universidad de México*, septiembre de 2020. <https://www.revistadelauniversidad.mx/>

articles/1d9d5638-d8fb-46b1-a0bc-b74715ec5994/de-que-sirve-el-asco-racismo-antinegro-en-mexico

Navarrete, Carlos (2017). *Alfabeto del racismo mexicano*. Ciudad de México: Malpaso ediciones.

ONU (2015). *Declaración universal de derechos humanos*. [https://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR\\_booklet\\_SP\\_web.pdf](https://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf)

Oscar Helguera [oscarhelguera] (22 de enero de 2013). *Negritud en México* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/5ZKsP599x8U?si>

Restrepo, Eduardo (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca, Colombia.

Rufer, Mario (2016). Nación y condición poscolonial. Sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. En Karina Bidaseca (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: IDAES.

Vasconcelos, José (1948). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires: Espasa Calpe.



# Experiencias “negras y “morenas”

## Los procesos de adscripción de una comunidad afromexicana en Veracruz

*Marleys Patricia Meléndez Moré*

■ Doi:10.54871/ca24af1d

*Todavía se sigue diciendo “los negros de Mata Clara”, todavía se dice, pero ya a los chamacos no los etiquetan tanto. O sea, porque ya su característica es... Ya no vienen tan... Ahora vienen diferentes. Es más, ya hay matrimonio de gente de Cuitláhuac con gente de Mata Clara. O sea, porque antes de eso también casi era prohibido.*

—Hombre de 50 años entrevistado en Mata Clara, octubre  
de 2020

La localidad de San Francisco de Mata Clara está situada en el municipio de Cuitláhuac, en el estado de Veracruz. Sus orígenes dan cuenta de los procesos de libertad gestados en la región de Córdoba durante la época colonial (Cruz Carretero, 1989, p. 67). Según la información recibida por sus habitantes, desde tiempos inmemoriales los miembros de esta población han sido identificados por el grupo mestizo dominante, presente en la cabecera del municipio de Cuitláhuac, como “las y los negros de Mata Clara”, lo cual los ubica como un grupo minoritario que sufre tratos diferenciales y

desiguales en sus interacciones sociales por sus características fenotípicas afrodescendientes.

En este sentido, no solo se les negó la posibilidad de reconocer su etnicidad individual y subjetiva, sino que esta se les presentó desde una imposición estructural a la que se tenían que enfrentar con o sin su consentimiento (Gutiérrez y Balslev, 2008, p. 22) y como productora de un discurso sobre el Otro que reforzaba su dominación. Sin embargo, años después, en la localidad se presentaron algunos sucesos que movilizaron la interacción de sus miembros con otros grupos sociales, lo que supuso la apropiación de la etnicidad por “aquellos que alguna vez estuvieron sujetos al dominio colonial” (Greene, 2009, p. 40).

En el presente capítulo, se analiza cómo la población adulta de la comunidad de San Francisco de Mata Clara, en México, a partir de la apropiación de su etnicidad, se nomina a sí misma en sus interacciones con otros grupos sociales y establece *fronteras étnicas* (Poutignat y Streiff-Fénart, 1995, p. 141) que, mediante selecciones significativas, les han permitido aceptar o rechazar *repertorios* que han resultado definitivos al momento de la construcción de sus identidades.

Con el fin de exponer de manera clara los hallazgos de esta investigación cualitativa basada en la experiencia y perspectiva de veintidós habitantes de la San Francisco de Mata Clara (nueve mujeres, siete hombres y siete niñas) y realizada a través de entrevistas semiestructuradas y observación participante, el presente texto se dividirá en tres apartados: el primero analiza la categorización intergrupala de la población, en la cual la *raza* aparece como un *significante flotante* que organiza los grandes sistemas de clasificación de las diferencias que operan en el interior de la sociedad mataclareña (Hall, 2015 [1995], p. 9); el segundo da cuenta de los procesos de conformación de identidad étnica *negra* de los mataclareños a partir de la apropiación de su etnicidad; por último, en el tercer apartado, se exponen los comentarios finales.

## Las categorías intergrupales

Las categorías étnicas, decía Barth, son como un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenidos en los diferentes sistemas sociales (1976, p. 16). Esto quiere decir que dentro de las categorías hay una amplitud que admite nuevas construcciones según los sentimientos, semejanzas, diferencias, representaciones e identificaciones de los sujetos.

En las respuestas a las entrevistas realizadas, como parte del trabajo de campo, se descubrió que en el interior de San Francisco de Mata Clara se han formado ciertas categorías derivadas de la categorización externa de la que han sido objeto los pobladores durante años (Tabla 2). Por tal razón, se les preguntó a algunas personas sobre su significado, a la vez que se les mostraba la tabla PERLA<sup>1</sup> utilizada en la Encuesta Nacional de los Hogares (INEGI, 2016), con el fin de identificar la letra que ellos consideran correspondiente al color de cada categoría.

*Figura 1. Escala cromática PERLA*



Nota: La figura muestra la paleta de colores utilizada por el INEGI para su estudio de autopercepción de las personas sobre su tono de piel. Fuente: Encuesta Nacional de los Hogares (INEGI, 2016).

<sup>1</sup> Escala utilizada por la Universidad de Princeton en su Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina (PERLA, por sus siglas en inglés).

Tabla 2. Categorización existente dentro de San Francisco de Mata Clara.

Categoría	Significado	Escala PERLA
Los más negros	Son los extranjeros, aquellos que llegaron a la comunidad provenientes de Cuba o costa de marfil.	A
Negros	Los descendientes de los más negros y que se auto reconocen como afrodescendientes.	B, C, y D
Morenos	Los morenos son aquellas personas cuyo tono de piel es más claro que el de los negros.	E, F
Los más claros/güeritos	Personas de tono de piel claro y que tienen ojos azules	K y J
Claros/güeros	Personas de tono de piel claro, pero con ojos café	H y I
Champiñones	La mezcla entre los morenos y los más claros	G
Apinonados	La mezcla entre los claros y los negros	F
Chocolateados	Apelativo cariñoso para referirse a una persona morena.	E

Fuente: elaboración propia

En dichas categorías la *raza* aparece como un *significante flotante* que, de acuerdo con las ideas de Stuart Hall (2015, p. 9), organiza los grandes sistemas de clasificación de las diferencias que operan en el interior de la sociedad mataclareña.

La mayoría de los adultos entrevistados se identificaron con la primera categoría (*negros*) porque “eso es lo que somos y no nos molesta admitirlo” (Hombre, 57 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020). Mientras que las siete niñas, protagonistas del estudio, manifestaron identificarse con la segunda y novena (*morenas* y *achocolatadas*).

Sin embargo, todos manifestaron que les disgustaba que, al dirigirse a ellos con las palabras “negros” o “morenos”, estas fueran acompañadas por otras o por un tono que los hiciera presa de condescendencia, burla o menosprecio. Ellos afirman que ser mataclareño, para las personas de otras ciudades y localidades de la

región, significa ser negro, aunque haya personas de piel más claras (*güeras*) debido al mestizaje.

A su vez, aseguran que cuando alguien foráneo conoce a un miembro de la comunidad que no tiene el fenotipo negro, le preguntan: “¿A poco en Mata Clara hay blancos?”. Incluso en ocasiones les han llegado a decir: “¿Por qué se llama Mata Clara y no Mata Negra?”. Los adultos comentan que toda su vida arrastraron con este tipo de preguntas, burlas y estigmas en torno a su origen, que los hacía sentir mal. No obstante, manifiestan que “ya eso no nos afecta. Nos sentimos orgullosos de ser negros” (Mujer, 53 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

Hubo otras y otros entrevistados que declararon preferir la categoría *morenos*. Al respecto, una entrevistada manifestó lo siguiente: “No soy tan negra, por mis venas corre sangre mestiza” (octubre de 2020). En este sentido, si bien algunos entrevistados manifiestan sentirse orgullosos de ser mataclarenses, no les gusta ser reconocidos como “los negros de Mata Clara”, pues consideran que esa expresión siempre es usada para discriminar a alguien.

## **La raza y el mestizaje como productores de relaciones de poder y desigualdad**

El mestizaje como ideología en Latinoamérica se ha asentado bajo la creencia homogeneizadora de una identidad nacional que, tras una máscara de inclusión, oculta una exclusión racista (Wade, 2003). Por su parte, la *raza*, siguiendo a Mariana Berlanga (2014), no tiene que ver con una diferencia biológica o efecto de una herencia genética, sino con una historia de opresiones, que en el caso de América Latina tuvo su origen en el proceso de colonización por parte de Europa hace cinco siglos (p. 40).

En este sentido, a pesar de que los términos de *raza* y *mestizaje*, como plantea Velázquez (2012), “son constructos sociales e ideológicos cuyo significado se ha visto modificado en contextos históricos

concretos y según fines económicos y políticos específicos” (p. 20), estos siguen siendo utilizados ampliamente para explicar las bases que cimientan las dinámicas de racismo y discriminación que sufren las comunidades afrodescendientes en México.

Por ejemplo, en las respuestas de los sujetos de estudio se muestra que ambos términos derivan en una serie de comportamientos y diferencias racializadas que deben entenderse como hechos discursivos (Hall, 2015 [1995]). Uno de estos casos reiterativos en la comunidad es el de una familia de tres hermanos que, siendo hijos del mismo padre y la misma madre, se identificaron como negra, morena y otro como güero. Estas categorías, además de otorgarles una posición de privilegio dentro del núcleo familiar, dan cuenta de las percepciones basadas en diferencias físicas como el tono de la piel, la textura del cabello y las formas de nariz y boca, características que son fácilmente diferenciables al ojo humano y “proveen el fundamento de los lenguajes que usamos cotidianamente para hablar sobre raza” (Hall, 2015 [1995], p. 19).

Por lo anterior, es preciso entender que las nociones de *raza* y *mestizaje* son constructos socioculturales utilizados no como una clasificación sustancial de una condición, sino más bien como productores de relaciones de poder y desigualdad que han construido prejuicios y constituyen el imaginario social de gran parte de la colectividad, lo cual es evidente en algunas prácticas culturales, políticas y de jerarquización social en las que se excluye, invisibiliza y estigmatiza a los miembros de comunidades afrodescendientes e indígenas.

Es por esto que las categorías étnico-raciales son creaciones dadas desde lo que se cree que se ve y, dentro de estas, la *raza* es un significante que se asemeja más a un lenguaje que a su constitución biológica (Hall, 2015 [1995]):

“La raza negra tiene mejor condición física, pues son más resistentes al trabajo y a las inclemencias del tiempo” (Hombre, 60 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

“El blanco no aguanta nada, o sea, se asolea y se anda muriendo. O sea, me refiero al ario, el güerito no, porque hay güeritos con raza negra que aguantan muchísimo” (Mujer, 47 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

“La raza negra tiene mejor cuerpo, estatura, caderas, pechos y glúteos; los blancos tiene la piel bonita pero no tienen nalga” (Hombre, 52 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

Esta racialización les atribuye a los individuos ciertas características esencialistas y naturalizantes que justifican diferencias genéticas y biológicas inexistentes. De este modo, sirven de base para marcar diferencias sociales, económicas y culturales que desembocan en desigualdades, estereotipos, prácticas racistas y discriminatorias reales. Estas situaciones han sido experimentadas por la mayoría de las personas entrevistadas en la localidad de Mata Clara, quienes han asimilado que su color de piel marca los malos tratos que han recibido o recibirán:

“Es que por ser negros nos ven mal, siempre nos quedan mirando” (Mujer, 49 años, conversación informal, octubre de 2020).

“Mi color de piel siempre remite a lo malo; si un negro o un blanco son sospechosos de cometer un delito, ¿quién de los dos fue? Pues el negro” (Hombre, 56 años, conversación informal, octubre de 2020)

“En la televisión los negros y los morenos siempre son los sirvientes” (Niña, 12 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020)

“Los blancos tienen más posibilidades económicas” (Mujer, 45 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

La transcripciones presentadas anteriormente evidencian que los discursos sobre los individuos racializados se entretajan en relaciones de poder en las que el color, si bien es poco significativo en sí mismo (Hall, 2015 [1995]), cobra un carácter significativo “como insignia [de la] herencia social de la esclavitud, de la discriminación y el ultraje de esa experiencia” (Du Bois, 1911, p. 117). Es decir, los

discursos de desarrollo económico, razón, civilización y, con esto, progreso y mejora, que durante siglos justificaron los procesos de blanqueamiento, las políticas de migración, entre otras estrategias de invisibilidad y vejámenes en contra de las poblaciones originarias y afroamericanas, han sido un *hábito* naturalizado en la modernidad (Emmelhainz, 2017, p. 10.), presente en la comunidad de Mata Clara.

### **Mata Clara, “sinónimo de negritud”**

En su trabajo de grado titulado *Identidad de una comunidad afro-mestiza del Centro de Veracruz. La población de Mata Clara*, la antropóloga mexicana Sagrario Cruz Carretero (1989) expone que en Mata Clara hay varias familias que son identificadas y se autoidentifican como “las más negras” dentro de la localidad. Entre estas, la investigadora resalta a los Clavijo, Contreras, Virgen, Flores, Castros, Castillo, López, Cid, Peña, Hernández y Blanco (p. 91). Durante el trabajo de campo realizado para esta investigación pudo comprobarse que tanto las siete niñas como un gran porcentaje de los miembros de la comunidad tienen relaciones de parentesco que desconocen: “No sabía, o sea, uno sí escucha que aquí todos somos familia y que los apellidos se repiten, pero no pensaba que fuera verdad” (Ya14, grupo focal, octubre 2020).

Los Peña Castillo, Peña Flores, Clavijo Peña, Corona Peña, Peña Herrera, Cadeza Peña, Peña Virgen, Virgen Flores, Flores Blanco, Virgen Castros, López Blanco, etc., son los apellidos resultantes de las mezclas entre los miembros del grupo familiar. Sin embargo, algunos de ellos, como se mostró en el apartado anterior, se identifican bajo categorías étnico-raciales diferentes. No obstante, sus ascendientes siguen siendo vistos e identificados como los miembros de las familias fundacionales, sobre los que recae la categoría “los más negros” como marca identitaria.

### ***La historia de la nominación “los negros de Mata Clara”***

Durante el periodo virreinal existieron condiciones favorables para que algunas personas de origen africano obtuvieran su libertad y, con esto, una ascendencia económica y social que se reflejó en un mejor nivel de vida (Velázquez Gutiérrez, 2012, p. 438). Sin embargo, entre las élites novohispanas se evidenció el miedo a la mezcla “entre razas inferiores y superiores”, específicamente entre descendientes de africanos y europeos. Las élites independentistas, por su parte, también manifestaron su preocupación por el mestizaje, particularmente entre africanos e indígenas, pues creían que los primeros empeoraban la condición de los últimos, como cita Pérez Jiménez (2011) al liberal mexicano José María Luis Mora: “escribió en sus memorias que se sentía orgulloso de que su estirpe familiar no estaba contaminada con mulatos u otras castas inferiores” (p. 45).

Es así como los liberales, según menciona Sánchez-Guillermo (2007), difunden el discurso racista en el siglo XIX, a pesar de que promueven la idea de una nación igualitaria. Para ejemplificar lo anterior es preciso mencionar a Justo Sierra y su libro *Evolución política del pueblo mexicano* (1869), en el que propone atraer a inmigrantes de sangre europea para cruzarlos con los grupos indígenas, pues asegura que solo este cruce permitiría mantener el medio civilizado en que la nacionalidad ha logrado crear, y contribuiría así a su evolución. Además, manifiesta la necesidad de complementar esta fusión con una educación escolar que le permita al indígena un cambio de mentalidad (p. 396).

Justo Sierra, Andrés Molina Enríquez y Manuel Gamio son algunos de los intelectuales que durante fines del siglo XIX y comienzos del XX desarrollaron, bajo la idea del mestizo, la inscripción a la identidad nacional mexicana de un grupo social que excluiría lo africano, conservaría lo mejor de la raíz indígena y la europea y cuya posición social, política y económica sería superior a la indígena, así como su apariencia física.

En consecuencia, dicha imagen de una nación unitaria, fuerte y hegemónica que, a partir del control de la diversidad sociocultural del territorio y el mejoramiento de la composición tanto psíquica como fisiológica de los distintos grupos étnicos, mejoraría las políticas capitalistas de estado e introduciría a México a la modernidad, fue imponiéndose como anhelo nacionalista entre las élites intelectuales, culturales y políticas del final del siglo XIX e inicios del XX (Castillo Ramírez, 2014).

Estas posiciones y condiciones sociales de los intelectuales de élite fueron heredadas por la clase dominante de la cabecera municipal de Cuitláhuac, que, argumentando una supuesta inferioridad biológica, identificó a los mataclarenses como “negros”, a la vez que los situaba por debajo de su “superioridad” blanca-mestiza y justificaban el rechazo, la exclusión y el maltrato hacia esta población. Dichas jerarquizaciones reprodujeron relaciones de poder que beneficiaban a los grupos dominantes, mientras acarrearán consecuencias en términos materiales y simbólicos para las poblaciones excluidas y discriminadas.

La limitación de la interacción entre los mataclarenses y los miembros de la cabecera municipal (renuentes a cualquier enlace matrimonial u otro tipo de filiación con la población negra) fue una de sus consecuencias. Además, según las respuestas dadas por los entrevistados, esto propició la endogamia entre los mismos grupos familiares de Mata Clara:

“Todos tenemos por tercera generación, cuarta generación relación con la persona con la que nos casamos. Ya si te casas con alguien de fuera, pues ya comienza a hacerse la diferencia. Pero mientras te cases con un nativo de Mata Clara va a ser tu familia por donde le busques” (Hombre 57 años, conversación informal, octubre de 2020).

Al respecto, Cruz Carretero menciona que estas limitaciones hicieron que se conservaran no solo las diferencias fenotípicas marcadas sino también la intensificación de la solidaridad entre los mataclarenses, así como “el incremento de una desigualdad de

naturaleza cultural o socioeconómica entre charros, negros y criollos” (1989, p. 105).

El marco anterior es de total relevancia para el presente estudio porque, siguiendo a Good Esthelman (1998), “es imposible investigar acerca de la población de origen africano y sus descendientes en el nuevo mundo sin enfrentar los complejos temas del racismo, la etnicidad, la estratificación social, el colonialismo y el nacionalismo” (p. 109), pues ha sido esa inseparable relación entre el nacionalismo y el racismo lo que ha creado la base ideológica del racismo moderno.

### ***La exclusión de “los negros de Mata Clara”***

Las acciones discriminatorias que niegan una igualdad de derecho hacia los ciudadanos se arraigan a los imaginarios instaurados desde la institucionalidad que legitiman los procesos obstaculizadores y dificultan el acceso a educación, salud, empleo, vivienda, entre otros aspectos, de los individuos diferenciados, así como la asunción de su identidad étnica. Tal es el caso de los pobladores de Mata Clara, quienes durante años han sufrido dinámicas discriminatorias que, como se comprobó durante las entrevistas, han favorecido a que entre ellos existan tanto diferencias generacionales a la hora de asumir la adscripción étnica, como distintos escenarios de contacto o interacción que impactan negativamente en su pertenencia étnica (Chávez González, 2013).

Es decir, los mayores de 70 años no tienen inconvenientes en decir: “yo soy negro o negra”, mientras que, para aquellas personas menores de 60 años, aunque se asumen como negros/negras o morenos/morenas, esta pertenencia les ha resultado conflictiva. Esto se debe, en parte, a los distintos escenarios a los que se han tenido que enfrentar y que los diferencian de los mayores: “No sé si tú has oído hablar de Tía Roberta, la hermana de tía Choma. Ella dice: ‘¿Yo soy negra y qué?’ O sea, la actitud era así, ¿sabes por qué? Porque

ella no salió nunca de aquí” (Hombre, 56 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

La respuesta anterior forma parte de las conversaciones informales mantenidas en el interior de la comunidad con los familiares mayores de los participantes y en las que algunos contaron que tuvieron parientes que nunca salieron del pueblo, sobre todo mujeres mayores de 80 años encargadas de la crianza de las y los hijos. Por consiguiente, no tuvieron que enfrentarse a la escuela, el principal espacio de interacción con el racismo: “Como yo no fui a la escuela, a mí nadie me ofendió” (Mujer, 87 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020), contrario a los menores de 60, quienes manifestaron que en su infancia tenían miedo de asistir a la secundaria.

Dentro de la comunidad no existía una escuela que les permitiera cursar ese grado, por lo tanto, para seguir estudiando se veían obligados a trasladarse hacia las ciudades y las localidades vecinas como Palmillas, Cuitláhuac, Yanga y Córdoba, donde ya sabían que tendrían que experimentar un trato diferencial y burlas por su tono de piel: “Nosotros estudiábamos aquí hasta sexto de primaria. El paso a la secundaria era un temor a lo desconocido. Era un temor llegar a la secundaria y que todo el mundo te viera mal como negro” (Hombre, 52 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

Estas agresiones generalmente eran verbales: “Ahí vienen los negritos de Mata Clara”, “Ahí vienen las negras, que estaban tiradas en el rancho”, “Ve, negrita y trompuda”, “Pinches negros”, entre otras expresiones degradantes que culminaban en una amplitud de risas burlonas por parte del grupo atacante. En la mayoría de los casos, si bien causaba rabia, vergüenza y dolor en las víctimas, no llegaba a ser motivo de respuesta por parte de los agredidos. Generalmente, según comentan los entrevistados, la mejor forma de sentirse protegidos era andar todos “en un montoncito, todos los negros hechos bolita” (Hombre, 47 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020). Sin embargo, hubo casos, sobre todo en adolescentes (tanto hombres como mujeres), que al no soportar la

humillación se enfrentaban tanto física como verbalmente a los victimarios.

Vemos entonces cómo la exclusiones racistas y discriminatorias, bajo la categoría “los negros de Mata Clara”, en ciertos espacios y grupos sociales, repercute en sus identidades y su adscripción étnica. Sin embargo, como se muestra a continuación, los pobladores encontraron las raíces en las cuales sostenerse, en un intento por tratar de descubrir quiénes eran (Hall, 2010).

### **El redescubrimiento: la apropiación de lo negro, las nuevas etnicidades y la construcción de identidades**

Representantes de la embajada de Costa de Marfil en México llegaron en 1988 a la región de Córdoba para solicitar asesoría agrícola del Instituto de Mejoramiento de la producción de Azúcar (IMPA), ubicado en la ciudad de Yanga, y se dio así inicio a un intercambio cultural y científico entre Costa de Marfil y el Municipio de Yanga. Con la participación del Centro de Intercambio Cultural Veracruz-África, Culturas Populares, la televisión del Gobierno del estado de Veracruz y los gobiernos municipales de Yanga y Cuitláhuac, se les dio una recepción oficial durante las fiestas del Carnaval de Yanga, en el que presenciaron la participación de la comparsa de San Francisco de Mata Clara (Cruz Carretero, 1989, p. 112).

La presencia de autoridades diplomáticas, como menciona Cruz Carretero (2005), le dio un nuevo ímpetu a la celebración, se incorporaron nuevos elementos que los habitantes reconocieron como “africanos” y que adoptaron como propios, y se vio reforzada su identidad como “negros”. Se evidenció en los participantes del carnaval un orgullo por pertenecer a una ciudad fundada por esclavos negros. En grandes letreros y camisetas se leyó: “Yanga, el primer pueblo libre en América” (p. 235).

A partir de esta visita, en la cual los marfileños se adentraron en la comunidad de Mata Clara para conocer y dialogar con sus

pobladores, se manifestó un fuerte interés por parte de las autoridades municipales hacia la localidad: promovieron e incluyeron a los mataclarenses en la participación de actividades políticas a nivel municipal, con el fin de revitalizar las “raíces negras” del municipio (Cruz Carretero, 1989, p. 124). Surgen así nuevos elementos que legitiman y refuerzan la construcción de una identidad negra, antes negada y opacada: sujetos, géneros, etnicidades, regiones y comunidades, antes excluidos de las formas mayoritarias de representación cultural, imposibilitados de situarse a sí mismos excepto como sujetos descentrados o subalternos; todos ellos han adquirido, mediante la lucha, los medios para hablar por sí mismos (Hall, 2010).

En las conversaciones informales sostenidas en el interior de la comunidad, la mayoría de los adultos entre los 45 y 50 años mencionaron este suceso dejando claro que supuso el descubrimiento de otras personas con las que compartían características físicas similares, pero cuyas nacionalidades y lenguajes eran diferentes. Este hallazgo desató una serie de cuestionamientos sobre sus identidades, en las que hasta entonces no tenían referentes fuera de la su realidad social.

*Investigadora:* Cuando llegaban todas esas personas de Costa de Marfil, ¿qué decía la gente?

*Entrevistado:* Pues... Se sorprendían porque era como “ve, mira esos negritos”. O sea, aun así, nosotros decíamos: “Ve”... Porque hablaban diferente o eran más negros. Su característica era mucho más, más fuerte y les preguntaban que a qué venían ¿no? Y respondían que, pues, a investigar por qué están ustedes aquí, de dónde viene todo eso. Era sorprendente o sorpresivo que vinieran, pero iban obviamente con la gente con el arraigo más fuerte de la negritud, como donde Tía Choma, siempre caían allí. O sea, siempre. ¿Entonces ahí comienzas tú a decir qué onda? O sea, ¿qué pasa aquí?, ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?

*I:* ¿Y antes qué pensaban? ¿De dónde venían?

E: No, no era, era no darte cuenta porque estabas en una población general igual y los más negros y los negros y ya. Es más, llegabas a pensar que eras nativo de aquí, de origen, de raza y todo, pues era de aquí (Hombre, 53 años, octubre de 2020).

En este sentido, a los pobladores se les presentó una etnicidad relacionada con un grupo del que se cree tiene una “profundidad histórica” (Fishman 1985, p. 49) y eso hizo que se cuestionaran si ellos podían ser “una prolongación de dicha etnicidad” (Villarreal et al., 1988, citado en Llorens, 2002, p. 663). Hay entonces un reconocimiento de sí mismos frente a otros sujetos “negros”, una resignificación de “el pasado, así como las diferencias culturales, siendo esta tarea la que permite el despliegue colectivo de nuevas identidades” (Pajuelo 2004, p. 9). Sin embargo, al mismo tiempo surge un racismo internalizado que, en este caso, se manifiesta en la expresión “son más negros que nosotros”, es decir, se acepta una raíz, pero se plantea de inmediato un distanciamiento entre el nosotros, “los menos negros”, y ellos, los africanos, los “más negros”. Incluso también de aquellos que formaban parte de las “familias más negras” de la comunidad.

Lo anterior responde, siguiendo a Pineda (2018), a una discriminación racial y étnica hacia los *otros* también racializados, ejercida por parte de las y los sujetos estigmatizados, lo que a su vez supone ubicarse en una estratificación privilegiada por encima de aquellos que poseen rasgos más acentuados y un color de piel más oscura. De esta manera, los mataclarenses al referirse a los marfileños como “los más negros que nosotros” adoptaron las mismas actitudes racializadoras, estigmatizadoras y discriminadoras que los blancos mestizos habían asumido hacia ellos. Sin embargo, con la visita de Costa de Marfil, se encontraron en escenarios y con personas capaces de hacerlos “trascender la aceptación del estigma o el alejamiento y discriminación del propio grupo étnico” (Pineda, 2018, p. 60).

Este acercamiento/distanciamiento con los *otros* también estigmatizados propició la aceptación de su etnicidad que, si bien siempre había estado allí, estaba esperando que se apropiaran de ella (Hall, 2010). Eso fue exactamente lo que hicieron las y los mataclarenses cuando vieron el pasado de frente: empezaron a narrarlo, a reconstruirlo a través de la palabra y la memoria e incorporarlo en la construcción de sus identidades.

Es así como las y los mataclarenses, al sentirse vinculados a una comunidad con la que comparten un estigma, a condición de su pertenencia étnica (Pineda, 2018), redescubren su etnicidad y seleccionan una serie de elementos culturales que incluyen nuevos contenidos de origen a los procesos de subjetivación que estaban concretando como identidad étnica.

## **Identidad histórica cultural: Negro Yanga**

La construcción identitaria de un sector de la población mataclarenses se ha establecido bajo el reconocimiento y la apropiación de una memoria histórica (Zaragoza Contreras, 2010) que comparte un pasado en común con la población de Yanga. De esta manera, la identidad de los mataclarenses se reconstruyó a partir de la tradición oral, las fuentes escritas y el enaltecimiento de la figura del Negro Yanga en las actividades académicas y culturales de la región.

Es por esta razón que en las respuestas a las entrevistas de contexto (octubre de 2020), un amplio sector de la población mataclarenses reconoció al Negro Yanga como parte de su historia fundacional; no solo como el comandante de un movimiento de negros cimarrones que lograron fundar con libertad y autonomía la actual ciudad que lleva su nombre y que anteriormente era conocida como San Lorenzo de los Negros (García Márquez, 2020), sino como quien abrió el camino para que los esclavizados pudieran asentarse

en condición de cimarrones en las inmediaciones de este poblado. Tal como lo platica un hombre de 50 años originario de la localidad:

Somos descendientes de la población de Yanga. Ahí estaba la mayor concentración de negros libres en el 1630 y, como era una zona muy bonita, muy verde, con un buen clima y el paso obligado del puerto de Veracruz a la Ciudad de México, entonces los ricos, que en su mayoría son italianos, se fueron quedando en Yanga, en la zona, y aunque los negros eran libres y tenían sus tierras pueblos, pues los fueron como... como relegando hacia los lados. Por eso la población negra de Yanga está a los alrededores de la misma. Entonces Mata Clara es un pueblo con una concentración tremenda de gente negra, que ni nosotros mismos o la gente de un poco antes que saben de la historia no le dan el valor que se merece, porque nos parece ofensivo que nos llamen negros o que lo tomen a burla [...] pero aquí predomina la raza negra de la zona (Hombre, 50 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

Esto ha implicado el uso de una categorización que organiza los intercambios que se realizan con Yanga, para escoger dentro de estos aquellos elementos culturales significativos que afirman y sostienen su identidad cultural. El primero es la etnohistoria, que comprende aquellos “hechos significativos que clarifican la identidad biográfica del grupo” (Paris, 1990, p. 86): “aquí estaban las haciendas cañeras, aquí fue la mayor concentración de tráfico de esclavos y somos los vestigios de esta. Lo que ha quedado en la historia lo tenemos plasmado en la piel” (Hombre, 50 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020).

En segundo lugar están los símbolos: la figura de Yanga, cuyo monumento se encuentra ubicada en la ciudad que lleva su mismo nombre. “Todo fue gracias al negro Yanga, que liberó a los esclavos y muchos de ellos vinieron a parar aquí. De esos somos descendientes” (Mujer, 43 años, entrevista semiestructurada, octubre de 2020). En tercer lugar, las prácticas colectivas: su actuación en el carnaval

de Yanga en el que participan cada 10 de agosto desde 1986 en una comparsa que representa la historia del Negro Yanga.

Estos referentes identitarios han permitido una “apropiación e interiorización del complejo simbólico-cultural” (Giménez, 2000, p. 52). En el caso de la historia yanguense, les ha valido como factor de adscripción desde un punto de vista endógeno, que los hace parte del mismo grupo étnico por su identificación como “poseedores de un origen común y portadores de elementos, rasgos, o características importantes de una cultura propia o común; y cuyos miembros, además, participan en actividades y prácticas grupales que sirven para mantener, reproducir o recrear dichas características culturales” (Llórens, 2002, p. 661).

Sin embargo, lo anterior no ha significado una identificación colectiva desde un punto de vista exógeno, debido a los procesos de interacción social en el que los individuos han identificado factores de diferenciación que han sido fundamentales en la construcción de su identidad colectiva, entre los que se encuentran las características físicas que atraviesan y condicionan la identificación consciente con el grupo porque “la mera existencia objetiva de una determinada configuración cultural no genera automáticamente una identidad” (Giménez, 1996, p. 55).

En este sentido, Yanga, como representación simbólica, establece un vínculo entre la realidad y lo imaginable (Frutiger, 2000, p. 177); así, los mataclarenses se identifican con lo que consideran eran las características físicas del líder fundador de la localidad, así como algunas manifestaciones culturales, pero cuestionan la etnicidad de los yanguenses a partir de la ausencia de estos rasgos fenotípicos.

Fíjate que en Yanga yo no veo que sea la sangre tan... O sea, yo veo más sangre un poquito más pura de afromexicanos aquí en Mata Clara que en Yanga, porque aquí es fácil encontrarme con gente muy alta, morenos, negritos, chinitos, y en Yanga no, en Yanga ya están muy mezclados (Leti, comunicación personal, 14 de octubre de 2020)

Si bien los rasgos fenotípicos como indicadores de etnicidad son un criterio que “desconoce el proceso de mestizaje existente” (Bodnar, 2000, p. 81), la población de Mata Clara, bajo situaciones sociodemográficas e históricas particulares, fue categorizada como “negra” y se vio enfrentada a unas jerarquías sociales que buscaron justificar la existencia de diferencias legitimadas tras ideologías *esencialistas* que, ligadas al tono de piel, los hicieron presa de ofensas y burlas. Lo anterior marcó su singularidad y su no identificación con aquellos grupos “no negros” con los que comparten elementos materiales simbólicos derivados de unas raíces en común.

Antes mi mamá decía que se venían a burlar cuando venían a preguntar que por qué había esta población negra aquí, entonces no nos daban información así muy muy clara. En primera, por desconocimiento, porque no salen, o sea, la gente nace aquí, no te das cuenta de que eres, pues, diferente al resto del mundo. Porque aquí ves a todos iguales, pero cuando sales al pueblo más cercano te empiezas a dar cuenta. Cuando tienes uso de razón, dices: ¿yo por qué soy negro y esta gente es de otro color? (Fragmento de entrevista formal, oct, 2020).

El último cuestionamiento de la transcripción anterior sitúa inmediatamente a los yangüeses en la categoría de *otros*, “un concepto constitutivo de la identidad” (Zaragoza Contreras, 2010), que establece la diferencia a partir de la cual han afianzado su identidad étnica pero también cultural. Entendida esta como un “conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), por medio de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (Giménez, 2000, p. 54). Por lo tanto, la etnicidad como categoría

muestra que aquello que identifica a una comunidad no son los rasgos culturales objetivos, sino los que cada miembro selecciona, a través de la percepción subjetiva que hace de estos; por eso no basta con

pertenecer a cierto grupo para identificarse con él (Giménez, 1996, p. 55).

En este sentido, la figura de Yanga es una representación simbólica mediada por la cultura que, como proceso dinámico resultado de la actividad creativa y creadora, individual y colectiva, fortalece los vínculos sociales internos que cimentan las identidades colectivas, sociales, étnicas y culturales presentes en la localidad de San Francisco de Mata Clara, sin que ello signifique una autoadscripción o sentido de pertenencia étnica con el territorio que lleva su nombre.

## Comentarios finales

El punto central de este capítulo fue la autoidentificación de los pobladores de San Francisco de Mata Clara con ciertas categorizaciones que, definidas por ellos a partir de sus fronteras étnicas, motivaron su sentido de pertenencia con el grupo. Empero, también fue de gran relevancia analizar la categorización externa que durante años ha recaído sobre ellos y que los homogeniza bajo la etiqueta “las y los negros de mata clara”, mientras, a partir de dinámicas de racismo y discriminación, los diferencian de aquellos “blancos-mestizos” que habitan la cabecera del municipio de Cuitláhuac.

En este marco, el análisis de las categorizaciones externas que se ciñen sobre los mataclarenses evidenció que en el interior de la cabecera municipal se han determinado una serie de ideologías racistas a partir de las cuales los *nosotros* de piel clara han pretendido representar a los mataclarenses como los *otros*, “los de piel negra”. A partir de esto, han procurado establecer una relación con ellos bajo jerarquizaciones que desembocan en la adjudicación arbitraria de atributos físicos, sociales, culturales, intelectuales, comportamentales, entre otros aspectos, según las características esenciales de

las “razas”, que rescatan y nutren prejuicios, estereotipos y estigmas heredados del discurso colonial. Mientras tanto, las categorizaciones al interior de la comunidad evidencian la apropiación de la etnicidad de los mataclarenses, quienes asumieron el derecho de definirse y autonombrarse, y construyeron así su identidad étnica desde la aceptación y el rechazo de ciertos *repertorios*.

A pesar de esta categorización interna, con la que los mataclarenses intentan transformar la operatoria clásica de ser nominados por otros grupos (generalmente blancos y de clase media-alta), las significaciones y los marcadores racializadores acerca de lo afro y de lo negro, que se encuentran presentes en sus contextos, afectan sus subjetividades y sus prácticas sociales, ya que siguen siendo víctimas de distintas formas de exclusión por parte de miembros de la cabecera municipal. Esta situación les niega una participación económica, social y política que les permita reclamar sus derechos y mejorar su calidad de vida.

## **Bibliografía**

Agier, Michel y Quintín, Pedro (2003). Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. *Revista Estudios Afro-Asiáticos*, 25(1), 23-42.

Bari, María Cristina (2002). La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de antropología social*, (16), 149-163.

Barth, Frederik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel (2006). Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá. Revista de Antropología*, (9), 28-48. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1690/169014140003>

Bassand, Michel (1981). *L'identité regionale*. Saint Saphorin: Éditions Georgi.

Berlanga Gayón, Mariana (2014). El color del feminicidio: de los asesinatos de mujeres a la violencia generalizada. *El Cotidiano*, (184), 47-61. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325/32530724003>

Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bodnar, Yolanda (2002). Los grupos étnicos en los censos: el caso colombiano. En Departamento Administrativo Nacional de Estadística, *Memorias del Primer Encuentro Internacional Todos Contamos* (pp. 69-100). Bogotá.

Bourdieu, Pierre (1985). "Dialogue à propos de l'histoire culturelle", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (59), 86-93.

Lira López, Yamile y Serrano Sánchez, Carlos (eds.) (2005). *Estudios sobre la arqueología e historia de la región de Orizaba*. Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Chávez González, Mónica (2013). La familia, las relaciones afectivas y la identidad étnica entre indígenas migrantes urbanos en San Luis Potosí. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 34(134), 131-155. <http://dx.doi.org/10.24901/rehs.v34i134.462>

Cruz Carretero, Sagrario (1989). *Identidad de una comunidad afro-mestiza del Centro de Veracruz. La población de Mata Clara* [Tesis de licenciatura]. Universidad de las Américas.

- Devalle, Susana (1999). Etnicidad e identidad: Usos, deformaciones y realidades. *Estudios De Asia Y Africa*, 34(1), 33-50. <http://www.jstor.org/stable/40313308>
- Du Bois, William (1911). Editorial. *The crisis: A record of the darker races*, 2(4): 157-159. <http://dl.lib.brown.edu/pdfs/1308148197562378.pdf>
- Emmelhainz, Irmgard (2017). El cercamiento neoliberal de la representación. La intensificación del punto ciego de la modernidad: la colonialidad. *Re-visiones*, (7). <http://www.re-isiones.net/index.php/RE-VISIONES/article/view/203>
- Frutiger, Adrian (2000). *Signos, símbolos, marcas, señales*. Barcelona: Gustavo Gili.
- García Martínez, Alfonso (2009). La construcción de las identidades. *Cuestiones Pedagógicas. Revista De Ciencias De La Educación*, (18), 207–228. <https://revistascientificas.us.es/index.php/Cuestiones-Pedagogicas/article/view/10053>
- Giddens, Anthony (2000). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giménez, Gilberto (1996). La identidad social o el retorno del sujeto en Sociología. En Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad (III Coloquio Paul Kirchhoff)* (pp. 11-24). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-24.
- Giménez, Gilberto (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera norte*, 9(18), 9-28.
- Giménez, Gilberto (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales*, 1(1), 129-144. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102006000100005&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102006000100005&lng=es&tlng=es).

Giménez, Gilberto (2009). Cultura, identidad y memoria: materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera norte*, 21(41), 7-32. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-73722009000100001&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722009000100001&lng=es&tlng=es).

Giménez, Gilberto (2012). La cultura como identidad y la identidad como cultura [Conferencia].

Girola, Lidia (2011). Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos. *Sociológica (México)*, 26(73), 13-46. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0187-01732011000200002&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732011000200002&lng=es&tlng=es).

Good Eshelman, Catharine (1998). Reflexiones sobre las razas y el racismo; el problema de los negros, indios, el nacionalismo y la modernidad. *Dimensión Antropológica*, (14), 109-131. <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1290>

Greene, Shane (2009). *Caminos y carreteras: acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP, COMISEDH, DED.

Grimson, Alejandro (2015). *Los límites de la cultura*. México: Siglo XXI.

Gutiérrez Martínez, Daniel y Balselv Clausen, Helene (coords.) (2008). *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*. Ciudad de México: Siglo XXI-El Colegio Mexiquense-El Colegio de Sonora.

Hall, Stuart (2003). Introducción: ¿quién necesita "identidad"?. En Stuart Hall et al., *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, Stuart (2010a). Antiguas y nuevas identidades y etnicidades. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*

(pp. 315-336). Bogotá: Pensar, IEP, Universidad Andina Simón Bolívar, Enviñón Editores.

Hall, Stuart (2010b). Etnicidad: identidad y diferencia. en: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 339-348). Bogotá: Pensar, IEP, Universidad Andina Simón Bolívar, Enviñón Editores.

Hall, Stuart (2015 [1995]) Raza: el significante flotante. *Intervenciones en estudios culturales*, (1), 9-23.

Harris, Marvin (1999). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica.

Hernández Cuevas, Marco Polo (2004). La población negra de México: parte del discurso blanqueador para “poner al negro en su lugar”. *Afro-Hispanic Review*, 23(1), 3-9. [www.jstor.org/stable/23054523](http://www.jstor.org/stable/23054523)

Lloréns, José (2002). Etnicidad y censos: los conceptos básicos y sus aplicaciones. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 31(3), 655-680. <https://doi.org/10.4000/bifea.6802>

Mercado Maldonado, Asael y Hernández Oliva, Alejandrina (2010). El proceso de construcción de la identidad colectiva. *Convergencia*, 17(53), 229-251. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1405-14352010000200010&lng=es&tln-g=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352010000200010&lng=es&tln-g=es)

Molina Enríquez, Andrés (2016). *Los grandes problemas nacionales*. Ciudad de México: Secretaria de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Historicos de las Revoluciones de Mexico.

Oré Rocca, César (2010). *La etnicidad y sus usos. Reflexiones acerca de la difusión de la etnicidad*. e-cadernos CES, (7). <http://journals.openedition.org/eces/423>

Pajuelo, Ramón (2004). *Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos*. Caracas: CIPOST, FaCES, Universidad de Venezuela, 1-71.

Paris Pombo, María Dolores (1990). *Crisis e identidades colectivas en América Latina*. Ciudad de México: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Park, Robert (1950). *The Collected Papers of Robert Ezra Park: Race and culture* (Vol. 1). Glencoe: Free Press.

Pérez Jiménez, Marco (2011). *Nación deseada, nación heredada: la población negra y el imaginario de las elites dirigentes en México: el caso de Guanajuato (1808-1830)* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México. [https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL\\_UNAM/2338](https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/2338)

Poutignat, Philippe y Streiff-Fénart Jocelyne (1995). *Théories de l'ethnicité*. París: Presses Universitaires de France.

Restrepo, Eduardo (2001). Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano. En Mauricio Pardo (ed), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (pp. 40-71). Bogotá: ICANH-Colciencias.

Restrepo, Eduardo (2004). Hacia los estudios de las Colombias negras. En Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. (127-165). Bogotá: ICANH-Universidad Nacional de Colombia.

Restrepo, Eduardo (2006). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa Pana*, 5(1), 24–35. <https://doi.org/10.21676/16574923.442>

Restrepo, Eduardo (2011). Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 37-68. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1050/105021311003>

Restrepo, Eduardo (2012). *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Sanchez Guillermo, Evelyne (2007). Nacionalismo y racismo en el México decimonónico. Nuevos enfoques, nuevos resultados., *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (7). <http://journals.openedition.org/nuevomundo/3528>

Valenzuela Arce, José Manuel [coord.]. *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa (2012). Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano. *Estudios Ibero-Americanos*, 44(3), 435-446.

Vich, Víctor (2014). *Desculturizar la cultura: La gestión cultural como forma de acción política*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Wade, Peter (2002). *Race, Nature and Culture: An Anthropological Perspective*. Londres: Pluto Press.

Wade, Peter (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273-296. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1050/105018181009>

Wallerstein, Immanuel (1992). Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System. En Mike Featherstone (ed.), *Global Culture* (pp. 31-55). Londres: Sage Publications.

Wallerstein, Immanuel (1988). *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI.

Weber, Max (1993). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zaragoza Contreras, Laura (2010). Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos. *Cuicuilco*, (17), 149-164.

# Guadalupe, Martinica y Guayana

## Entre dominación colonial y nuevas formas de lucha

*Nicolas Rey*

■ Doi: 10.54871/ca24af1e

A principios del 2009, un año después de la crisis financiera mundial del 2008, estalló en Isla Guadalupe, en las Antillas Menores, una huelga general en contra de la “vida cara”, animada por el colectivo Liyannaj Kont Pwofitasyon (LKP). La población mayoritariamente afrocaribeña de esta (ex)colonia incorporada a Francia bajo el estatuto de Departamento de Ultramar desde 1946 hizo un paro de cuarenta y cuatro días, una duración nunca vista antes en Francia. Como resultados significativos, los bajos salarios subieron 200 euros más por mes y los precios de muchos productos de primera necesidad fueron rebajados cuando todo había aumentado de manera dramática durante la crisis mundial del 2008. En 2017, la Guayana Francesa conoció un movimiento colectivo parecido al de Isla Guadalupe ocho años atrás, pero en esta ocasión la amenaza hacia los intereses colonialistas franceses se dirigió hacia un elemento emblemático de la Unión Europea: el cohete Ariane, en gran parte concebido y lanzado desde la base aeronaval de Kourou. Otra década, otra crisis: en 2020, la pandemia del covid-19 afectó a todo el mundo, no solamente en términos de salud pública, sino también

por la contracción económica generada. Cuando millones de personas murieron o cayeron en la miseria, las autoridades no dudaron en utilizar políticamente el virus para reprimir el descontento social. Esto provocó otro movimiento en las Antillas francesas.

En este artículo, después de poner el enfoque en la construcción económica, cultural y social de las Antillas y la Guayana Francesa, entre colonización y resistencias, veremos cómo estos territorios siguen dominados por un Estado centralizado y por los herederos de esclavistas que buscan controlar el destino de los descendientes de esclavos. Además, al haber juntado por primera vez en su historia diferentes sectores de la sociedad (asociaciones civiles, partidos políticos y sindicatos independentistas) hacia un objetivo común (más inversión del Estado y del sector privado), veremos cómo las huelgas generales de 2009 en las Antillas Francesas o de 2017 en la Guayana representaron nuevas formas de lucha, entendibles a la luz de su pasado y presente colonial, en contextos geopolíticos cambiantes.

## **De la esclavitud y el sistema de plantación a la construcción de sociedades en resistencia**

Martinica y Guadalupe fueron colonizadas en 1635 por Francia, en plena competición de las naciones marítimas del norte de Europa excluidas del Tratado de Tordesillas (1494), que dividió el mundo entre Castilla y Portugal. Estas naciones noreuropeas, como Francia, Inglaterra, Holanda o Dinamarca, querían también sacar provecho del Nuevo Mundo, pero en el siglo xvii solo quedaban por conquistar unas cuantas islas en las Antillas Menores. A pesar de su superficie limitada, estos territorios se revelaron rápidamente beneficiosos al desarrollarse el sistema de plantación azucarera basado en la esclavitud<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Portugal fue el primer país europeo en explotar la caña de azúcar, masivamente introducida en Madeira, las Azores, Cabo Verde y las Canarias en el siglo xv; después

- Si los primeros esclavos africanos fueron introducidos en América a principios del siglo XVI por Nicolás Ovando,<sup>2</sup> se tuvo que esperar medio siglo más, después de la promulgación de las Nuevas Leyes (1542) y la prohibición de reducir a los indios a la esclavitud, para que los africanos fueran sometidos en masas a esta inhumana condición. La producción en América destinada a alimentar al Viejo Continente dependía entonces de la demanda europea.
- Con los españoles instalados en Mesoamérica, el cacao consumido por los aztecas y los mayas mezclado con agua fría llegó a España a partir de 1528. Los holandeses integraron el té de Extremo Oriente a sus mesas (1610) y los venecianos importaron el café de Arabia (1615). Pero estas tres bebidas introducidas en Europa por diversas vías comerciales (Azcoytia, 24 de mayo de 2012) resultaban amargas para la nobleza.
- La idea de agregarle azúcar fue el detonante para reorientar la economía de las colonias americanas hacia un nuevo modelo: el sistema de plantaciones azucareras, verdaderos campos de exterminio orientados a satisfacer el paladar europeo. El consumo de estas bebidas con azúcar agregado se democratizó hacia las clases populares urbanas francesas

---

de 1570, varias bacterias y enfermedades o la falta de espacios suficientes frenaron su producción (Rey, 2022). Gracias a la colonización de Brasil y luego al sistema de plantación azucarera esclavista (Mintz, 1996 [1985]), Portugal pudo sembrar inmensas superficies costeras como el Pernambuco o Bahía con condiciones climáticas ideales. En 1654, la deportación por Portugal de los judíos holandeses instalados en Brasil favoreció el procesamiento de la caña de azúcar en las islas caribeñas francesas: por azares de la historia, al navegar en su huida cerca de Martinica, estos deportados intervinieron oportunamente para salvar a los colonos franceses a punto de ser derrotados por los indios caribe sublevados (Rey, 2005). En agradecimiento, el gobernador Du Parquet abrió las puertas de la isla a 250 judíos holandeses, que llevaron mejoras tecnológicas para la productividad azucarera.

<sup>2</sup> Nicolás Ovando salió el 13 de febrero de 1502 hacia La Española y pidió luego que no se enviaran más esclavos porque, según él, huían hacia los territorios bajo control indígena (Saco, 1937).

(Dorigny, 30 de mayo de 2000) e hizo de este producto un ingrediente central en el consumo europeo.

Es precisamente en este panorama que La Española en su parte oeste (Saint-Domingue) y Martinica o Guadalupe, también en manos de los franceses, llegaron a ser nombradas “islas azucareras”. Las notables ganancias permitieron a Francia financiar sus guerras en contra de Inglaterra y España a lo largo del siglo XVIII, conflictos en gran medida desplazados de Europa hacia el Caribe, definido por Juan Bosch como la “nueva frontera imperial” (1981). Los esclavos aprovecharon estas confrontaciones entre grandes potencias, pero también internas de cada país imperialista europeo, para avanzar hacia más libertades: en 1791, la ceremonia del Bois Caïman organizada por los llamados “insurgentes del Norte” y considerada como el principio de la Revolución haitiana (Price-Mars, 1928) fue apoyada por Luis XVI no por convicción igualitaria, sino para desestabilizar la Revolución francesa que necesitaba sacar económicamente provecho de Saint-Domingue, rica colonia azucarera (Béchacq et al., 2006). Blanchelande, jefe del gobierno colonial opuesto a la Asamblea colonial (dominada por los revolucionarios franceses) y representante directo de Luis XVI en la isla, eligió a Toussaint Bréda (luego renombrado Louverture) para sublevar los talleres esclavistas del Norte (De Cauna, 2006; Madiou, 1989). Con la decapitación del rey francés, los sublevados negros pasaron al servicio de la corona española. La Revolución francesa mandó a sus representantes a las colonias caribeñas para asentar más al poder republicano, pero ante el avance de las tropas españolas e inglesas monárquicas en Saint-Domingue, los comisarios Sonthonax y Polverel decidieron abolir la esclavitud a finales de 1793 para provocar la integración de todos los negros al ejército revolucionario francés y cambiar el curso de la guerra. Esto lo lograron gracias a la incorporación del carismático Toussaint Louverture, que dejó definitivamente la monarquía para luchar a nombre de la República abolicionista. Dicha primera abolición de la esclavitud decidida

por una potencia europea y ratificada el 4 de febrero de 1794 por la Convención Nacional para aplicarse en todos los territorios franceses de ultramar, tuvo consecuencias profundas hasta hoy en las estructuras de poder; por ejemplo, en Martinica siguen viviendo y dominando los descendientes de esclavistas hasta la fecha, cuando ya no los hay en Guadalupe:

- En Martinica y Guadalupe, los plantadores franceses prefirieron entregar las islas a la corona inglesa esclavista para conservar sus fructíferas plantaciones azucareras.
- Victor Hugues llegó a Guadalupe el 21 de mayo de 1794 con la guillotina y 1150 soldados, pero este personaje central en la novela *El Siglo de las Luces* de Alejo Carpentier (1962) no pudo retomar Martinica a los británicos donde huyeron los “grandes blancos” guadalupenses (otros escaparon hacia Trinidad).<sup>3</sup>

En 1802, ocho años después de la primera abolición de la esclavitud, Napoleón Bonaparte la restableció. Su decisión fue motivada no solamente para reimpulsar la producción azucarera en su imperio colonial, sino con el fin de retomar el control de Saint-Domingue donde dominaba Toussaint Louverture<sup>4</sup>, para luego, y es algo que se sabe mucho menos, utilizar este territorio como base trasera

<sup>3</sup> En 1795, Trinidad, posesión española en las Antillas Menores, recibió muchos plantadores originarios de los territorios franceses donde se había aplicado desde 1794 la abolición de la esclavitud como en Guadalupe, Saint-Domingue, pero también Santa Lucía, Dominica, Granada y San Vicente, conquistadas por Victor Hugues y sus aliados republicanos (Villacèque, 1967).

<sup>4</sup> Toussaint Louverture fue nombrado en 1795 General de Saint-Domingue por Francia; expulsó a los españoles y a sus tropas auxiliares de negros lideradas por Jean-François y Biassou. Los ingleses conocieron el mismo destino en 1796. En 1800, este gran estratega militar y político se autoproclamó gobernador de Saint-Domingue (desarrolló una casi autonomía en colaboración comercial con los EE. UU.). En 1801 se apoderó del Este de la Española y se preparó para una invasión inminente decidida por Napoleón Bonaparte, que contemplaba restablecer la esclavitud. Después de resistir varios meses, Toussaint Louverture fue arrestado y deportado al Jura, una de las regiones más frías de Francia, donde murió en 1803.

en su proyecto de invadir a México (Franco, 1965; Rey, 2005). Los negros, totalmente renuentes a regresar a las cadenas, lucharon hasta la muerte: después del arresto de Toussaint, su brazo derecho Dessalines reorganizó su ejercito y derrotó a Francia a finales de 1803. El primero de enero de 1804, proclamó la independencia de la primera república negra del mundo, Haití, también segunda nación descolonizada de América después de EE.UU. En Guadalupe, en cambio, las tropas napoleónicas arrasaron, pero la resistencia heroica de Ignace y Delgrès quedó para siempre grabada en la memoria colectiva afroantillana de dicha isla. En Martinica, donde nunca pudo aplicarse la primera abolición de la esclavitud decretada por Francia en 1794, los denominados “*békés*”, descendientes de los “grandes blancos” esclavistas, siguen dominando ahí al igual que sus antepasados, como se ha mencionado anteriormente. Son dueños de los principales sectores de la economía (automotriz Renault, empresas de construcción, gran distribución como Carrefour, etc.) y conquistaron los mercados de Guayana y de Guadalupe (isla de donde varios de sus ancestros habían huido de la Revolución francesa). En reacción al poder *béké*, en Martinica surgió un contrapoder cuyos ilustres representantes son Aimé Césaire, el poeta, político y animador de la negritud, o Frantz Fanon, psiquiatra y filósofo autor de los *Condenados de la Tierra* (1961), que pasó al lado del Frente de Liberación Nacional argelino en 1957, en contra de Francia.

A la luz de estos acontecimientos históricos particulares y complejos, podremos entender más adelante el surgimiento del movimiento social del 2009 en estas dos islas. A continuación, nos enfocaremos en el contexto colonial, geoestratégico y sociocultural de la Guayana, otro territorio francés de América, pero construido desde otra dinámica que Guadalupe y Martinica, en tierra firme continental.

## **La Guayana, un territorio pluricultural de contrastes, entre base aeroespacial ultramoderna y subdesarrollo**

La Guayana<sup>5</sup> conoció una colonización y un desarrollo diferentes a las islas Martinica y Guadalupe, por su historia, geografía, clima y amplitud de otro tipo:

En 1612, Luis XIII envió una expedición de 500 colonos que desembarcaron en la isla de Maranhão, fundando así la ciudad de “Saint-Louis” (São Luis, actual Brasil). En 1637 se fundó “Cayenne”, seguido por dos intentos de poblar la Guayana en 1643 y 1662, pero después de sucesivas revueltas de los amerindios y guerras o tratados con Inglaterra y Holanda, fue hasta 1676 que Francia pudo mantener esta colonia en su imperio. Las fronteras con Brasil y luego con la Guayana Holandesa se estabilizaron a principios del siglo XVIII y una política de incentivo al asentamiento, en particular con la migración organizada por Francia de miles de acadianos (descendientes de franceses en Canadá), hizo posible llegar a 15 mil habitantes adicionales. Sin embargo, las enfermedades tropicales fatales, el aislamiento y también, podemos decir, la mentira de Francia que prometió infraestructuras nunca realizadas en la Guayana, hundió un poco más en crisis a la colonia (Rey y Haridas, 2019, p. 3).

Ahí, judíos holandeses deportados de Brasil, precisamente del Pernambuco, fundaron las primeras plantaciones durante la segunda mitad del siglo XVII, pero a diferencia de Martinica y Guadalupe, la Guayana no tuvo condiciones adecuadas para cosechar la caña de azúcar debido a sus intensas y casi perpetuas lluvias, así como a la proliferación de hormigas cortadoras de hoja. La fiebre del oro concomitante a la reapertura del “Bagne”<sup>6</sup> en 1850 –terrible cárcel

<sup>5</sup> Existen varias Guayanas, la francesa, la exholandesa (actual Surinam), la exbritánica (actual Guyana), la Guayana venezolana y otra brasileña.

<sup>6</sup> Cf. la famosa película dirigida por Franck James Shaffner con Steve Mc Queen, *Papillon* (1973), inspirada en la autobiografía escrita por Henri Charrière (1969), que logró escapar de la Isla del Diablo después de haber sido condenado en 1931 a los trabajos forzados por un crimen que no cometió.

política utilizada principalmente con el fin de deportar lejos a los opositores de Francia y de sus colonias (Petit, 1984)– acompañó un furtivo auge de la industria azucarera (Béreau, 2013) en la Guayana. Este éxito fue de poca duración frente a las Antillas francesas, Brasil (no olvidemos que este inmenso país abolió la esclavitud muy tarde, en 1888), la Luisiana<sup>7</sup> o Europa, que promovió el azúcar de remolacha. Debido a esta historia propia construida desde la época colonial, la Guayana tuvo un retraso poblacional e infraestructural en comparación a las “islas azucareras” Guadalupe o Martinica, pero durante las últimas cinco décadas, la población de Guayana ha sido multiplicada por seis y llegó a casi 300 mil habitantes oficialmente<sup>8</sup> en 2022, con una tasa demográfica alta. Al contrario, Guadalupe y Martinica perdieron cerca de 3 mil habitantes anualmente hasta ubicarse debajo de los 400 mil en cada isla (Breton y Temporal, 2019) por la salida de su juventud principalmente hacia la Francia metropolitana<sup>9</sup>, Canadá (sobre todo Québec), Inglaterra

<sup>7</sup> Napoleón vendió la Luisiana a EE. UU. en 1803 por solo 13 millones de dólares, lo que le permitió fortalecer su alianza con este primer país independiente de América en contra de un enemigo común, Inglaterra (él era consciente además que no podía defender la inmensa Luisiana frente a los ataques británicos, *cf.* Tutenges, 19 de septiembre de 2022). Gracias a la introducción en 1825 de la variedad “caña púrpura de Java”, que resistía a las heladas invernales con un periodo vegetativo más corto (Radt, 1970), la Luisiana aportó muchos beneficios a EE. UU., que alcanzó niveles de producción azucarera altísimos en pocas décadas. Pero la Guerra de Secesión (1861-1865) y luego la abolición de la esclavitud estadounidense, a lo que se agregó la competitividad de las Antillas, pusieron fin a este crecimiento sin precedentes:

Follett [...] señala que la rápida expansión del negocio fue fruto del progresivo incremento de la demanda interna. Las fincas e ingenios cañeros de la citada región aumentaron en número, tamaño y capacidad, sin embargo, no pudieron hacer frente a la competencia creciente de las importaciones antillanas, que progresivamente fueron capturando segmentos mayores en el abastecimiento del consumo norteamericano (Santamaría García y García Álvarez, 2005, p. 26).

<sup>8</sup> Sin contar los migrantes ilegales originarios de Brasil que trabajan en la extracción aurífera u otros de Haití ubicados en los suburbios de la capital administrativa, Cayena, pero también en las zonas agrícolas donde están sobreexplotados para las cosechas.

<sup>9</sup> Entre 1960 y 1980 aproximadamente, las autoridades organizaron una migración masiva desde los Departamentos Franceses de Ultramar para la juventud, que llegó a trabajar en el sector público de Francia metropolitana (*la Métropole*) como los

y EE. UU. Menos desarrollada que las Antillas francesas en términos de infraestructura, pero con una superficie de 83.553 km<sup>2</sup> (un tercio de Francia), muchísimo más que estas islas de aproximadamente 100 km de largo, Guayana se distingue también por su pluriculturalidad: por ejemplo, en un día de investigación en los barrios marginales de Cayena durante el año 2018, llegué a platicar en francés, criollo, inglés, español y portugués. Esta gran diversidad cultural y lingüística (están presentes además los idiomas amerindios, el criollo inglés o portugués-inglés hablados por las comunidades de negros cimarrones,<sup>10</sup> el holandés, el lao introducido por los migrantes de Indochina) se debe también en parte por la decisión del General De Gaulle de rivalizar con la URSS y EE. UU. al construir la base aeroespacial Kourou en la Guayana:

- Los amerindios de Guayana representan sólo el 5 % de la población total. Pertenecen a las familias caribe y tupi-guaraní. La extracción ilegal de oro afecta a su medio ambiente y áreas de asentamientos (mercurio y pesca o agricultura por los clandestinos brasileños).
- Descendientes de franceses instalados en Canadá, en la Acadia, fueron invitados por Francia a vivir en la Guayana. Presos del “Bagne” y sus hijos hicieron vida allí también.
- Afroantillanos de las Antillas Menores atraídos por la fiebre del oro en el siglo XIX llegaron de Santa-Lucía, seguidos por martiniqueños después de la erupción del Volcán Monte Pelée en 1902, que destruyó a su “capital” cultural y financiera,

---

hospitales, la policía y el correo postal, principalmente en los puestos más bajos de la región parisina.

<sup>10</sup> El término cimarrón proviene de ganados cimarrones; los españoles designaban así a los animales que escapaban de la domesticidad para regresar a su estado salvaje natural (Tardieu, 1984), lo que nos da una idea del desprecio de los colonos hacia sus esclavos, considerados como bestias. La Guayana tiene poblaciones amerindias y negros cimarrones que viven más “tierra adentro” (bosque de la Amazonia), a diferencia de Martinica o Guadalupe sin zonas de refugio profundo.

Saint-Pierre y mató a todos sus habitantes (a excepción de un preso protegido por los muros empedrados de su cárcel).

- Los chinos dominan desde el siglo XIX el comercio alimentario en la Guayana (los libaneses están en el sector del tejido). Los hmong,<sup>11</sup> grupo de la anterior Indochina, fueron trasladados por Francia a finales de los setenta a Guayana.
- Los brasileños y peruanos, empleados durante la elaboración de la base espacial de Kourou en los sesenta, siguen hasta ahora en el sector de la construcción, al igual que los haitianos que llegaron en masas desde 1975, seguidos por los nativos de Surinam desde su independencia en 1980. Otros brasileños, trabajadores en las minas clandestinas auríferas de la Amazonia, forman sociedades paralelas, en confrontación con el Estado francés incapaz de frenar su presencia.
- Rusos e italianos se instalaron en Kourou<sup>12</sup> y más recientemente migraron africanos y malgaches francófonos que trabajan en el sector médico o paramédico o ayudan en el mercado central de Cayena (Rey y Haridas, 2019, p. 13).

Tiene también “*créoles*” (criollos, clase intermedia afrodescendiente), “*coolies*” (indios de la India provenientes en gran parte de Surinam o del Guyana, donde llegaron a trabajar para los británicos) y bushinengues (descendientes de cimarrones, ubicados en la zona fronteriza de Guayana y Surinam). Esta diversidad de pueblos hace de Guayana un lugar de gran riqueza intercultural, pero a la vez con muchas tensiones entre comunidades. La fractura

<sup>11</sup> Después de ser usados por el imperio francés en contra de los comunistas en Indochina, los hmong fueron recuperados como aliados por los yanquis durante la guerra de Vietnam. Cuando Francia decidió dar un paso más adelante en el desarrollo de la Guayana en los años setenta para rivalizar con EE. UU. y la URSS en el lanzamiento de satélites comerciales o espías desde la base aeroespacial de Kourou, los hmong fueron invitados en 1977 a trabajar las tierras agrícolas de este territorio.

<sup>12</sup> La base europea en Guayana abrió su espacio al programa Soyuz en 2009, lo que no le agradó a EE. UU. por tener esta presencia rusa en su “patio trasero” suramericano.

territorial y social es abismal entre las urbes conectadas al mundo moderno y las regiones de Guayana solo accesibles por el bosque o los ríos que no disponen de internet, cuando este medio de comunicación podría ser una ventana en contra del aislamiento. Esta realidad es sumamente chocante cuando sabemos que desde Kourou se envían los satélites más innovadores del planeta, como el famoso telescopio James Webb.

### **Asimilación, autonomía o independencia en un contexto colonial persistente**

Después de la segunda abolición de la esclavitud por Francia en 1848, el modelo económico en las Antillas francesas siguió basado en la industria azucarera gracias a los avances tecnológicos que reemplazaron a los esclavos, en una relación centro-periferia intacta. Sin embargo, los exesclavos y sus descendientes alzaron la voz para exigir más derechos con mejores condiciones de vida. Hasta la Segunda Guerra Mundial, el pueblo se enfocó principalmente en reclamar aumentos salariales, reivindicaciones que fueron sistemáticamente reprimidas por el poder colonial. Con la llegada del fascismo y del nazismo en Europa, muchos afrodescendientes nacidos en las colonias respondieron positivamente al llamado del general De Gaulle emitido desde Londres en junio de 1940 para entrar en la Resistencia francesa:

- Frantz Fanon dejó la Martinica sometida al régimen colaboracionista de Vichy para huir hacia la Dominica, isla vecina inglesa, donde se enlistó en las Fuerzas de Liberación Francesas. Su actuación en la batalla de Alsacia le valió la Cruz de Guerra (Córdoba Toro, 2016).
- Gaston Monnerville, exdiputado de la Guayana, defendió como abogado a los judíos, árabes y negros perseguidos por Vichy y fue nombrado presidente de la Comisión de Francia

de Ultramar por De Gaulle (juntos elaboraron el esquema de la Unión Francesa que pretendía llevar las colonias hacia un sistema más asociativo y asimilacionista).

- El guayanés Léon-Gontran Damas, otro miembro de la resistencia y poeta (autor de *Pigments*, 1937), como el martiniqueño Aimé Césaire (fundador de la revista *Tropiques* en 1941, desafiante a Vichy), crearon el movimiento literario de la negritud con el senegalés Léopold Sédar Senghor.
- Felix Éboué, después de ser administrador en África, fue nombrado gobernador de la isla Guadalupe en 1936 y del Tchad en 1938 para proteger la vía estratégica hacia el Congo francés en previsión de un próximo conflicto mundial; no reconoció a Vichy y se alió rápidamente al general De Gaulle, lo que ofreció así un patio trasero africano determinante para la Francia Libre, capaz de financiar la guerra y mantener tropas ahí.

Pero después de haberles pedido luchar para la libertad universal en contra del oscurantismo, los soldados africanos, antillanos y guayaneses, al regresar a sus tierras, reencontraron sociedades subdesarrolladas, dominadas por un Estado francés colonial y centralizador. No podían satisfacerse de esta situación contradictoria. Tres tendencias se distinguieron entonces:

- Una dimensión más asimilacionista, defendida por Monnerville y Éboué, que buscaba una mayor integración a Francia respecto a ser iguales en todo, a tal punto que sus particularismos regionales desaparecieran dentro de un modelo francés uniforme propio a *la Métropole*.
- Una visión más autonomista, panafricanista pero también regionalista en cierta medida, defendida por Césaire<sup>13</sup> y Da-

<sup>13</sup> Hago una diferencia entre el Césaire más asimilacionista del año 1946, cuando era diputado del Partido Comunista Francés y propuso su ley de departamentalización, y

mas, donde los particularismos heredados por África (o de los entornos inmediatos como el Caribe y la Amazonia) estaban en el centro de las reivindicaciones culturales e identitarias, con la búsqueda también de una igualdad social, económica y en derechos a la metrópoli.

- Una opción más “tercermundista” de liberación y unión de los pueblos colonizados, puesta en acción por Fanon, que pasó al lado del Frente de Liberación Nacional en Argelia cuando fue enviado ahí por Francia como médico psiquiatra.

Estas tres tendencias durante la posguerra marcaron en gran parte las luchas en las (ex)colonias francesas de América<sup>14</sup>, cambiadas a Departamentos de Ultramar en 1946 por la ley de departamentalización, conocida también como “ley Césaire”:

- En 1946, el martiniqueño Aimé Césaire, entonces diputado del Partido Comunista Francés (PCF), propuso la departamentalización con el fin de mejorar las condiciones de vida de los habitantes en las colonias francesas, empezando por una evolución de su estatuto.<sup>15</sup> Martinica, Guadalupe, la Guayana, la Reunión y Argelia tenían mucho retraso con la metrópoli, lo que implicaba llevar infraestructuras, perspectivas

el Césaire de los años cincuenta, más autonomista, opuesto de manera más significativa al colonialismo occidental cuando publicó en 1950 *Discurso sobre el Colonialismo*, o que rompió en 1956 con el PCF por la invasión soviética en Hungría. En 1958, Aimé Césaire creó el Partido Popular Martiniqués (PPM), muy poderoso hasta hoy, con el cual reinó hasta su muerte en 2008 al conquistar varias alcaldías y otras entidades político-administrativas de Martinica, como el Departamento y la Región de dicha isla. Bajo sus mandatos rehabilitó los vecindarios informales de Fort-de-France y fundó instituciones de arte gratuitas para todos. Era un hombre de palabra y de acción concreta. Tuve la suerte de conocer sus realizaciones y platicar un poco con él cuando trabajé como urbanista en estos barrios, pero conviví más con su hija Ina Césaire, antropóloga y escritora, amiga de mi madre Diana Rey-Hulman, investigadora afroantillana también.

<sup>14</sup> En el océano Índico la Reunión conoció el mismo cambio de estatuto, al igual que Argelia en África del Norte (hasta su independencia en 1962).

<sup>15</sup> Para reemplazar a las provincias, la Revolución francesa en 1789 dividió todo el territorio en departamentos.

económicas y presencia del Estado con servicios públicos equivalentes a cualquier otro departamento francés.<sup>16</sup>

- Al transformarse en entidades del mismo estatuto que en la Francia metropolitana, se pretendía borrar las diferencias centro-periferia para que cualquier departamento tuviera el mismo nivel social y económico. Si en la parte social hubo mejoras en comparación al periodo anterior (el Estado Providencia garantiza en todo su territorio el acceso a la salud, a la educación, a infraestructuras de calidad), por otro lado, en la dimensión económica el poder central, hasta la fecha, impide el desarrollo de un verdadero sector económico en los Departamentos de Ultramar que fuera abierto hacia su entorno inmediato (Caribe y América Latina).

Aunque el estatuto de colonia ya no existe (las autoridades francesas consideran desde la ley Césaire de 1946 que estamos en una época poscolonial), el sistema de tipo colonial sigue vigente en su dialéctica centro-periferia (Amin, 1973), por eso pongo entre paréntesis (ex)colonias<sup>17</sup> cuando me refiero a Guadalupe, Martinica o Guayana. Estamos todavía en una lógica de *exclusivo colonial*, a saber: “proporcionar los productos del suelo y la industria de la metrópoli en mercados constantemente abiertos, asegurar que sus productos se encuentren lejos de cualquier competencia extranjera” (Régent, 2007, p. 91). En los Departamentos de Ultramar, los intercambios comerciales obedecen todavía a un esquema de dependencia digno del ex y amplio imperio colonial francés:

<sup>16</sup> Este proyecto de acercamiento a Francia en término de derechos y nivel de desarrollo no fue unánime en la Asamblea Nacional, pero el astuto diputado martiniqueño supo convencer que era mejor preservar aquellos territorios dentro de la República que arriesgarse a perderlos si sus habitantes, por vivir en subdesarrollo, decidieran buscar su independencia por las armas (las guerras en África y Asia en este periodo, en particular en las colonias francesas Indochina y Argelia, fueron un argumento macizo).

<sup>17</sup> Serva (2022 [1994]) habla de “colonias departamentalizadas”.

- En la balanza comercial, las importaciones representan 95 %; provienen de Francia metropolitana y Europa. Empresas de transporte marítimo como la francesa CMA-CGM (estas siglas se ven en todos los contenedores del mundo) practican para llegar a las Antillas francesas una política de monopolio. Por ejemplo, en 2009, cuando empezó la huelga general de Guadalupe, esta compañía fijaba el precio del contenedor en 3 mil euros, 30 % más de lo que debía costar y dos veces más caro que el trayecto Francia-China (*C dans l'Air*, 16 de febrero de 2009). El conglomerado familiar del empresario Vincent Bolloré encabeza esta transnacional transportista que posee gran parte de los puertos de África del Oeste de donde, por ironía de la historia, salían los esclavos durante la trata negrera hacia América. Este personaje es también dueño ahora de varios medios de comunicación en Francia que difunden día y noche un mensaje prooccidental conservador (en las últimas presidenciales, organizó la candidatura del ultraderechista Eric Zemmour).
- En cambio, las exportaciones que salen de las Antillas francesas representan solamente 5 % de la balanza comercial, en un modelo de monocultivo dominado por el azúcar y el plátano en manos de los “grandes *békés*”, descendientes y herederos de los llamados “grandes blancos” que hicieron fortuna durante la esclavitud. Así, el grupo Bernard Hayot (GBH) es propietario en Martinica de Carrefour, Monsieur Bricolage, Renault, Décathlon, Euromarché, Yves Rocher, etc. Según otro grupo en competición, Parfait, GBH tendría entre un tercio y más de la mitad de la distribución alimentaria en Martinica, lo que sería contrario al Código del Comercio que estipula como límite el 25 %. GBH está también presente en varios territorios del Caribe (Guadalupe, Guayana, Cuba, Santa Lucía, República Dominicana, Trinidad y Tobago), en Francia metropolitana, en el océano Índico (La Reunión,

Maurice, Mayotte, Madagascar), en África (Marruecos, Argelia, Ghana, Costa de Marfil), en Nueva Caledonia y en China.

Aun peor, los grandes *békés* deciden por Francia la política agrícola a seguir en el mercado mundial (Gircour y Rey, 2010). En un reportaje realizado en 2009 titulado “Les derniers Maîtres de la Martinique?” (¿Los últimos amos de Martinica?) podemos ver cómo el presidente de la Unión de Productores de Plátanos en dicha isla, Eric de Lucy de Fossarieu, está invitado a la Comisión Europea de Bruselas por el consejero de Ultramar del aquel entonces presidente de la República Nicolas Sarkozy, para denunciar la competencia de los bananeros latinoamericanos (Spécial Investigation, 22 de enero de 2009). Los grandes *békés* no llegaron solos sino acompañados de varios ministros de agricultura africanos que amenazaron con no firmar acuerdos en trámite con Europa si la Comisión Europea no accedía a sus solicitudes. De regreso en París, los descendientes de esclavistas, rodeados de los ministros africanos, obtuvieron de Michel Barnier, ministro de agricultura francés, que Francia ante la Comisión Europea defendiera con todo su peso las reivindicaciones expuestas (en Europa, la voz de Francia cuenta en el sector agrícola). En otra parte del reportaje constatamos cómo Eric de Lucy de Fossarieu recibe por teléfono la confirmación de un verdadero truco de magia a su favor: una deuda de 50 millones de euros que los productores de plátano martiniqueños debían haber sido “transformada” en subvención pública por el Estado francés, con el visto bueno de Bruselas. No podía parecer más claro que los grandes *békés* son los que orientan la política agrícola francesa y europea en el sector bananero frente a los intereses latinoamericanos.

Esta increíble realidad desembocó en otro escándalo en las Antillas francesas: el caso de la clordecona es el drama más cínico que tuvieron que vivir últimamente los descendientes de esclavos en Guadalupe y Martinica. El uso de este pesticida fue prorrogado por el Estado francés en las dos islas durante los años 1990, bajo el impulso de los plantadores *békés*, cuando ya había sido retirado

del mercado en el resto de Francia y del mundo. En los años 2000, varias asociaciones civiles afroantillanas denunciaron la contaminación del agua por la clordecona y el número anormalmente elevado de cáncer de próstata, así como de muertes inducidas. Peor aun: hace poco, una demanda registrada hacía años en contra del Estado francés por envenenamiento de la población antillana fue declarada inoperante por ser prescrita. En el resentir colectivo del pueblo afroantillano es como si nada hubiera cambiado desde la esclavitud: la economía, dominada por los esclavistas y sus descendientes con el capital acumulado desde el sistema de plantación y orquestada desde el Estado, sigue matando hoy a los descendientes de esclavos.

### **Nuevas formas de lucha colectiva durante las huelgas generales de 2009 y 2017**

Con el fin de la esclavitud en 1848, la economía azucarera se perpetuó, pero los afroantillanos entonces libres no estaban entusiasmados en seguir trabajando en el sector rural que les recordaba su anterior condición de esclavos. Muchos se fueron hacia las urbes donde ya existía una clase intermedia de negros libres consolidada durante la esclavitud (Pérotin-Dumon, 2000): trabajaron en la construcción, como domésticos en las casas céntricas, en los puertos y en los grandes almacenes. Otros respondieron al llamado de Francia y luego de EE. UU. para construir el Canal de Panamá a finales del siglo XIX, pero muchos que no encontraron opciones se mantuvieron como obreros agrícolas en la industria azucarera dominada por los *békés*. La Francia colonial presente en todos los continentes impulsó también la migración hacia el Caribe de nuevos trabajadores para encargarse de la agricultura y de diversas actividades rudas en el campo que ya no querían hacer los exesclavos. Así, en Guadalupe, los indios de la India ocuparon esta función desde los años 1850 (sus descendientes representan ahora

una pequeña burguesía rural). En la Guayana francesa los hmong evocados anteriormente fueron encargados de este sector desde los años 1970 cuando se desarrolló la base aeroespacial Kourou.

De mitad del siglo XIX a mitad del siglo XX, muchas huelgas animadas por los trabajadores de la industria azucarera fueron aniquiladas, en un panorama mundial donde las Antillas francesas ya no lideraban este mercado. El imperio francés afectado por las guerras de liberación victoriosas en Asia o África y amenazado también en el Caribe por la cercanía de la Cuba castrista, intentó deshacerse de su juventud movilizada en Guadalupe y Martinica. Así, el Estado organizó a partir de 1961 una migración masiva hacia *la Métropole*, a través del Bumidom, *Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer*, traducible como Oficina para el desarrollo de las migraciones en los Departamentos de Ultramar (Milia, 1997; Rey, 2015). Oficialmente, esta estructura fue creada para responder a los problemas de sobrepoblación y desempleo en estos territorios, enviando a Francia una mano de obra ya formada a nivel básico, francófona y escolarizada, para trabajar en la función pública como la salud, la policía o el correo postal. Si los antillanos entraron en los puestos más bajos, por lo menos lograron acceder por esta vía a un trabajo de por vida, lo que motivó a muchos jóvenes a intentar la aventura hacia el frío de *la Métropole* (la mayoría trabajaron en la región parisina, donde están ubicadas las grandes administraciones del Estado). Pero varios autores consideran que el Estado organizó este proceso de migración para callar el descontento social en Guadalupe y Martinica: hablaron incluso de “deportación” (Condon, 1993; Anselin, 1979; Rey, 2015). En cambio, *la Métropole* envió más y más altos funcionarios a Guadalupe y Martinica, a lo que reaccionó Aimé Césaire en 1977 al calificar el Bumidom de “genocidio por substitución” (Palmiste, 2012). En paralelo, el Estado francés propuso en las Antillas una reforma agrícola en 1961 para permitir el acceso de los trabajadores del mundo rural a la tierra (pequeña propiedad). Eso se aplicó en superficies abandonadas o no explotadas por los grandes terratenientes (Lerin, 1977),

pero, aunque representó cierto avance para unas cuantas familias, no bastó para responder eficientemente a la pobreza que vivía la sociedad.

Frente a la incapacidad del Estado para ofrecer un desarrollo digno en sus territorios de Ultramar, la juventud apoyó a los trabajadores del sector agrícola. En Guadalupe hubo decenas de muertos en 1952 y 1967 durante dos huelgas generales que empezaron en el mundo rural. Esta segunda movilización por la cual se reclamaba solo un 2 % de aumento salarial y su sangrienta represión, recordada como *mé 67* (mayo de 1967), marcó un antes y un después en la lucha social de las Antillas francesas. La primera víctima fue Jacques Nestor, miembro activo del GONG (*Groupement des Organisations Nationales de Guadeloupe*) que juntaba todas las tendencias independentistas de Guadalupe. La versión oficial fue de 8 muertos, pero en los años 1980, bajo la presidencia de François Mitterrand, su ministro de Ultramar propuso la cifra de 87, mientras se ha evaluado hasta 200 víctimas mortales (Gama y Sinton, 1985). A principios de 1968 varios militantes o simpatizantes del GONG fueron juzgados en París por “amenazar a la seguridad nacional”, pero en el campo revolucionario eso fue recalificado como el “Juicio de los 18 Patriotas”: Aimé Césaire y Jean-Paul Sartre llegaron a atestiguar a su favor, transformaron este juicio en el juicio del Estado colonial francés y le dieron una dimensión nacional e internacional. En consecuencia, de 1970 a 1990 aproximadamente la lucha para la independencia se radicalizó: en Guadalupe y la Guayana principalmente varios grupos clandestinos optaron por las armas al atacar diferentes estructuras del Estado como el aeropuerto o la prefectura (equivalente a gobierno estatal) con bombas pero sin intención de matar, aunque en ciertas ocasiones controvertidas hubo víctimas<sup>18</sup>. Nuevamente, la memoria histórica de las luchas desde la

<sup>18</sup> El 14 de noviembre de 1983 hubo heridos graves en la prefectura de Guadalupe; independentistas que participaron en esta acción me comentaron que advirtieron a las autoridades francesas de evacuar el edificio antes de que explotara, pero, según ellos, solo los altos mandos y sus colaboradores cercanos salieron a tiempo sin avisar a

esclavitud estaba en la mesa: el 2 de mayo de 1983, día de conmemoración de los 181 años del restablecimiento de la esclavitud por Napoleón Bonaparte en 1802, diez bombas explotaron en Guadalupe; la Martinica y París tuvieron también atentados, en parte financiados por el general Gadafi, según varias fuentes más en Guadalupe, emanadas de periodistas o independentistas involucrados directamente en esos hechos (Rey, 2019).

Muchos de los líderes fueron encarcelados y bajo el segundo mandato de Mitterrand se dieron negociaciones secretas para que los presos fueran amnistiados y reincorporados a la sociedad civil a cambio de dejar las armas. Al salir de la cárcel en 1989, estos activistas siguieron la lucha pero de manera pacífica dentro de los sindicatos o de las asociaciones culturales independentistas. El género musical *gwoka*, que posee un himno desde 1966<sup>19</sup> en Guadalupe, y el idioma *créole* llegaron a ser escudos en la lucha nacionalista afroantillana, en complemento de la acción sindical. En este panorama, a partir de los años 1990, el sindicato independentista UGTG (Unión General de los Trabajadores de Guadalupe) logró extenderse más allá de su espacio tradicional –los trabajadores de clase

nadie para responsabilizar luego a los autores del atentado de haber querido matar inocentes.

<sup>19</sup> Los años 1960 fueron marcados por una fuerte represión, pero también una reorientación del movimiento nacionalista antillano hacia su identidad afro. En esa dinámica, la música tradicional *gwoka* ocupaba una posición esencial:

En 1966, el primer himno nacional de lucha sale del *gwoka*, con la canción de Robert Loyson “Canne à la richesse” (“Caña a la riqueza”). [...] La “Canne à la richesse” es una nueva manera de pagar a los recolectores de caña de azúcar, quienes antes estaban remunerados por cada tonelada: ahora, del pago total, la mitad es en función del peso, la otra mitad, según la riqueza sacarina de la caña de azúcar cosechada. La intención era favorecer la calidad sobre la cantidad, en el marco de la integración de Francia a la política agrícola común establecida por Europa, en un contexto de competitividad mundial con productores de azúcar en África, América Latina, Australia, etc. Robert Loyson, en su canción, nos dice [...] que la misma riqueza no se encontrará en la “caña a la riqueza”, sino en sí mismo, y como todo ya está decidido antes de ir a cosechar, si los campesinos no vigilan lo qué está pasando, es todo el país que estará en quiebra. ¡Con esa canción, surgida de décadas de opresión y luchas, el *gwoka* entró deliberadamente en la lucha política! (Rey, 2019, pp. 250-252).

popular— para abarcar todos los sectores económicos de Guadalupe, desde el campo hasta las ciudades, de las empresas privadas a los organismos públicos, desde los de abajo hasta la clase media o media alta (funcionarios públicos). En apenas dos décadas, la UGTG se afirmó como el sindicato mayoritario de Guadalupe, para culminar en 2008 con la llegada de Elie Domota en su cabeza. Su objetivo era muy claro: innovar con una estrategia capaz de reunir ampliamente a la sociedad para forzar el Estado a realizar más y mejores infraestructuras y presionar al patronato para que aumentara los salarios. La chispa para prender todo llegó precisamente este mismo año en plena crisis financiera mundial, al subir de manera drástica los precios de gasolina en el Ultramar francés. La movilización empezó en la Guayana y desembocó en negociaciones, pero se expandió luego a todos los sectores económicos de Guadalupe bajo el concepto de “lucha en contra de la vida cara”. La SARA (Sociedad Anónima de la Refinería de las Antillas), única refinería creada en 1969 por el general De Gaulle para asegurar la independencia energética de Francia en las Antillas y la Guayana francesas, está ubicada en Martinica, tierra en manos de los *békés*. En 2008, el dominio antieconómico y anticompetitivo de la SARA se reflejó en la imposición de un precio de refinería que alcanzó a ser el más caro de Europa (Gircour y Rey, 2010; Le Blanc, 15 de enero de 2022).

Elie Domota aprovechó precisamente el contexto de crisis mundial y sus repercusiones en Guadalupe, para incitar a formar alianzas más allá del sindicato UGTG que él dirigía. Así se creó el colectivo *Liyannaj Kont Pwofitasyon* (LKP), traducible como “enlace o vínculo en contra de la explotación”, símbolo de la interrelación entre todos, entre el ayer, el hoy y el mañana, para obtener mejores condiciones de vida. La cuestión de la independencia aunque central en la UGTG fue inteligentemente puesta entre paréntesis por Domota para que su sindicato pudiera acercarse a otras organizaciones de lucha no interesadas en deshacerse de Francia: la estrategia fue exitosa porque se trató de juntar lo que podía unir a las organizaciones progresistas en Guadalupe y dejar de lado lo que las

oponía (en el colectivo LKP encontramos partidos de izquierda y ecologistas, sindicatos, asociaciones culturales en gran parte dedicadas al carnaval). En la plataforma de exigencias se formalizaron casi 150 puntos relativos al empleo y los salarios, a la educación, a las infraestructuras (rutas, hospitales, distribución del agua, viviendas sociales para los más pobres), a la agricultura, a más reconocimiento de la identidad *créole*, etc. Por otro lado, el *timing* de la huelga general a principios de 2009 coincidió exactamente con el periodo del carnaval, lo que transformó este momento cultural preponderante dentro de la sociedad en un desfile social ininterrumpido con tambores y cantos de lucha frente a la prefectura<sup>20</sup>, sede del poder centralista francés en la isla. Es necesario precisar que desde los años 1990 el carnaval de Guadalupe tiene dos aspectos fundamentales:

- Primero se apoya en el tambor a través del género musical llamado *gwoka*, que suena ahora en cada hogar después de haber sufrido históricamente una fuerte estigmatización dentro de la misma sociedad afroantillana porque estaba considerado exclusivo “de los pobres campesinos” (Uri, 1991; Laumuno, 2012), hasta que fuera recuperado como bandera de lucha por y para todo el pueblo guadalupéño.
- Segundo, el carnaval se enfocó más en la confrontación con la Francia colonial. Así, los esclavos y sus amos de ayer resurgen con disfraces cada principio de año durante esta gran

<sup>20</sup> El centrista Yves Jégo, Secretario de Estado para el Ultramar en 2009, quedó impactado por los tambores que no pararon de vibrar durante todo el proceso de las negociaciones:

Visto desde adentro, se puede imaginar a una mesa redonda tranquila, casi clásica. Pero hay que describir la atmósfera en el lugar. Toda la calle estaba detrás en apoyo con el LKP. Durante este encuentro, ante las oficinas del puerto, el LKP había juntado a más de 2 mil personas, con una música ensordecedora, tambores que nunca pararon de tocar durante toda la reunión. No tenía frente a mí solo a 49 sindicatos o asociaciones, tenía más bien la impresión de tener a toda Guadalupe en la mesa de las negociaciones (Jégo, 2009, p. 66).

fiesta popular (el prefecto representante del Estado colonial y sus aliados en la isla, los *békés* y otros políticos cómplices, aparecen totalmente ridiculizados).

A finales de los noventa, con los 150 años de la abolición (1848-1998), miles de descendientes de esclavos desfilaron en París y las islas para exigir más derechos, menos racismo, mejores puestos laborales tanto en *la Métropole* como en el Ultramar, más representación en los partidos políticos, en los medios de comunicación, etc. En 2001, con el fin de responder a esta dinámica, el Parlamento adoptó la propuesta de la diputada de Guayana Christiane Taubira para emitir una ley de reconocimiento de crimen en contra de la humanidad relativa a la trata negrera y la esclavitud. La “ley Taubira” dio mucho alivio a los afrodescendientes para denunciar la organización sociorracial de toda la sociedad, heredada de la esclavitud. La primera victoria concreta fue la condena aunque solo con multa (7500 euros) en 2010 del gran *béké* Alain Huygues-Despointes, por apología del crimen en contra de la humanidad cuando declaró en el reportaje “Les derniers Maîtres de la Martinique?” (Spécial Investigation, 22 de enero de 2009) que “la esclavitud también tuvo buenos aspectos” y que él siempre hizo lo posible para “preservar la raza” en contra del mestizaje.

En Martinica, donde la movilización también se extendió con la creación del Colectivo del 5 de febrero, nueve intelectuales anticolonialistas entre los cuales destacan Edouard Glissant (1997) y Patrick Chamoiseau (1989), teorizadores referentes sobre su sociedad *créole*, aportaron un nuevo aliento a la huelga general al reflexionar en acción sobre el *Lyannaj* con la publicación de un “Manifiesto de la rebeldía”:

Lo más importante es que la dinámica de *Lyannaj* –que es de alear y de reunir, de ligar, relacionar y relevar todo lo que se encontraba desolidarizado– y que el sufrimiento real de la mayor parte (enfrentado a un delirio de concentraciones económicas, de acuerdos y de beneficios) reúnen aspiraciones confusas, aún inexpresables pero muy

reales, entre los jóvenes, las personas mayores, olvidados, invisibles y otros sufrimientos indescriptibles de nuestras sociedades. La mayor parte de los que marchan en masa descubren (o vuelven a recordar) que se puede agarrar lo imposible por el cuello.<sup>21</sup>

A fin de cuentas, después de 44 días de huelga general en Guadalupe y casi lo mismo en Martinica, el movimiento obtuvo rebajas en productos de consumo básicos, algunas estructuras nuevas y como medida mayor, en Guadalupe y Martinica, un aumento salarial mensual de 200 euros para los empleados más pobres del sector privado, algo que influenció a los trabajadores en la Francia metropolitana para exigir lo mismo al gran patronato (Rey, 2010). Con el tiempo, el mercado y el Estado cancelaron estas mejoras socioeconómicas alcanzadas en 2009, pero no pudieron borrar algo más profundo: el orgullo recuperado por el pueblo, victorioso del Estado centralizado aliado al gran capital *béké* heredado de la esclavitud, ¡obligados ambos a ceder algo ante “los de abajo” (los descendientes de esclavos) para salir de un mes y medio de parálisis económica total!

Al suspender la huelga general a finales de febrero de 2009, los responsables del LKP avisaron que si persistía la falta de perspectivas para la juventud, los más pobres de ellos podrían caer rápidamente en la espiral de la violencia extrema. Desgraciadamente, esta advertencia no se hizo esperar. En los años 2010, Guadalupe, Martinica y la Guayana se distinguieron en toda Francia como los departamentos de mayor inseguridad, con tasas de muertes violentas encima de los 10 por 100 mil habitantes, niveles comparables a los de América Latina, cuando en *la Métropole* son diez veces inferiores. En 2017 particularmente, la Guayana fue el escenario de múltiples asesinatos, unos perpetrados por jóvenes guayaneses y otros por extranjeros de países vecinos (Surinam, Guyana, Brasil), en una sociedad pluricultural dividida entre los que son franceses y los demás, los migrantes, apuntados demagógicamente como los

<sup>21</sup> Breleur, Ernest et al., 19 de febrero de 2009.

principales responsables de asaltos a comerciantes, robos en casas o en el exterior. A las mismas tragedias socioeconómicas denunciadas ocho años atrás en las Antillas francesas, se agregó en 2017 el miedo de morir acuchillado en plena calle o en su casa, en la Guayana. Los miembros de las asociaciones *Les 500 Frères* (“Los 500 hermanos”) y *Trop Violans* (“Demasiado Violencia”) irrumpieron en la Asamblea territorial, encapuchados de negro, para asustar al Estado mientras los sindicatos de Guayana empezaron huelgas sectoriales en empresas privadas o publicas (transporte, pesca, agricultura, justicia, electricidad, educación, salud). Retomando el ejemplo del LKP en Guadalupe para unificar las reivindicaciones, se creó el colectivo *Pou Lagwiyan Dékolé* (“Para que la Guayana Pueda Despegar”, en referencia al cohete Ariane que sale de la base aeroespacial), en el cual se juntaron sindicatos de empleados y del patronato, organizaciones civiles pero también de las comunidades amerindias o negros cimarrones. Las primeras semanas de movilización, el Estado francés hizo la vista gorda, al igual que en Guadalupe y Martinica ocho años atrás, dejando pudrir la situación para que la sociedad se volviera contra el movimiento. No obstante, todo lo contrario ocurrió: el territorio fue paralizado por el pueblo, desde la “capital” Cayena hasta los municipios más retirados de la Amazonia, donde las lanchas bloquearon los ríos. Ante la negativa del Gobierno de enviar al Primer Ministro a Guayana para negociar, el colectivo pegó directamente al talón de Aquiles que tiene Francia ahí: la base aeroespacial europea de Kourou. No solamente las vías de acceso fueron invadidas por los manifestantes, sino que una vez invitados a debatir con los directivos dentro de las instalaciones, la base fue literalmente tomada. Eso generó millones de euros de pérdidas al día y peor aun, alejó un tiempo a los países interesados en esta rampa de lanzamiento técnicamente exitosa pero políticamente incierta, por la desconfianza hacia Francia en la resolución de sus conflictos sociales con la población, lo que arriesga cada envío de satélite en órbita. En consecuencia, Europa, amenazada en su dominio del mercado mundial en telecomunicaciones, obligó a

Francia a atender las reivindicaciones del colectivo guayanés. Las negociaciones desembocaron en una promesa por el Presidente Hollande de 3 mil millones de euros de inversión para el territorio, pero al igual que Guadalupe o Martinica, el Estado luego no respetó a medio plazo gran parte de su compromiso. Lo que sí quedó fue la demostración de que, una vez unido, el pueblo podía hacer temblar al país colonizador y a las estancias de arriba –Europa– para llevarlos a considerar sus expectativas. Los acuerdos permitieron alcanzar por lo menos unas cuantas mejoras en las infraestructuras de Guayana (tribunal de justicia, servicios de salud y nuevas escuelas, principalmente).

## **Para concluir**

Las Antillas y la Guayana francesa, aunque tienen en común haber sido conquistadas por Francia en América, han vivido trayectorias diferentes desde la colonización hasta hoy. Como lo hemos analizado, el sistema de plantación, por razones geográficas, climáticas e históricas, ha sido favorecido en las Antillas e implicó que Guadalupe y Martinica llegaran a ser denominadas “islas azucareras”, como lo fue en su momento Saint-Domingue. Pero si durante la esclavitud las autoridades francesas ponían todo su interés en ellas porque la economía azucarera era un pilar en el desarrollo capitalista europeo, cuando estos territorios ya no pudieron competir a nivel mundial y mientras Francia perdía sus colonias en África y Asia, reforzaron su centro de gravedad imperial hacia sus territorios americanos todavía en sus manos. Así, en los años 1960, logró rivalizar con los EE. UU. y la URSS en el sector clave de las telecomunicaciones, gracias a la apertura de la base aérea espacial Kourou en Guayana (1964). Los pueblos antillanos y guayaneses fueron directamente afectados por estos contextos geopolíticos y económicos cambiantes, pero también ahí encontraron las fallas para luchar:

- Dependientes de una economía de monocultivo en las Antillas, los trabajadores rurales se movilaron a lo largo del siglo xx en plena crisis de su industria azucarera.
- En el contexto de la crisis financiera mundial del 2008, Isla Guadalupe, en la continuidad de la protesta iniciada en Guayana, se opuso a través del colectivo LKP al alza del litro de gasolina decidido de manera arbitraria por la refinería SARA con sede en Martinica. El LKP logró juntar a gran parte de la sociedad en contra de la “vida cara”, seguido luego por el Colectivo del 5 de febrero martiniqueño.
- Al entrar en la década siguiente, la situación lejos de ser resuelta empeoró hasta desembocar en actos criminales récord. La Guayana, la más olvidada de los departamentos franceses de América, hundida en la violencia y el desempleo, se levantó en 2017. El cohete Ariane, símbolo de la competitividad europea en el mercado mundial de las telecomunicaciones y el dominio del espacio, se quedó varada en tierra, debido a la movilización del colectivo *Pou Lagwiyan Dékolé* (“Para que la Guayana pueda Despegar”).

Últimamente, con la crisis mundial provocada por la pandemia del covid-19, el Estado francés y sus aliados descendientes de esclavistas (los grandes *békés*) han dejado una nueva herida en la población, al seguir utilizando el pesticida clordecona en los años 1990 para el cultivo del plátano cuando su uso había sido prohibido a nivel nacional e internacional por su peligrosidad. No solamente provocaron la muerte de centenas de inocentes que consumieron aguas contaminadas, sino que también reforzaron el rechazo de la población hacia el Estado y los grandes *békés*, por el cáncer de próstata ampliamente observado en las Antillas francesas, consecuencia del uso de este químico prorrogado exclusivamente para los plantadores de plátano descendientes de esclavistas.

Por estos antecedentes, cuando Francia empezó la vacunación masiva en contra del covid-19, la inmensa mayoría de la población en estos Departamentos de Ultramar se opuso, convencida que otro envenenamiento masivo estaba en marcha: por un lado recordaban al recién “escándalo de la clordecona” y por otro observaban la complicidad entre el Estado y las grandes farmacéuticas transnacionales. Unos habitantes, como me lo expresaron (Rey, 2022), no estaban en contra de la vacunación en sí, sino que apostaban más a vacunas con virus atenuados creados por China o Cuba (pero Francia no las compró); tampoco querían ser tratados como “ratas de laboratorio para el capitalismo farmacéutico” y sus novedosas vacunas de tipo ARN mensajero difundidas por Francia, como me lo expresaron. Desgraciadamente, cuando la ola de covid-19 pegó duramente a las Antillas francesas, por no tener tasas de vacunación elevadas murieron casi mil personas en Guadalupe y también Martinica, lo que es proporcionalmente significativo en estas islas de apenas 400 mil habitantes cada una. Además, a este drama se agregó una crisis social fuerte porque el Estado despidió centenas de enfermeros y médicos antillanos opuestos a vacunarse. El colectivo LKP respondió con una nueva huelga general para atacar los problemas estructurales que, en lugar de haber sido resueltos, habían empeorado desde la última movilización significativa del 2009.

Si el esquema colonial de Francia hacia Guadalupe, Martinica y Guayana no ha evolucionado mucho, lo que sí ha cambiado radicalmente son las estrategias de lucha de los pueblos: además de dejar sus divisiones a un lado para unirse a través de colectivos amplios, las diferentes categorías de la sociedad, desde los sectores populares hasta la clase media, del campo a las ciudades, supieron innovar. En las Antillas fue a través del tambor y el carnaval que las protestas agarraron una fuerza nunca vista antes; en la Guayana, bloquear la base europea aeroespacial fue un medio eficiente para que Europa buscara convencer a Francia de regresar a la mesa de negociaciones. De 2009 a 2017, los pueblos víctimas de las crisis mundiales y de un Estado colonial ultraliberal tal vez obtuvieron aumentos

salariales o promesas de infraestructuras para sus territorios, pero fueron abandonados pocos años después por el mismo Estado que se había comprometido a respetar los acuerdos firmados. Tal vez los *békés* han perdido algo de dinero por la baja de precios que pidió el pueblo en compras de leche, agua, azúcar, pañales, etc., pero luego estos dueños de toda la cadena de distribución inflaron los precios de otros productos básicos para recuperar sus ganancias. Es difícil luchar en contra de las lógicas coloniales y del mercado, pero la gran lección a recordar es que el pueblo cuando está organizado y consciente de su fuerza, una vez unido, puede hacerle frente a Goliath donde sea. El deterioro socioeconómico y la inseguridad se han profundizado en estos territorios a pesar de las movilizaciones, pero la sociedad colectivamente pudo consolidar su identidad desde su música, su idioma, su relación a la tierra y a los ancestros, construida en resistencia desde la esclavitud hasta hoy.

## **Bibliografía**

Amin, Samir (1973). *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*. Paris: Éd. de Minuit.

Anselin, Alain (1979). *L'émigration antillaise en France*. Paris: Anthropos.

Azcoytia, Carlos (24 de mayo de 2012). Historia del azúcar (monográfico). *Historia de la cocina y la gastronomía*. <https://www.historiacocina.com/es/historia-del-azucar>

Béchacq, Dimitri et al. (coords.) (2006). *La révolution haïtienne au-delà de ses frontières*. Paris: Karthala.

Béreau, Didier (coord.) (2013). *Les rhums Saint-Maurice*. Paris: Éd. Le Livre d'Art.

Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick y Confiant, Raphaël (1989). *Éloge de la Créolité*. Paris: Gallimard, 1989.

Bosch, Juan (1981). *De Cristobal Colon a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*. La Habana: Casa de las Américas.

Breleur, Ernest et al. (19 de febrero de 2009). Neuf intellectuels antillais lancent un manifeste de la révolte. *Mediapart*. <http://www.mediapart.fr/journal/france/160209/neuf-intellectuels-antillais-lancent-un-manifeste-de-la-revolte>

Breton, Didier y Temporal, Franck (2019). Décroissance démographique et vieillissement: une exception des Antilles françaises dans l'espace Caraïbes? *Etudes Caribéennes*, 43-44, 1-22. <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.16864>

Carpentier, Alejo (1962). *El Siglo de las Luces*. México: Compañía General de Ediciones.

C dans l'Air (16 de febrero de 2009). Le jeu dangereux des Antilles [entrevista televisiva]. France 5.

Césaire, Aimé (1950). *Discours sur le colonialisme*. Paris: La Réclame.

Charrière, Henri (1969). *Papillon*. Paris: Hart-Davis.

Condon, Stéphanie (1993). *L'accès au logement: filières et blocages. Le cas des Antillais en France et en Grande-Bretagne*. Paris: Ministère du Logement.

Córdoba Toro, Julián (2016). Vida y obra de Frantz Fanon. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, 4(6), 33-36. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6571570>

Damas, Léon-Gontran (1937). *Pigments*. Paris: G.L.M.

De Cauna, Jacques (2006). Toussaint Louverture, entre trois mondes, trois cultures: africaine, créole, gasconne. En Dimitri Béchaucq et al. (coords.). *La révolution haïtienne au-delà de ses frontières* (pp. 95-122). Paris: Karthala.

Dorigny, Marcel (30 de mayo de 2000). Le sucre: histoire et géographie d'un esclavage. *Cafés Géographiques de Paris*. <http://cafe-geo.net/wp-content/uploads/sucre-histoire-geographie-esclavage.pdf>

Fanon, Frantz (1961). *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero.

Follett, Richard (2005). *The Sugar Masters: Planter and Slaves in Louisiana's Cane World, 1820- 1860*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Franco, Juan Luciano (1965). *La batalla por el dominio del Caribe y el Golfo de México*. La Habana: Academia de Ciencias.

Gircour, Frédéric y Rey, Nicolas (2010). *LKP Guadeloupe: le mouvement des 44 jours*. Paris: Syllepse.

Gama, Raymond y Sainton, Jean-Pierre (1965). *Mé 67*. Pointe-à-Pitre: Société guadeloupéenne d'édition et de diffusion.

Glissant, Édouard (1981). *Le Discours antillais*. Paris: Seuil.

Jégo, Yves (2009). *15 mois, 5 jours, entre faux gentils et vrais méchants*. Paris: Grasset.

Laumuno, Marie-Hélène (2012). *Et le gwoka s'est enraciné en Guadeloupe... Chronologie d'un patrimoine culturel immatériel sensible*. Paris: Éd. Nestor.

Le Blanc, Noé (15 de enero de 2022). La Guadeloupe contre la pwofitasyon: retour sur la "grève des 44 jours". Entretien avec Ary Gordien et Nicolas Rey. Première partie. *Mouvements*. <https://>

[mouvements.info/la-guadeloupe-contre-la-pwofitasyon-retour-sur-la-greve-des-44-jours-1/](http://mouvements.info/la-guadeloupe-contre-la-pwofitasyon-retour-sur-la-greve-des-44-jours-1/)

Lerin, François (1977). La réforme foncière aux Antilles françaises: le cas de Marie-Galante (Guadeloupe) et ses implications. *Revue Tiers Monde*, 72, 833-847. [https://www.persee.fr/doc/tiers\\_0040-7356\\_1977\\_num\\_18\\_72\\_2762](https://www.persee.fr/doc/tiers_0040-7356_1977_num_18_72_2762)

Madiou, Thomas (1989). *Histoire d'Haïti*. Port-au-Prince: Deschamps.

MamLamFouck, Sergey Moomou, Jean (2 de mayo 2017). Les racines de "la mobilisation" de mars avril 2017 en Guyane. *Guyaweb.com*. <http://www.guyaweb.com/actualites/news/tribune/racines-de-mobilisation-de-mars-avril-2017-guyane/>

Milia, Monique (1997). Histoire d'une politique d'émigration organisée pour les départements d'outre-mer, 1952/1963. *Pouvoirs dans la Caraïbe, Spécial*, 141-156. <http://journals.openedition.org/plc/739>

Mintz, Sidney Wilfred (1966). The Caribbean as a socio-cultural area. *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 9, 912-937.

Palmiste, Claire (2012). Génocide par substitution: usages et cadre théorique. En Frédéric Angleviel (comp.), *Les Outre-mers français: actualités et études* (pp. 1-24). Paris: L'Harmattan.

Pérotin-Dumon, Anne (2000). *La ville aux îles. La ville dans Tile. Basse-Terre et Pointe-à-Pitre, Guadeloupe, 1650-1820*. Paris: Karthala.

Petit, Jacques-Guy (1984). *La prison, le bagne et l'histoire*. Paris: Librairie des Méridiens.

Radt, Charlotte (1970). Aperçu sur l'Histoire de la Canne à sucre. *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, 17(1-4), 141-147.

Price-Mars, Jean (1928). *Ainsi parla l'oncle. Essais d'ethnographie*. New York: Parapsychology Foundation Inc.

Régent, Frédéric (2007), *La France et ses esclaves, de la colonisation aux abolitions (1620-1848)*. Paris: Grasset.

Rey, Nicolas (2005). *Quand la révolution, aux Amériques, était nègre... Caraïbes noirs, negros franceses et autres "oubliés" de l'Histoire*. Paris: Karthala.

Rey, Nicolas (2010). La huelga general de 2009 en las Antillas francesas: una lucha de clase en una situación de tipo colonial. *Cuadernos de Antropología*, 20(1), 1-23. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6066280>

Rey, Nicolas (2015). *An dot Soley. Regards noirs sur la Ville Lumière*. Paris: Syllepse.

Rey, Nicolas (2019). Isla Guadalupe: el gwoka, ¿instrumento de la resistencia hacia la independencia. En Raúl Wenceslao Capistrán Gracia y Jorge Arturo Chamorro Escalante (comps.), *Las artes musicales entre dos patrimonios convergentes y divergentes* (pp. 235-265). Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Rey, Nicolas (2022). Canne à sucre et moulins aux Amériques, contextes historique économique, culturel et enjeux de développement durable. En Diana Rey-Hulman et al. (comps.), *La route des moulins, de la Caraïbe à l'Europe* (pp. 155-169). Paris: L'Harmattan.

Rey, Nicolas y Haridas, Christian (2019). Guadalupe y Guayana, dos "Departamentos Franceses de América" en huelga: la acción colectiva como respuesta a una dependencia de otras épocas. *Cuadernos Nacionales*, 24, 1-17.

Saco, José Antonio (1937). *Historia de la esclavitud desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*. La Habana: Editorial Alfa.

Santamaría García, Antonio y García Alvarez, Alejandro (2005). Azúcar en América. *Revista de Indias*, 65(233), 9-32.

Serva, Cyril (2022 [1994]). *Le sens du pays*. Paris: L'Harmattan.

Spécial Investigation (22 de enero de 2009). Les derniers Maîtres de la Martinique? [reportaje]. Canal+.

Tardieu, Jean-Pierre (1984). *Le destin des Noirs aux Indes de Castille, xvie - xviiiè siècles*. Paris: L'Harmattan.

Tutenges, Robin (19 de septiembre de 2022). Pourquoi la France a -t-elle vendu la Louisiane? *Slate*. <https://www.slate.fr/societe/lexplication/77-france-vente-louisiane-etats-unis-amerique-napoleon-histoire>

Uri, Alex y Uri, Françoise (1991). *Musique & musiciens de la Guadeloupe, le chant de Karukera*. Guadeloupe: Offest.

Villacèque, Georges (1967). Trinidad et la Révolution française. *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, (8), 60-78.

# Transformando el espacio y la esfera públicos

El garveyismo y la cultura de *performance* anticolonial y antirracista en el hemisferio americano

*Wilfried Raussert*

■ Doi: 10.54871/ca24af1f

Marcus Garvey rara vez se analiza desde la perspectiva de los estudios culturales. Mientras que los enfoques de la historia y la ciencia política han dominado el discurso académico sobre la política, las ideologías y las acciones de Garvey, las perspectivas de los estudios culturales están particularmente infrarrepresentadas, por no decir ausentes (cf. Clarke, 2011; Grant, 2010). La contribución que aquí se presenta pretende llenar parcialmente este vacío al analizar los *performances* garveyitas como forma de empoderamiento negro en el espacio público a través de una lente de estudio cultural dentro de los estudios hemisféricos americanos (Levander y Levine, 2008; Raussert, 2017; Saldívar, 2012). El campo se ubica dentro del campo más amplio de los estudios americanos transnacionales; como complemento y en diálogo con los estudios americanos transatlánticos y transpacíficos, el enfoque hemisférico se caracteriza por su enfoque en las relaciones, procesos, flujos y tensiones dentro de las Américas. Dado que la presencia de Garvey en todo el continente

americano contribuyó a crear un sentimiento de conexión hemisférica entre los pueblos y culturas afrodescendientes en el periodo comprendido entre 1920 y 1940, la perspectiva crítica de los estudios hemisféricos americanos parece adecuada para analizar la cultura de los *performances* de Garvey durante este periodo.

Los *performances* garveyitas incluyen ropa, gestos, parodias y, sobre todo, buscan una gran visibilidad en el espacio público. Aunque la construcción de comunidades y el cambio social siempre han estado entrelazados con el espacio, la teoría orientada a la *performance* ha permitido nuevas formas de afirmar identidades alternativas, formas de vida e interacción cultural y social (Chiara Tornaghi y Sabine Knierbein, 2014). Darko Suvin describe los *performances* y *happenings* en el espacio público como “espectáculo teatral, que utiliza diversos tipos de signos y medios organizados en torno a la acción de intérpretes humanos de forma homogénea y temáticamente unificada” (p. 285). Según mi lectura, los *performances* garveyitas, con un guiño a las teorías del *performance* de críticos como Suvin, expresan un fuerte sentido de empoderamiento al basarse en prácticas y tradiciones culturales negras del Caribe y de Afroamérica para movilizar y hacer de la negritud una fuerza cultural, política y económica visible en todo el continente americano. En particular, abordaré las actuaciones en Harlem, Jamaica y Cuba. El artículo explora la dimensión hemisférica de la escenificación del empoderamiento en el espacio público mediante el análisis de la cultura escénica de Garvey y sus flujos y vínculos entre Jamaica, Harlem y Cuba.

Existe una larga historia de lucha y resistencia negras que precede al emblemático movimiento del Poder Negro de los años sesenta también en términos de alcance hemisférico. Desde las comunidades cimarronas de Jamaica, Surinam y Brasil hasta los movimientos independentistas negros a partir de la Revolución haitiana, los movimientos negros de las Américas han expresado durante mucho tiempo el clamor por que se reconozcan y respeten la historia, la cultura y la política negras. El líder intelectual que

mejor consiguió incorporar la idea de la resistencia y la autoafirmación negras en una narrativa hemisférica y panafricana fue sin duda Marcus Garvey. Él nació el 17 de agosto de 1887 en St. Ann's Bay, Jamaica. Abandonó la escuela a los 14 años, trabajó como impresor, se unió a organizaciones nacionalistas jamaicanas, recorrió Centroamérica y pasó una temporada en Londres. Inspirado por los escritos de Booker T. Washington, Marcus Garvey se convirtió en el nacionalista negro más destacado de Estados Unidos. Defendió el movimiento de vuelta a África, abogó por las empresas propiedad de negros –fundó la Black Star Line, una compañía naviera transnacional– y fundó la Universal Negro Improvement Association (UNIA) (Cronon, 1960).

Gracias a sus dotes oratorias, combinó las aspiraciones de independencia económica y cultural de los campesinos jamaicanos con la visión estadounidense del éxito para crear un nuevo evangelio de orgullo racial. Garvey fue uno de los líderes políticos negros de la década de 1920 que buscaban “elevar la raza” con una serie de programas para el cambio político, económico y cultural. La UNIA de Garvey, creada en 1914, fue la mayor organización de este tipo. En su punto álgido, entre 1920 y 1924, contaba con más de un millón de miembros cotizantes y el doble o triple de personas comprometidas con sus programas. Su nacionalismo negro tenía tres componentes: unidad, orgullo por la herencia cultural africana y autonomía total (Cronon, 1960). También se valió del nuevo *zeitgeist* de principios del siglo xx, que no solo manifestaba un mayor interés por África y las culturas negras, sino que también dio lugar a movimientos afrodescendientes e indígenas que desafiaron radicalmente los paradigmas occidentales de la modernidad y la sociedad.

El movimiento de Garvey dio forma al proceso de diásporización entre diversos pueblos afrodescendientes. El resultado de estos cambios fue un movimiento de masas que creó una comprensión transcultural de la diáspora africana. “Si la historia de las naciones en las Américas es una historia de ‘transculturaciones entrecruzadas’, también lo es la historia de las poblaciones

diversas pero interconectadas que componen la diáspora Africana” (Guridy, 2010, p. 63). Por ejemplo, el movimiento garveyista desempeñó un rol fundamental en la creación de vínculos afrodiáspóricos entre cubanos y afrodescendientes angloparlantes durante la década de 1920 (p. 62). Como ilustra Guridy de forma convincente, los movimientos de los garveyitas a lo largo de la costa oriental, el Caribe y América Central revelaron la aparición de un mundo caribeño-estadounidense, unido por redes translocales de capital, trabajo e ideas.

### **Garvey y una conciencia hemisférica del racismo**

En la base de la ideología de Garvey estaba su creciente conciencia hemisférica del racismo contra los negros. Sus múltiples viajes lo pusieron en contacto directo con la opresión y la explotación de los negros en las Américas. En 1910 Marcus Garvey se trasladó a Costa Rica, donde obtuvo un empleo en la United Fruit Company. Allí tuvo su primer contacto con gente del Caribe occidental, una región que se convirtió en uno de los centros de acción más importantes de la UNIA fuera de Estados Unidos. Desde Costa Rica, Garvey emigró durante una breve estancia a Panamá y se embarcó en una gira por Centroamérica, visitando Nicaragua, Honduras, Colombia, Ecuador y Venezuela. Los lugares que visitó eran enclaves empresariales en los que trabajaban obreros de origen antillano (Harpelle, 2003, p. 49). En todos estos lugares Garvey fue testigo de la explotación económica, la segregación social y la hostilidad racista contra los afrodescendientes. Sus viajes le hicieron presenciar y experimentar el abuso y la degradación de los negros que buscaban ganarse la vida trabajando en plantaciones, en proyectos de construcción y en las minas de Centro y Sudamérica (p. 49).

Poco después de su regreso a Panamá, inició sus actividades como intelectual y activista radical en su puesto como editor del periódico local *The Nation*. En sus escritos atacaba el racismo y las

injusticias sociales que, en su percepción, enfrentaban las personas de ascendencia antillana (p. 48). Fue la penetrante presencia del racismo contra los negros y la hostilidad general hacia los antillanos lo que sirvió para sentar las bases de la UNIA y, de esta manera, la organización pudo extenderse rápidamente por las tierras bajas del Atlántico centroamericano. A mediados de la década de 1920 se reportaban veintitrés sucursales de la UNIA en Costa Rica, cuarenta y nueve en Panamá y la Zona del Canal y un total de dieciocho en Guatemala, Honduras y Nicaragua (pp. 45-46). La creciente popularidad de la UNIA entre las poblaciones negras puede entenderse por el doble racismo que estas padecían en Centro y Sudamérica. Por un lado, eran discriminados dentro de las corporaciones empresariales, a menudo con sedes centrales estadounidenses, que traían consigo ideologías laborales y raciales vigentes en Estados Unidos; por otro lado, las poblaciones hispanas que rodeaban los enclaves practicaban políticas de discriminación y segregación contra los trabajadores de ascendencia antillana. Como afirma Harpelle, “los antillanos eran vistos por muchos centroamericanos como parte del asalto a la región por parte de las corporaciones estadounidenses, y su presencia amenazaba con socavar la sociedad hispana” (p. 46). Por lo tanto, la ideología y la lucha política de Garvey se desarrollaron con el trasfondo de formas de racismo y explotación hemisféricas.

En la estrategia de Garvey resulta especialmente llamativo el anhelo de pensar la comunidad negra de forma hemisférica y poner en práctica la necesidad de hacer visible y audible la solidaridad negra en la acción pública. Por esta razón, Garvey y los garveyitas de las culturas caribeñas y afrodescendientes desarrollaron una cultura del *performance* con una gran carga política para diseñar y provocar un panorama hemisférico de coherencia y resistencia negras. La idea de escenificar la comunidad y el orgullo negros en las calles y los parques fue esencial para lo que yo llamo un *primer movimiento* de Poder Negro que se extendió por toda América en las primeras décadas del siglo xx.

## La década de los años veinte: “manía africana”

Junto a la esperanza de superar las acusaciones de “inferioridad negra” en los círculos científicos, surgió un movimiento panafricano para confrontar temas globales de discriminación colonial contra los pueblos afrodescendientes. Los pensadores que participaron, provenientes de diferentes comunidades de origen africano, compartían la creencia de que su experiencia histórica, sus valores culturales, sus ansiedades sociales y sus grandes esperanzas unían a muchas culturas negras en todo el mundo. La conferencia panafricana de Londres hizo eco del impacto de la “Exhibición de los negros americanos”, que se había llevado a cabo unos cuantos meses antes en la *Rue des Nations* en París. Dicha exhibición combinó libros, fotografía y productos visuales, industriales y de artes plásticas para celebrar la producción cultural e industrial negra posterior a la esclavitud en Estados Unidos, y para documentar la presencia de personalidades negras en el ámbito público del mundo occidental. La intención común entre los intelectuales negros fue celebrar la evidencia de igualdad y productividad de las personas negras “una vez que se hubo levantado el velo de la esclavitud” (Powell, 2002, p. 24; *cf.* también Adejumobi, 2008).

Las ideas panafricanas cobraron impulso y encontraron una nueva fascinación exótica con el continente negro y su descendencia diaspórica en la llamada “manía africana”. Esto abrió espacios para que las prácticas culturales y artísticas negras ingresaran al espacio público. Durante la década de los años veinte, los canales mediante los cuales el *blues* y el *jazz* llegaron al público se multiplicaron rápidamente. El fonógrafo, la radio y las películas sonoras tomaron por asalto el mercado y ayudaron a difundir diversas formas de música interpretada por artistas negros del continente americano (Raussert, 2000, p. 29; *cf.* también Ogren, 1989a y 1989b). La aceptación algo ambigua y la representación estereotipada de la expresión cultural africana impulsaron la expresión artística en la

música, el *cabaret*, las artes visuales y la literatura hacia nuevos horizontes. De este modo, Estados Unidos comenzó una reinención de la modernidad, alimentada por el deseo de una estética y una lengua vernácula verdaderamente “estadounidenses”.

Como viajero frecuente entre Jamaica y Estados Unidos, Marcus Garvey acogió ideas del panafricanismo, ideas influidas por sus conocimientos sobre las tradiciones culturales jamaicanas y del sur estadounidense. Garvey es la figura intelectual entre pensadores radicales negros que más resaltó la importancia del espacio público y la visibilidad en este para el avance de los afrodescendientes. Actuar en el espacio público era crucial para su política y estética del cambio (Burnett, 2012, pp. 39-40). En desfiles, representaciones teatrales públicas y programas de variedades, Garvey demostró su estilo performativo de exceso y su habilidad para “explotar el potencial subversivo de múltiples sitios de producción cultural” (Ford-Smith, 2004, p. 20).

### **Los *performances* de la UNIA y el *renacimiento* de Harlem**

La UNIA de Garvey fue probablemente la organización anticolonial más influyente en Jamaica en las primeras décadas del siglo xx. El legado de Garvey incluyó su dominio de lenguajes escénicos heterogéneos, integró desfiles espectaculares, competencias de elocución, conciertos de variedades, concursos de belleza, ritos ceremoniales, coros, bailes, obras de teatro, debates y discursos públicos en sus programas con el fin de movilizar, educar, informar y transformar a sus seguidores. Como señala Ford-Smith, “los *performances* de la UNIA fueron tan cruciales para formar la identidad jamaicana como lo fueron para la resistencia anticolonial” (2004, pp. 18-19). Garvey empleó los *performances* para crear una nación anticolonial imaginada (McClintock, 1995). Mediante los *performances* en el espacio público pudo llegar a públicos numerosos, incluidos los que no tenían los recursos para alfabetizarse. Las habilidades escénicas

para Garvey y sus seguidores abrieron las puertas al saber no autorizado por los sistemas dominantes del conocimiento. Garvey usó los *performances* en las calles y sitios públicos con el fin de visualizar comunidades de resistencia al desencadenar la memoria y formas alternativas del conocimiento codificadas en el cuerpo, el movimiento, el vestuario y la voz (cf. Hamilton, 1987; Gaines, 1996). Con las miles de personas que participaron en sus desfiles y muchos miles más presenciándolos, Garvey estableció el espacio público como un campo para el espectáculo y la afirmación cultural y política negros.

Los espectaculares desfiles de la UNIA de Garvey surgieron de una tradición más grande sobre la cultura de desfiles que se había desarrollado en Harlem a principios del siglo xx. James Weldon Johnson describe la cultura de los desfiles de Harlem en su libro *Black Manhattan*:

Harlem es también un lugar de desfiles. Durante los meses más cálidos del año no pasa un domingo sin que haya varios desfiles. Hay bandas de metal, manifestantes con ropajes resplandecientes y altos dignatarios con hermosas insignias viajando en automóviles. Casi cualquier excusa para desfilarse es suficiente: el funeral de un miembro de la logia, la colocación de una primera piedra, el sermón anual para la orden o solo un deseo general de aparecer [...] Generalmente estos desfiles son animados y aumentan enormemente el movimiento, color y alegría de Harlem (Johnson, 1930, p. 168).

Los desfiles trajeron la música, la religión, el *performance* y la protesta a las calles. Parece ser que la primera protesta pública afroamericana masiva se llevó a cabo el 28 de julio de 1917 en la ciudad de Nueva York. Entre los manifestantes estaban muchos niños que participaron en el desfile silencioso de protesta contra los disturbios en el este de San Luis, Missouri. Según los comunicados de prensa, marcharon entre 8 mil y 10 mil afroamericanos en protesta por el linchamiento y la violencia contra las comunidades negras. La marcha fue provocada por los disturbios en el este de San Luis de

mayo y julio de ese año, que fueron un brote de violencia relacionada con el trabajo, la clase social y la raza.

Sin embargo, fue otro desfile el que anunció el comienzo de una nueva era para los afroamericanos en el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial: el regreso del regimiento 369 en 1919. Ese desfile literalmente marchó por Harlem, comenzando en la calle 61 y procediendo por la 5.<sup>a</sup> avenida, a través de la calle 110 y hasta la avenida Lenox. Cuando el desfile de la UNIA para la convención de 1922 transgredió el área ocupada por los blancos, según un informe en el *Nueva York World*, aparecieron pancartas que decían: “El hombre blanco gobierna América, el hombre negro debería gobernar África”, “Queremos una civilización de personas negras” y “Dios y los negros deben triunfar” (Robertson, 2011). Muchos miles de afrodescendientes, provenientes de las Antillas y el sur estadounidense, estaban migrando a Nueva York entre 1910 y 1920, particularmente durante la escasez de mano de obra por la guerra, y el mensaje de Marcus Garvey y la UNIA de unidad, orgullo y autosuficiencia económica de los afroamericanos rápidamente echó raíces y floreció entre un pueblo descontento.

Para la comunidad afroamericana, que repetidas veces se había enfrentado a la segregación, la exclusión, la violencia y el linchamiento en espacios públicos, la ocupación de los sitios públicos significaba un acto de empoderamiento cultural y político. Asimismo, como respuesta a las situaciones de las viviendas en Harlem, una gran parte de la vida comunitaria afroamericana salió a las calles, pórticos y aceras. De ahí que cantar en grupos, predicar en público, pronunciar un discurso político en tribunas improvisadas y disfrutar los juegos verbales como “*playing the dozens*” (juego de palabras consistente en insultos recíprocos) formaron una parte crucial de la vida social y el desarrollo comunitario durante los meses de primavera y verano en Harlem. En parte como un escape a los límites que imponían las atestadas casas de departamentos, estas reuniones en público crearon un ambiente para compartir ideas, desarrollar la comunidad y practicar el arte en público (cf. Compton, 2017,

p. 60). Con la llegada de los migrantes provenientes del Caribe, Latinoamérica y África, cobró forma una mayor criollización de la vida cultural y política de los afrodescendientes en las calles, los mercados y las zonas comerciales.

Los espacios en Harlem que sirvieron para educar y fortalecerse fueron “la calle para jugar, la esquina del orador, la ruta del desfile”. Estos “proporcionaron una seguridad precaria y tuvieron un doble papel como el crisol en el que se fomentaron los movimientos de resistencia” (Reid, 2018, p. 7). En cierta forma, estos sitios públicos se convirtieron en “hogares” a los que a menudo le daban forma las mujeres, y propiciaron el crecimiento de la comunidad desde el hogar hasta el público más grande de Harlem (hooks, 1991, p. 72). Como nos recuerda Reid, Harlem era rico en espacios públicos pequeños “para empoderar el enriquecimiento de la comunidad mediante el *performance* y la expresión de la cultura” (Reid, 2018, p. 7). El desarrollo de Harlem como un enclave urbano para la población negra ocasionó la producción y reestructuración del espacio: las condiciones sociales y económicas externas, las estrategias de poder culturales y políticas, y el confinamiento social mediante la exclusión llevaron al surgimiento de estos “hogares”, aunque solo fueran de una naturaleza frágil. Dichos hogares dieron lugar a una época intensa de organización social y producción cultural en Harlem. Entre la abundancia de habilidad artística en los clubes de música, teatros (por ejemplo, el National Black Theater, el Harlem Suitcase Theater y el American Negro Theater), y los recitales de poesías en salones literarios, los espacios para actuaciones sociales y culturales variaban “desde la acera hasta el salón de baile, hasta la fiesta en el cuarto de atrás para conseguir dinero para pagar la renta” (pp. 44-45).

Fueron las prácticas artísticas en las aceras y las comunidades de Harlem, en particular, las que crearon un sentimiento de orgullo de pertenecer a la raza negra y su comunidad. El desarrollo de Harlem mostró que la expresión creativa de las bases en el espacio público podía hacer una diferencia significativa en las condiciones

de vida de las comunidades desfavorecidas. Los rituales populares y las prácticas artísticas públicas situados en espacios comunitarios durante el *renacimiento* de Harlem fomentaron el desarrollo dialógico y comunitario de expresión cultural que dio forma enormemente a la vida social en Harlem.

Para una población que se enfrentaba a una opresión constante, los sitios públicos en el enclave de Harlem proporcionaron espacios para la expresión artística libre así como para el empoderamiento individual y comunitario. Un *performance* sorprendente del yo lo representaba la práctica de hablar “en una tribuna improvisada o en la esquina de una calle” (Reid, 2018, p. 56). Esta expresión de cultura oral incluía poesía, lecciones de historia, intercambios sobre la cultura y la promoción de nuevos conceptos de la negritud, todos los cuales se llevaron a cabo en parques, calles y aceras accesibles a todo aquel que se tomara el tiempo para escuchar. La agencia de los afrodescendientes tomó plena fuerza en el acto de la asamblea pública y los desfiles. En lo que se refiere a estos últimos, la preparación del espectáculo era tan importante como la práctica del desfile mismo. Ambos eran actos de autoempoderamiento que crearon un espíritu de solidaridad grupal para dar voz a lo que Locke había denominado la conciencia del *nuevo negro*. El espectáculo proporcionaba un espacio para reinventar el yo mediante el vestuario y el bombo. Si bien era lúdico, contenía el poder para subvertir y resistir las prácticas coloniales de dominación. No se trataba de simple mímica y burla, incluía un sentido profundo de autorreflexividad sobre el autopoicionamiento, el condicionamiento social y el cambio histórico. Reid lo resume bien:

En Harlem, la urbanidad se mostraba mediante desfiles, los que utilizaban el espacio como un foro para pavonearse y para la pompa, y proporcionaban una salida para el arte; usar las calles como recipientes seguros para las obras creativas; los espacios artísticos comunitarios como sitios para educar y alimentar el cuerpo para prepararse para la acción política; y las esquinas de los oradores como espacios

de ámbito público que servían como incubadoras para los movimientos de resistencia incipientes que, a la larga, fomentaron los derechos civiles (2018, p. 66).

Este rico mosaico del yo que actúa la cultura y la política es inconcebible sin el tremendo intercambio que tuvo lugar entre las diferentes culturas negras en Harlem (De Jongh, 1990, p. 9; cf. también Drake y Cayton, 1945, pp. 55–64). En la práctica, el garveyismo fue una serie de primeros *performances* de Poder Negro. Como en la mayoría de los escenarios anticoloniales caribeños, en Jamaica los *performances* desempeñaron un papel clave en lo concerniente a labrar narrativas de identidad y comunidad (cf. Hill, 1992, pp. 18–19). Los desfiles espectaculares de Garvey pudieron basarse en una tradición caribeña que tenía mucho tiempo de establecida y representaron una herramienta educativa ejemplar para enseñar la historia negra a las masas. Si bien los desfiles recreaban narrativas de historia colonial negra, también proporcionaban un espacio para la protesta contemporánea y la militancia. Las obras de teatro de Garvey, tales como *Slavery from Hut to Mansion* (La esclavitud de la cabaña a la mansión), que con frecuencia se presentaron en teatros así como en sitios públicos abiertos, realizaban un trabajo de recuperación de la memoria cultural que desentrañaba el dolor y la aflicción de la esclavitud. Al mismo tiempo, sirvieron como provocaciones eficaces para la acción social y política.

Más poderosos, sin embargo, fueron los desfiles de la UNIA de Garvey para la propagación del nacionalismo negro tanto en Jamaica como en Harlem (Ford-Smith, 2004, p. 20). Los desfiles en ambos sitios representaron la visión panafricana de vinculación afectiva comunitaria. Se podía identificar a los participantes por sus colores de liberación africanos y, en los ceremoniales, por sus elegantes uniformes militares. Los participantes llevaban pancartas y banderas con imágenes simbólicas que habían tomado prestadas de la historia egipcia. Asimismo, integraban espadas, armamento y otros distintivos en “una puesta en escena completa” (Ford-Smith, 2004,

p. 24). En suma, una gran cantidad de afrodescendientes ocupó el espacio público transmitiendo el mensaje de la UNIA de orgullo y nacionalismos negros durante los desfiles. Además, estas prácticas se ampliaron, para los integrantes de la UNIA, mediante ejercicios intensos de oratoria controlada y retórica eficaz. En los rituales y espectáculos reales también se profundizaba en las prácticas organizativas. El dominio del *performance* que tenía Garvey destaca en los desfiles más impresionantes de la UNIA de agosto de 1920 y agosto de 1922 en Nueva York; este último inició la Tercera Convención Internacional de los Pueblos Negros del Mundo.

Como parte de una puesta en escena espectacular, cientos de personas marcharon por las calles de la ciudad de Nueva York en todo su esplendor. Como señala Ford-Smith, estos desfiles fueron “a la vez una ficción y una amenaza” y abrieron espacios performativos que “permitieron múltiples maniobras entre los sujetos del movimiento” (Ford-Smith, 2004, p. 25). Los desfiles de Garveys combinaban tres conceptos: poder, atención y espectáculo. Los participantes masculinos posaban con uniformes militares, el propio Garvey al estilo de un emperador; las participantes femeninas desfilaban con trajes de enfermeras, un fuerte símbolo de los poderosos papeles públicos femeninos en tiempos de la pandemia española. Los desfilantes iban acompañados de bandas de música, de modo que el sonido y la visión creaban un espectáculo público. La combinación de estos conceptos subrayaba la convicción de Garvey en la expresividad política y comunitaria de la cultura del espectáculo. En sus *performances*, Garvey podía recurrir a su rico conocimiento de las diversas culturas afrodescendientes de América y sus orígenes en las tierras africanas. Y sus espectáculos constituyeron una enorme reinterpretación anticolonial de las tradiciones carnavalescas en un sentido más amplio y de los espectáculos más recientes de *vaudeville* y *minstrel shows* en un sentido culturalmente más específico. De este modo, sus desfiles se convirtieron en manifestaciones de empoderamiento negro en las primeras décadas del siglo xx.

## Las prácticas culturales de Garvey en Jamaica y Cuba

Una mezcla de entretenimiento y política en el espacio público también caracterizó a las prácticas culturales de Garvey en Jamaica. Inspirado por el rico escenario del entretenimiento afroamericano del *renacimiento* de Harlem, Garvey fundó la Compañía del Entretenimiento del Parque Edelweiss en 57 Slipe Road en Kingston en 1931. Los flujos interamericanos llevaron espectáculos de variedades al estilo de Harlem a esta isla caribeña. Las prácticas de *performances*, los estilos de la variedad y los nombres, tales como el club nocturno Dreamland, fueron préstamos tomados de la vida nocturna de Harlem. El concepto que tenía Garvey de la agencia negra acogía por completo la producción cultural como una herramienta política importante. La misión de la Compañía del Entretenimiento consistió en impulsar la producción cultural negra en la isla. La tarea de la compañía incluyó la administración de las instalaciones y de las secciones culturales de la UNIA, presentar la obra artística y buscar talento local (Hamilton, 1987, p. 92). El Parque Edelweiss fue el sitio donde se llevó a cabo una gran parte de la obra cultural de Kingston. Consistía en una casa de dos pisos, una serie de edificios anexos, un espacioso patio adjunto y, lo que es más importante, un anfiteatro al aire libre que podía acoger a un público de varios miles de personas, que fue restaurado para la convención de la UNIA de 1929 en Jamaica.

El proyecto de la Compañía de Diversión fue verdaderamente transcultural al combinar el parque de diversiones con espectáculos de variedades. Las industrias culturales populares americanas, a menudo al estilo de los *performances* del *renacimiento* de Harlem, separaron los espectáculos de variedades de las tradiciones teatrales establecidas en el Caribe. Los espectáculos de blancos con las caras pintadas de negro (*minstrel shows*) que habían surgido en el norte de Estados Unidos en los años de la preguerra, las prácticas de vodevil y los bailes con coristas escenificados de manera elegante

al estilo del cabaret musical de los afroamericanos de Harlem se introdujeron fácilmente al entretenimiento jamaicano (Reid, 2018, pp. 37-38).

Como señala Reid,

al basarse en el *glamour* y el espectáculo, por una parte, y en la sátira social, la comedia, la exageración y la repetición, por otra, los intérpretes de variedades atraían múltiples influencias provenientes tanto de la “alta” como de la “baja cultura y las transformaban (2018, pp. 37-38).

Los actos comprendían una amplia variedad de prácticas culturales y artísticas, que incluían recitales, danzas (acrobáticas, clásicas y jazzísticas), revistas musicales, *minstrel shows*, espectáculos de comedia, carnavales, obras de teatro, fiestas en los jardines, conciertos corales de espirituales, servicios religiosos, recitales clásicos y conciertos con orquesta. La idea era llegar a un público numeroso y, con ello, dar forma al ámbito público mediante prácticas culturales en el espacio al aire libre. Para que hubiera una mayor transmisión de programas de variedad, se instalaron emisiones de radio amplificadas para llegar a aquellos que no podían estar presentes. Un panorama de géneros musicales y estilos en su mayor parte, pero no exclusivamente, descendientes de africanos dieron forma a un programa de variedades que sincretizaba el *jazz*, el *mento* y glamorosas rutinas con canciones y baile. El *charleston*, el *black bottom*, la rumba y el *tap* formaron parte del programa habitual (Reid, 2018, pp. 33-34).

En desfiles y espectáculos de variedades, la UNIA brindaba a los artistas una serie de modos de producción y distribución. La UNIA facilitaba oportunidades para ocupar y redefinir el espacio público a través de la práctica cultural y para comunicarse con un público numeroso con el fin de promover la lucha anticolonial. Si bien los desfiles, por lo general, siguieron un patrón militar más rígido, con los hombres en uniforme militar y las mujeres luciendo trajes de enfermeras, los artistas de los espectáculos de variedades

añadieron la diversidad y el género así como la conciencia de clase a la lucha anticolonial. Muchos *performances* socavaron los gustos culturales coloniales con el fin de crear otros basados en nuevas evaluaciones de clase y género.

Mediante los procesos interamericanos, a menudo contradictorios, de tomar prestado y transformar las influencias provenientes de la tradición de los festivales caribeños y la cultura popular estadounidense, los artistas negros y los que se identificaban con ellos se reapropiaron del espacio público para crear un rico espectro de narrativas populares y nuevos espectáculos con visiones sociales que estaban más allá del control de la colonialidad blanca, e incluso fuera de las ortodoxias del nacionalismo negro primordialmente patriarcal de la UNIA. Los *performances* abrieron espacios para las mujeres en la política del mundo real. Por ejemplo, diferentes mujeres ocuparon un lugar central en el movimiento de la UNIA, como Amy Jacques Garvey, la segunda esposa de Garvey, que participó en el liderazgo internacional y nacional de la UNIA. Ella ayudó a construir y ampliar el movimiento al mismo tiempo en que adoptaba una postura firme contra la dominación masculina del movimiento. Louise Little, la esposa inmigrante obrera, que había nacido en Trinidad, del ministro afroamericano y miembro de la UNIA Earl Little, se unió a la UNIA y creó secciones de esta en toda la región centro-occidental de Estados Unidos. La Sra. Little desempeñó un papel activo en la UNIA como partidaria de base, miembro, organizadora y líder, y escribió informes de las reuniones y las actividades organizativas para el periódico *The Negro World* (Walton, 2008, p. 8).

## Conclusiones

Los *performances* del movimiento de la UNIA se caracterizaron por su flexibilidad, parodia y exceso. Mediante la exploración y el empleo de la efervescencia del *performance* en el espacio público,

Garvey y sus seguidores lograron expandir el poder subversivo de la producción cultural en la lucha anticolonial y antirracista. Una multitud de estilos de *performances* en los desfiles, pero aun más en los espectáculos de variedades, crearon un sentido de posibilidad (Burton, 1997). La combinación de crítica, parodia, aculturación y asimilación estaba cambiando constantemente y estaba destinada a cambiar de contexto en contexto. La alta visibilidad en el espacio público proporcionó agencia cultural para “proyectos plurales de resistencia en toda una variedad de sitios y posiciones de sujetos” (Reid, 2018, p. 41). La cultura escénica de Garvey hizo que la opinión pública de toda América tomara conciencia del poder de los negros. Podría decirse que, por primera vez en la historia de las Américas, fue a través de una red hemisférica de miembros de la UNIA y de su poderoso impacto en el espacio público y en la esfera pública como un sentido de conexión negra llenó la agenda cultural, política y económica de los movimientos negros en el Norte y el Sur de las Américas, así como más allá.

## **Bibliografía**

Adejumobi, Saheed (30 de julio de 2008). Pan-African Congresses, 1900-1945. *Black Past*. <https://www.blackpast.org/global-african-history/pan-african-congresses-1900-1945/>

Burnett, Carla (2012). “Unity is Strength”: Labor, Race, Garveyism, and the 1920 Panama Canal Strike. *The Global South*, 6(2), 39-64.

Burton, Richard (1997). *Afro-Creole: Power, Opposition, and Play in the Caribbean*. Londres: Cornell UP.

Clarke, John H. (2011). *Marcus Garvey and the Vision of Africa*. Londres: Black Classic Press.

Compton, Allyson (2017). *The Breath Seekers: Race, Riots, and Public Space in Harlem, 1900-1935* [Tesis de doctorado]. New York Hunter College.

Cronon, E. David (1960). *The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison: U of Wisconsin P.

De Jongh, James (1990). *Vicious Modernism: Black Harlem and the Literary Imagination*. Nueva York: Cambridge UP.

Drake, St. Clair y Cayton, Horace (1945). *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Modern Community*. Nueva York: Harcourt, Brace & World.

Ford-Smith, Honor (2004). Unruly Virtues of the Spectacular: Performing Engendered Nationalisms in the UNIA in Jamaica. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 6(1), 18-44.

Gaines, Kevin (1996). *Uplifting the Race: Black Leadership, Politics, and Culture in the Twentieth Century*. Chapel Hill: U of North Carolina P.

Grant, Colin (2010). *Negro with a Hat. The Rise and Fall of Marcus Garvey*. Nueva York: Oxford UP.

Guridy, Frank (2010). *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*. Chapel Hill: U of North Carolina P.

Hamilton, Beverley (1987). Marcus Garvey: Cultural Activist. *Jamaica Journal: Quarterly of the Institute of Jamaica*, 20(3), 21-30.

- Harpelle, Ronald (2003). Crosscurrents in the Western Caribbean: Marcus Garvey and the UNIA in Central America. *Caribbean Studies*, 31(1), 35-73.
- Hill, Errol (1992). *The Jamaican Stage, 1655-1900: Profile of a Colonial Theater*. Amherst, MA: U of Massachusetts P.
- hooks, bell (1991). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. London: Turnaround.
- Johnson, James Weldon (1930). *Black Manhattan*. University of Virginia: Perseus Books Group.
- Levander, Caroline y Levine, Robert (2008). *Hemispheric American Studies*. New Brunswick: Rutgers UP.
- McClintock, Anne (1995). *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. Nueva York: Routledge.
- Ogren, Kathy(1989a). *The Jazz Revolution: Twenties America & the Meaning of Jazz*. Nueva York: Oxford UP.
- Ogren, Kathy (1989b). Controversial Sounds: Jazz Performance as Theme and Language in the Harlem Renaissance. En Amritjit Singh, William S. Shiver y Stanley Brodwin (comps.), *The Harlem Renaissance: Reevaluations* (pp. 159-184). Nueva York: Garland.
- Powell, Richard (2002). *Black Art: A Cultural History*. London: Thames & Hudson.
- Rampersad, Arnold (1989). Langston Hughes and Approaches to Modernism in the Harlem Renaissance. En Amritjit Singh, William S. Shiver y Stanley Brodwin (comps.), *The Harlem Renaissance: Reevaluations* (pp. 49-72). New York: Garland.

Raussert, Wilfried (2000). *Negotiating Different Temporalities: Blues, Jazz, and Narrativity in African American Culture*. Heidelberg: Winter.

Raussert, Wilfried (2017). *The Routledge Companion to Inter-American Studies*. Nueva York: Routledge.

Reid, Marsha (2018). *1917-2017 Public Space: Culture of Exclusion, Exclusion of Culture* [Tesis de doctorado]. Wesleyan University.

Robertson, Stephen (1 de febrero de 2011). Parades in 1920s Harlem. *Digital Harlem: Everyday Life 1915-30*. <https://digitalharlem-blog.wordpress.com/2011/02/01/parades-in-1920s-harlem/>

Saldívar, José David (2012). *Trans-Americanity. Subaltern Modernities, Global Coloniality, and the Cultures of Greater Mexico*. Durham: Duke UP.

Suin, Darko (1995). Reflections on Happenings. En Mariellen R. Sandford (comp.), *Happenings and other Acts*. Londres: Routledge.

Tornaghi, Chiara y Knierbein, Sabine (2014). *Public Spaces and Relational Perspectives. New Challenges for Architectural Planning*. Nueva York: Routledge.

Walton, David(2008). A Re-Introduction to the New Negro Movement and Pioneers of Modern Black Radical Thought. No publicado. [https://www.dawnsnewday.org/wp-content/uploads/2018/05/A\\_Re-Introduction\\_to\\_the\\_New\\_Negro\\_Movement.pdf](https://www.dawnsnewday.org/wp-content/uploads/2018/05/A_Re-Introduction_to_the_New_Negro_Movement.pdf)

# Reggae y resistencia en el Caribe y la diáspora africana

*Lisa Tomlinson y Shantal Moore*

■ Doi: 10.54871/ca24af1g

La música *reggae*, en general, ha aplicado el término *panafricanismo reggae* para descolonizar “nuevos” entornos en lugares como el África continental y América Latina. Esto difiere de cómo solemos leer los objetivos de los trabajadores culturales del *reggae*, donde existe la tendencia a percibir sus letras como una retórica encerrada en el pasado o de vuelta a África. Sin embargo, en lugares como Costa de Marfil vemos que la música se ha utilizado para la crítica política. Annemette Kirkegaard (2002) reitera que “debido a la naturaleza de las letras y a su carácter de resistencia, el atractivo del *reggae* siempre ha tenido un fuerte impacto en la formación de la identidad y la conciencia política” (p. 97) en lugares como África. Kirkegaard (2002) sugiere además que las letras tuvieron un impacto en Oludum y destaca su papel a la hora de animar a los brasileños a abrazar su identidad africana como medio de resistir a la opresión política (p. 97).

A través del análisis textual de estas letras, sostenemos que Peter Tosh (Winston Hubert McIntosh), Burning Spear (Winston Rodney) y otros utilizan su oficio y sus canciones para desafiar al Estado o al “sistema de mierda” de Babilonia contra las injusticias y la opresión

racial y de clase. Cumplen esta función actuando como intelectuales orgánicos, concienciando a las masas de negros caribeños de su actual estado en Babilonia. Del mismo modo, contribuyen a remodelar una representación de la historia caribeña y crean una vía para una nueva visión de los pueblos de la diáspora africana. Como tales, ambos trabajadores culturales, Tosh y Spear, responden a las imposiciones del neocolonialismo y promueven un rechazo de las ideas europeas de autonomía económica, poder y sentido del yo. Por lo tanto, su música ofrece una vía transformadora para abordar las injusticias perpetuadas por los gobiernos coloniales y neocoloniales, que persisten en explotar y oprimir a las comunidades negras de todo el mundo. Además, los impactantes mensajes de la música *reggae* jamaicana se transmiten a través de la mezcla de diversos sonidos autóctonos, actuando como plataforma de protesta y resistencia para los sujetos de la diáspora negra.

De hecho, los artistas de *reggae* han utilizado su música para denunciar problemas mundiales como la pobreza, la guerra y la degradación medioambiental. La música *reggae* ha asumido un papel fundamental en la configuración del paisaje cultural y político del Caribe, la diáspora y África, y ha emergido como un medio de resistencia contra el colonialismo, la desigualdad social y la opresión política. Como señala Kirkegaard, sin concesiones, la música *reggae* sigue siendo una poderosa fuerza para instigar la transformación social y política (p. 99).

En este capítulo exploramos más a fondo la conexión entre la música *reggae* y la resistencia, especialmente en el Caribe, la diáspora y África. Aunque la investigación existente ha examinado la interacción entre la música *reggae* y la resistencia en estos diversos lugares, este artículo se distingue por situar a África dentro del contexto de la diáspora en lugar de tratarla únicamente como una fuente cultural tradicional. Los autores, por tanto, reconocen el intercambio dinámico entre estos dos espacios, y distinguen los préstamos culturales de África a la diáspora, especialmente en áreas como la música.

## **Panafricanismo *reggae***

Históricamente, el *panafricanismo* (PA) como ideología se ha utilizado como movimiento político que aboga por “la solidaridad y cooperación global entre los africanos para liberarlos de la opresión racista y la dominación (neo)colonial e imperialista” (Nangwaya, 31 de mayo de 2016).

Según el informe de la conferencia del panafricanista haitiano Benito Sylvain, el objetivo principal del movimiento era “examinar la situación a la que se enfrenta la raza africana en todos los rincones del planeta, para protestar solemnemente por el injusto desprecio y el odioso trato que todavía se le dispensan en todas partes” (citado en Martin, 1994, p. 202). De ahí que el resultado de la conferencia fuera desarrollar una organización que coordinara la lucha mundial contra la opresión de los africanos y los negros de la diáspora (Martin, 1994).

Aunque su enfoque era político, el panafricanismo también se ha manifestado en diferentes formas culturales y creativas (arte, literatura, música) para expresar sus objetivos de solidaridad africana y resistencia contra la subordinación racial y de clase. En este sentido, la música negra ha sido uno de los principales vehículos de la expresión cultural panafricanista. La música *reggae* tomó esta iniciativa para difundir mensajes panafricanistas por toda la diáspora y África. Así, el *reggae* reflejó con fuerza el movimiento panafricano y garveyista de conciencia negra más amplio (Downing, 2010). A través de sus letras, la música expresaba otras vertientes políticas del panafricanismo, como la lucha contra la pobreza, la lucha contra la opresión policial y el conflicto de clases (Downing, 2010). Esta movilización en torno a la justicia social coincidió con el Movimiento por los Derechos Civiles y el Poder Negro, que se inspiró en la música *soul* afroamericana para poner de relieve la lucha y celebrar el orgullo racial.

Con este telón de fondo de lo que representa el panafricanismo, nosotros acuñamos el término *panafricanismo reggae* para caracterizar el mensaje que cantan los artistas de *reggae* para desafiar a las potencias imperiales. Del mismo modo, el panafricanismo *reggae* es utilizado por estos artistas para enfrentarse a sus propios gobiernos, a los que perciben como “en la cama” con los líderes mundiales neocoloniales, perpetuando la explotación de las masas negras y defendiendo la ideología eurooccidental de las élites y la clase media, que pretende suprimir la conciencia de raza como rasgo definitorio de la nación. En este contexto, nos abstenemos de utilizar el término poscolonial para referirnos a los países independientes caribeños y africanos porque las secuelas del colonialismo en forma de violencia estructural interminable afectan gravemente a la clase trabajadora negra y sus efectos distan mucho de ser “poscoloniales” o de haber terminado. Todavía hay signos de pobreza, inaccesibilidad a una vivienda adecuada y persisten desigualdades significativas.

Además, los movimientos panafricanos también significaron una época en la que los artistas de *reggae* empezaron a interesarse más por los asuntos sociales y políticos del continente africano. Por lo tanto, uno de los principales temas que surgieron del *reggae* fue una sólida conexión con las sensibilidades panafricanistas. El *reggae* recurrió en gran medida al panafricanismo para expresar la lucha por unir culturalmente a los negros sobre la premisa de una historia compartida de colonialismo y el opresivo pasado de esclavitud del Caribe. En su canción “African” (1977), Peter Tosh, por ejemplo, no distinguía las circunstancias opresivas de los negros caribeños de las de los africanos continentales. En cambio, como voz revolucionaria, consideraba a todos los negros como africanos, utilizando el término *africanos* para incluir a los individuos negros de todo el mundo. Lo resume todo en su letra: “Don’t care where you come from / So long as you you’re a black man / You’re an African”.

## Resonancia de la resistencia: la voz del pueblo

Surgido en Jamaica en la década de 1960, el *reggae* aparece como una forma de resistencia al colonialismo, la desigualdad social y la opresión política. Aunque es originario de Jamaica, el arraigo de la música en la resistencia, tanto en el frente temático como en el simbólico, lo sitúa como una tradición cultural que resuena en diversas naciones. Como afirma Alleyne (1988), la música es el epicentro de la identidad, las costumbres y las actitudes rebeldes de los jamaicanos africanos. Yendo más allá, afirma Martin (2023), la música *reggae* resuena con el rastafari, “un núcleo de resistencia espiritual e identidad de vuelta a África” (p. 99). Contextualmente, el *reggae* es el himno de la resistencia en Jamaica porque ha penetrado en la conciencia histórica desde los tiempos de la esclavitud. A pesar de la abolición de la esclavitud, afirma Martin (2023), el sistema de opresión permanece; de ahí que el significado de la música *reggae* sea “documentar las luchas del plebeyo empobrecido y llevar el mensaje de esperanza en África y en la repatriación” (p. 99).

Además, para los negros, la música ha mantenido siempre una conexión simbiótica con la resistencia política y social. Este ha sido el caso en toda la diáspora, donde los negros han utilizado la música no solo como entretenimiento, sino también para expresar las luchas y los efectos actuales de las fuerzas coloniales y neocoloniales. Por ejemplo, la música *reggae* jamaicana comenzó en las comunidades urbanas de Kingston, Jamaica, como la voz de los *sufferahs*, y continuó como una importante expresión cultural de resistencia contra el imperialismo en la década de 1960. A medida que se desarrollaba la descolonización en la década de 1960, la música se desarrolló en los barrios marginales de Kingston, mezclando mensajes de justicia social y cambio. Su repercusión trascendió las fronteras locales y acabó llegando a un público negro más amplio en todo el Caribe, el continente y la diáspora.

De este modo, el impacto del *reggae* contribuyó ampliamente al desarrollo de nuevos movimientos contraculturales en lugares como Bahía, Brasil, donde se creó un nuevo género de *reggae*, el *Afro-Bahian Olodum*, para politizar las condiciones sociopolíticas de las favelas e inspirar el cambio social (Olsen & Sheehy 2010, p. 366). Su trascendencia puede atribuirse al hecho de que el *reggae* resuena con el rastafari y su núcleo espiritual de resistencia que aboga por la identidad de vuelta a África, a la equidad y a un sinfín de otros mensajes liberadores que constituyen las características centrales del género.

Sorprendentemente, el *reggae* jamaicano se convirtió en la música contra las injusticias y también llevó el mensaje de la conciencia negra, enlazando con otros movimientos de resistencia fuera de América, como África y su lucha contra el *apartheid*. La histórica visita de Bob Marley a Zimbabue (entonces Rodesia) para celebrar su independencia de Gran Bretaña en 1981 le convirtió instantáneamente en un símbolo de la resistencia y la liberación negra entre los jóvenes africanos. Muchos de estos jóvenes empezaron a identificarse con el *reggae* jamaicano y la cultura rastafari (Graham, 1992). De estas conexiones con el *reggae* surgieron artistas como el sudafricano Lucky Dube, el marfileño Alpha Blondy y Tiken Jah Fakoly. Así que, en poco tiempo, el continente emergió como un terreno fértil para el desarrollo del *reggae*, ya que también experimentaron el colonialismo, el neocolonialismo y la explotación de los recursos naturales por parte de las antiguas potencias coloniales.

## **África, el *reggae* y el espíritu de resistencia**

Philip Dube, apodado Lucky, que nació en 1964 en una pequeña ciudad llamada Ermelo en la zona oeste de Johannesburgo (Sudáfrica), se convirtió en una de las superestrellas del *reggae* africano. Inspirándose en Jimmy Cliff, Peter Tosh y Bob Marley, Lucky Dube utilizó una fusión de *mbaqanga* y *reggae* como vehículo para

el cambio social en su país natal, Sudáfrica (Graham 1992, p. 188). A pesar del peligro personal de denunciar el *apartheid* institucionalizado y abogar por la unificación de los negros contra la opresión racial, a lo largo de su carrera el contenido lírico de Lucky Dube era estridente e inquebrantable. Lucky Dube creía que el *reggae* “era el único tipo de música que podía devolver a los negros a sus raíces” (Rickman 1989, p. 16). En su álbum *Prisoner*, publicado en 1989, las numerosas canciones de Lucky Dube atacan abiertamente al gobierno y a las potencias imperiales por apoyar la segregación racial. Además, ponen de relieve los temas del desplazamiento y las condiciones de empobrecimiento de los sudafricanos negros que se veían obligados a vivir en barrios de chabolas.

Si nos centramos en la segunda figura, Alpha Blondy, sus letras de *reggae* cantadas en francés, inglés y su lengua materna, el dioula, abordan temas de resistencia y protestan contra las mismas formas de colonialismo. Al igual que los cantantes jamaicanos de *reggae* arremetían contra las élites negras, Alpha Blondy también implicaba a los gobiernos africanos en su papel en el sufrimiento de los pueblos africanos. Así, “hace un llamamiento urgente a los oyentes africanos en *Babylon’s War*, pidiendo el fin de los numerosos conflictos armados en África que benefician a los comerciantes de armas occidentales” (Young, 2022, p. 202).

Ciertamente, la música *reggae* jamaicana actuó como una auténtica fuente de inspiración para generaciones de activistas musicales de la diáspora y el continente africano. En consecuencia, este artículo adopta un enfoque de análisis textual para examinar las letras de los artistas jamaicanos de *reggae* Peter Tosh y Buring Spear con el fin de debatir el poder del *reggae* como voz expresiva de los jamaicanos negros, y por extensión de las comunidades caribeñas negras, en la articulación de temas compartidos de resistencia y liberación negra. Las canciones son expresiones de la brutalidad de la esclavitud, de las secuelas de la misma y de cómo los colonizadores distorsionaron la historia.

## Íconos *reggae* de la resistencia: Peter Tosh y Burning Spear

Peter Tosh, cuyo nombre original era Winston Hubert McIntosh, nació el 19 de octubre de 1944 en Grange Hill, Westmoreland, Jamaica, y murió el 11 de septiembre de 1987 en Kingston, Jamaica (Encyclopædia Britannica, 2024). Fue cantante, compositor y miembro fundador de los Wailers, grupo formado por él mismo, Bob Marley y Bunny Wailer. Tosh era un agresivo defensor de los principios del rastafari (rastafarismo) y un militante opositor de la clase política. Se comportaba con bravuconería y durante mucho tiempo se le asoció con la canción “Stepping Razor” (Encyclopædia Britannica, 2024), que reivindica la dignidad. En 1974, Tosh abandonó el grupo para emprender una carrera en solitario. Sus álbumes —sobre todo *Legalize It* (1976), *Equal Rights* (1977) y *No Nuclear War* (1987)— contienen mensajes políticos intransigentes sobre temas que van desde la legalización de la marihuana hasta el abuso del poder estatal. Peter Tosh es uno de los pioneros del género, y su música se asocia a menudo con la resistencia, el activismo y la justicia social. Por esta labor, se ha ganado el respeto de fans y colegas músicos. En 2012 recibió a título póstumo la Orden del Mérito de Jamaica (Encyclopædia Britannica, 2024).

### ***Análisis textual de “400 Years”, “Equal Rights” y “Here Comes the Judge” de Tosh***

Al analizar la obra de Tosh, en particular los mensajes políticos de su música y la forma en que utilizaba la retórica para transmitir ese mensaje de resistencia, Klive Walker (1999) sostiene que la música de Tosh sirve como llamada a la acción y a la transformación social, especialmente para los pueblos oprimidos de todo el mundo. Kwame Dawes (1997) es de una opinión similar: coinciden que la música de Tosh está profundamente conectada con la lucha por la justicia social en Jamaica y en todas partes.

“400 Years” (1970) arremete contra la esclavitud africana. Es un comentario lírico que lamenta el sufrimiento y la opresión de los negros, principalmente los descendientes de africanos esclavizados que han sido sometidos a 400 años de esclavitud y explotación laboral. Tosh lamenta sobre todo que las condiciones económicas y las injusticias sociales de los negros del Caribe no hayan cambiado desde la esclavitud. Más bien, las condiciones opresivas se han seguido desarrollando en el mismo estado en un nuevo sistema mundial, 400 años después de la esclavitud:

400 years  
And it's the same  
The same philosophy  
I've said it's 400 years  
Look how long  
And the people they  
still can't see...  
Come on let's make a move  
I can see time  
Time has come<sup>1</sup>

Las letras de Tosh también expresan la decepción de que la gente sea incapaz de ver las condiciones transparentes que ha producido la esclavitud. Con ello, sus palabras “vamos a hacer un movimiento” señalan un levantamiento contra el gobierno y las estructuras imperiales que siguen controlando metafóricamente las mentes de las masas a través de sus enseñanzas coloniales. Esas líneas también evocan la denuncia de Marcus Garvey de lo que denominó “esclavitud mental”. El recordatorio que hace Tosh de los “400 años” de esclavitud de los negros remite al concepto de Eduard Glissant (1989) de “visión profética del pasado”, que, en términos de Glissant,

<sup>1</sup> “400 años / Y es lo mismo / La misma filosofía / He dicho que son 400 años / Mira cuánto tiempo / Y las personas que / todavía no puedo ver / Vamos a hacer un movimiento / Puedo ver el tiempo / Ha llegado la hora” [esta y todas las demás traducciones del artículo pertenecen a su autor].

significa “una noción dolorosa del tiempo y su plena proyección hacia el futuro”(pp. 63-64).

Por lo tanto, la noción de Tosh de trasplantar el pasado doloroso está ligada a la memoria histórica del pueblo afrocaribeño y la noción de recordar el pasado en sí misma puede actuar simbólicamente como una forma de resistencia. Rodríguez y Fortier (2007) sostienen que “para los pueblos oprimidos, la memoria cultural engendra los espíritus de la resistencia, y no es sorprendente que algunos de sus conjuros más poderosos tengan sus raíces en la religión” (p. 203). Aunque la cita habla de cómo la memoria y la resistencia están enraizadas en la religión, la noción que el escritor tiene de ambas puede enmarcarse fácilmente en el contexto del *reggae* debido a cómo la música resucita espiritualmente el pasado para reeducar a los negros sobre su historia o para provocar resistencia. Les Johnson (2021), en *Windrush, music and memories: How songs of resistance and celebration have shaped who I am*, relata cómo los éxitos de *reggae* posteriores a la independencia de su infancia destacaban como “la personificación de las canciones de resistencia” (p. 58). Johnson comenta que los recuerdos de estas canciones y de otras de protesta similares lo protegieron emocionalmente y le proporcionaron un poder interno que lo “armó” contra la lucha que los negros siguen afrontando hoy en lugares como Inglaterra.

En esa misma línea, el panafricanismo del *reggae* se dirigía directamente a los culpables del colonialismo y a veces adoptaba un tono violento de resistencia a los sistemas opresivos. Por eso, las canciones de Peter Tosh se basaban en una defensa panafricana militante para lanzar un grito a favor de la revolución social, así como de la igualdad de derechos y la justicia. El panafricanismo de Tosh hablaba de las injusticias sociales en relación con la igualdad de derechos de los negros caribeños y, por extensión, de toda la diáspora africana. En la canción de Tosh “Equal Rights” (Igualdad de derechos) (1977), extraída del álbum homónimo, aboga por la igualdad de derechos y la justicia, cantando:

Everyone is crying out for peace, yes  
None is crying out for  
Justice  
Everyone is crying out  
for peace, yes  
None is crying out for  
justice  
  
I don't want no peace  
I need equal rights and  
justice  
I need equal rights and  
Justice  
I need equal rights and  
Justice  
Got to get it, equal rights and justice<sup>2</sup>

Broughton (1999), en *Peter Tosh and the Politics of Black Self-Assertion*, examina las formas en que la música de Tosh expresaba un sentido de autoafirmación negra y de resistencia a la supremacía blanca. Broughton (1999) sostiene que la música de Tosh era una poderosa herramienta para reivindicar la identidad negra y resistir a la opresión. Esto es evidente en “Equal Rights”. La carga revolucionaria del cantante para lograr la justicia se parece a la postura intransigente de Malcom X (*By Any Means Necessary*), en la que la paz puede no ser siempre el camino para lograr la igualdad de derechos. Claramente, Tosh hace un llamamiento a la lucha. Esta confrontación exige acciones posiblemente violentas para abordar la opresión y la desigualdad en las sociedades neocoloniales. También está señalando que una vez que haya “justicia” habrá paz, por lo tanto, la “justicia” es el requisito previo para la “paz”.

<sup>2</sup> Todo el mundo clama por la paz, sí / Ninguno pide a gritos / Justicia / Todo el mundo grita por la paz, sí / Ninguno pide a gritos / Justicia / No quiero paz / Necesito igualdad de derechos y / Justicia / Necesito igualdad de derechos y / Justicia / Necesito igualdad de derechos y / Justicia / Hay que conseguirlo, igualdad de derechos y justicia

En otra canción, “Here Comes the Judge” (Aquí viene el juez) (1981), Tosh se enfrenta cara a cara con figuras coloniales. Un juez metafóricamente construido en el tribunal reimaginado de Tosh juzga sin miedo a estas figuras coloniales por haber saqueado África y haber sacado a la fuerza a los negros de África “sin una causa”. Esto incluye, además, el lavado de cerebro o, en terminología rasta, el *blanqueamiento*, por el que se enseña a los negros a odiarse a sí mismos. Por lo tanto, como el juez de la canción que ahora ocupa el papel invertido de poseedor del poder, Tosh está empeñado en buscar justicia para todos los negros acusando y ejecutando a las cinco figuras coloniales nombradas que una vez fueron apodadas héroes, como se expresa en estas líneas a continuación:

Oh yeah, oh yeah  
God save the African king  
Anyone who have anything  
to say before this just judge come say it now  
And say like yuh glad  
and not like yuh mad for this judge have no mercy in this  
time.  
Christopher Combulus!  
(Yes sir)  
Francis Drake!  
(Yes m’lord)  
Bartholomew de Lus Cusus  
(Your honour)  
Vasco da Gama!  
(Present)  
Alexander so-called the great!  
(I am here sir) . . .  
Oh yeah, oh yeah<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Dios salve al rey africano / Cualquiera que tenga algo / que decir ante este juez justovenga a decirlo ahora / Y decir como si estuvieras contento / y no como como si estuvieras loco por este juez, no tienen piedad en este / tiempo / ¡Cristóbal Colón! / (Sí, señor) / ¡Francis Drake! / (Sí, señor) / Bartolomé de Lus Cusus / (Su Señoría) / ¡Vasco da Gama! / (Presente) / Alejandro llamado el grande / (Estoy aquí señor)*

Aunque hay humor en la letra y en las etiquetas de los nombres dentro de la canción, Tosh entreteje deliberadamente, para su público, un relato impoluto de la conquista europea acompañado de comentarios políticos. Apropiadamente, el humor es reducido, teniendo en cuenta que todos los prisioneros son condenados a morir colgados de la lengua, y no del cuello, como suele esperarse.

### **Burning Spear (Winston Rodney)**

Burning Spear, cuyo nombre original es Winston Rodney, nació el 1 de marzo de 1945 en St. Ann's Bay, St. Ann, Jamaica (Burning Spear, 2023). Como cantante y músico de *roots reggae* jamaicano, es famoso por sus mensajes del movimiento rastafari, con una inclinación hacia la filosofía de Marcus Garvey. Tanto Garvey como Bob Marley influyeron enormemente en la vida de Rodney. Mientras que la filosofía de Garvey de autodeterminación y autosuficiencia para todos los afrodescendientes influyó en las letras de Burning Spear, Marley fue una ayuda directa para que Spear se iniciara en la industria musical (Burning Spear, 2023). El nombre artístico elegido por Rodney, Burning Spear, lo tomó prestado de Jomo Kenyatta, el primero Primer Ministro y Presidente de Kenia tras su independencia, porque en el fondo de las convicciones Rodney era partidario del activismo africano por la liberación. En su música, Burning Spear también aboga por la honestidad, la paz y el amor, que enlazan con sus mensajes religiosos y políticos de rasta y unidad negra (Messer, 15 de abril de 2024).

### ***Análisis textual de "Slavery Days" y "Christopher Columbus" de Burning Spear***

"Slavery Days" (Días de esclavitud) (1980) es una de las canciones más poderosas y conmovedoras de Burning Spear. En ella, él yuxtapone el legado de la esclavitud (resistencia) con la lucha de los

negros por la liberación y la justicia. Como tal, la letra, que hace un llamado a la conciencia social y cultural, resuena entre los jamaicanos y los de la diáspora africana. En las primeras líneas de la canción, Spear pregunta repetidamente a los oyentes “¿Recuerdas los días de la esclavitud?” para establecer la relevancia histórica y recordar la importancia del impacto de la esclavitud en la sociedad contemporánea. El estribillo repetido también sirve de puente para transportar a los oyentes emocional y psicológicamente a una época de opresión y subyugación colonial que no debe olvidarse. El estribillo es repetitivo y deliberado, es un recordatorio a los afectados por la crueldad de la esclavitud para que no permitan que la atrocidad se repita de nuevo, como él está haciendo ahora en el estribillo. Se lamenta:

Do you remember the days of slavery?  
And they beat us  
Do you remember the days of slavery?  
And the work was so hard  
Do you remember the days of slavery?  
And they used us  
Do you remember the days of slavery?  
‘Til they refuse us  
Do you remember the days of slavery?  
Do you remember the days of slavery?  
Do you remember the days of slavery?<sup>4</sup>

A lo largo de la canción, Burning Spear canta sobre la brutalidad y la deshumanización de la esclavitud, describe los horrores del Paso Medio y los trabajos forzados de la vida en las plantaciones. Continúa cantando: “Nos alejaron de nuestra patria / y nos hicieron trabajar en una plantación”. Estas líneas ponen de relieve la

<sup>4</sup> ¿Recuerdas los días de la esclavitud? / Y nos ganaron / ¿Recuerdas los días de la esclavitud? / Y el trabajo era tan duro / ¿Recuerdas los días de la esclavitud? / Y nos utilizaron / ¿Recuerdas los días de la esclavitud? / Hasta que nos rechacen / ¿Recuerdas los días de la esclavitud? / ¿Recuerdas los días de la esclavitud? / ¿Recuerdas los días de la esclavitud?

violencia y el trauma infligidos a las personas esclavizadas y subrayan el legado perdurable de esta historia. Y aunque la melodía lírica de la canción es conmovedora y armoniosa, el potente mensaje es bastante chocante. Especialmente para quienes proceden de una historia de opresión y un legado de subyugación, palabras como “golpeados, trabajados duramente, utilizados, rechazados y maltratados” rechinarían contra cada fibra de su ser. El reverberante estribillo para encender la memoria señala las atrocidades compartidas y la mecanización de los esclavizados llevados de África al Nuevo Mundo de la esclavitud:

The big fat boat  
 (Mhm) We usually pull it, we pull it  
 (Mhm) We must pull it  
 (Mhm) With shackles around our necks  
 (Mhm) Believe me and we sit so close  
 Do you remember the days of slavery?  
 Do you remember the days of slavery?<sup>5</sup>

Es en este “barco grande y gordo”, para los hermanos y hermanas negros juntos, donde se graba, se siente y se sobrevive a una memoria compartida. La canción de Spear, al igual que su nombre, pretende grabar a fuego una huella del viaje histórico de los esclavos negros –“Oh slavery day.... Try and remember, please remember”– y subrayar la urgencia e importancia del mensaje. La frase es sinónimo de la antropología de los negros, cuya resistencia es lo que ha hecho posible su supervivencia y la de su legado –“mostrarles que seguimos vivos.... La historia puede recordar, la historia puede recordar”– como refuerza el movimiento panafricano. La canción trata de la lucha continua por la liberación, con Burning Spear cantando: “Pero seguimos luchando / Para lograr nuestro objetivo”.

<sup>5</sup> El barco grande y gordo / (Mhm) Normalmente tiramos de él, tiramos de él / (Mhm) Debemos tirar de él / (Mhm) Con grilletes alrededor de nuestros cuellos / (Mhm) Créeme y nos sentamos tan cerca / *¿Recuerdas los días de la esclavitud?* / *¿Recuerdas los días de la esclavitud?*

Esta línea refleja el espíritu de resistencia que ha caracterizado la lucha de la diáspora africana por la libertad y la justicia, de ahí la aplicabilidad del término *Reggae Pan Africanism*.

Otra de las canciones de Spear, “Christopher Columbus” (1976), aborda el impacto de la colonización europea en Jamaica y el resto del Caribe. La letra de la canción está hábilmente elaborada para rebatir la historia hegemónica que se ha enseñado a los niños caribeños de que Cristóbal Colón es un héroe por haber descubierto las Américas. Lo que hace la canción es presentar una perspectiva crítica del papel de Colón en la subyugación y explotación de los pueblos indígenas. En las primeras líneas, Spear establece su credibilidad triangulando la edad, la memoria y la visión como parte de su discurso, para exponer a Cristóbal Colón como un maldito mentiroso. La repetición por parte de Burning Spear de la frase “maldito maldito mentiroso” subraya su condena a las acciones de Colón, de ahí que vuelva a cronificar la narración cantando que:

I and I old I know  
I and I old I say  
I and I reconsider  
I and I see upfully that  
Christopher Columbus is a damn blasted  
liar  
Christopher Columbus is a damn blasted  
liar  
Yes Jah  
He's saying that, he is the first one  
Who discover Jamaica  
I and I say that,  
What about the Arawak Indians and the  
few Black man  
Who were around here, before him<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Yo sé / Yo viejo digo / Yo reconsidero / Yo veo que / Cristóbal Colón es un maldito-mentiroso / Cristóbal Colón es un maldito mentiroso / Sí Jah / Está diciendo que, él es

Burning Spear ofrece una perspectiva crítica de Colón, que no es de fiar y es dado al engaño al por mayor porque ha causado estragos y violencia a través de la explotación. Su llegada a las Américas, en cambio, contribuyó al genocidio: “Dijo que no había indios / Pero había un montón de pieles rojas / Los mató con la pistola y la espada / Y ellos nunca hicieron nada para merecerlo”. Estos versos ponen en tela de juicio la retorcida narrativa histórica de Colón y desacreditan aún más la perspectiva que se tiene de él como el explorador e iluminador benévolo que llevó la civilización a las Américas. Las falsedades que ha difundido la historia de Colón han tenido efectos negativos de gran alcance, complejos y estratificados, especialmente como se ha visto en toda Jamaica. Burning Spear canta: “In a Jam Down Land ya / A whole heap of mix up mix up / A whole heap a ben up, ben up”. Las contorsiones y circunvoluciones que acompañan a las mentiras se extienden hasta la fibra nacional del ser de Jamaica y, por extensión, del Caribe, hasta el punto de que “¡tenemos que enderezarnos, solo porque Cristóbal Colón es un maldito mentiroso!”. Las letras *reggae* panafricanas de Spear exigen una reescritura, una revisión y, en lenguaje rasta, una *sobrecomprensión* (más que una “comprensión”) de la verdad. Tras siglos de mentiras del “venerable” explorador Colón, podemos oír el cansancio y el agotamiento en el anhelo y la llamada de Spear:

What a long way from home  
 I and I longing to go home  
 Within a Red, Green, and Gold Robe  
 Come on Twelve Tribe of Israel  
 Come on Twelve Tribe of Israel  
 Out a Jam Down land ya  
 A whole heap of mix up mix up  
 A whole heap a ben up, ben up,  
 Come on Twelve Tribe of Israel

---

el primero / Que descubrió Jamaica / Yo digo / ¿Qué pasa con los indios Arawak y los / Pocos negros / Que estaban por aquí, antes que él?

Come on Twelve Tribe of Israel  
Out a Jam Down land ya<sup>7</sup>

El mensaje general de esta canción panafricana de *reggae* es una clara llamada de protesta contra una maldita historia mentirosa. Desde el punto de vista temático, se trata de agitar en favor de la repatriación a África. Los versos “We are the survivors, yes we are / Of the fittest who have survived / Remember that” (Somos los supervivientes, sí, lo somos / De los más fuertes que han sobrevivido / Recuérdenlo) reflejan la resistencia y la fuerza de los pueblos indígenas y africanos a pesar del colonialismo, y subrayan su lucha constante por la liberación a través de los colores distintivos “Red, Green, and Gold” (rojo, verde y dorado). También existe la necesidad de galvanizar sus esfuerzos y colaborar, incluso de recalibrarse como pueblo –“Vamos Doce Tribu de Israel”–, porque el panafricanismo es real.

### **Reggae, lengua y resistencia**

Es significativo que las letras de los artistas de *reggae* se aparten del inglés estándar para articular mejor las luchas de los negros caribeños. Este uso de la lengua local era también una resistencia al dominio lingüístico europeo que degradaba a las lenguas caribeñas como inferiores. Como señala Hebdige, el *reggae* incluye “los rasgos transgresores del habla negra y los ritmos africanos” (citado en Baker y Jane, 2016, p. 566). Además, los vínculos del *reggae* con la fe rastafari contribuyeron aún más a la subversión del inglés de la reina. Aunque la fe adoptaba formas del judeocristianismo, los rastafaris también expresaban un *ethos* claramente centrado en África en su uso del lenguaje. Las letras de Peter Tosh y Burning Spear

<sup>7</sup> Qué lejos de casa / Yo deseando volver a casa / Dentro de una túnica roja, verde y dorada / Vamos los Doce Tribu de Israael / Vamos los Doce Tribu de Israel / Un montón de mezclas / Vamos Doce Tribu de Israel

recogen, por tanto, el uso de lo que se denomina *lenguaje rasta* en muchas de sus letras.

El uso del lenguaje era fundamental para artistas como Tosh. Taitu Heron y Yanique Hume (2012) describen a Tosh como “un herrero extraordinario que demostró su poder transformador para alterar el uso del significado de las palabras una y otra vez” (p. 28). Por ejemplo, en su canción “Oh Bumbo Klaat” (1981), Tosh utiliza improperios jamaicanos a lo largo de toda la pieza para relatar su experiencia real de deshacerse de los *duppies* o espíritus malignos. Por el uso de abundantes blasfemias jamaicanas (o “malas palabras”) se puede recibir una pena de cárcel. Sin embargo, en su resistencia contra el Estado por prohibir las “malas palabras”, Tosh las utiliza desafiadamente para demostrar su poder y su intrepidez para enfrentarse al Estado opresor. Tosh creía que el gobierno prohibía los improperios jamaicanos por el poder que poseen. Durante su encuentro nocturno con los *duppies*, Peter Tosh recuerda que la única forma que tenía de librarse de su parálisis era gritar: “Move yuh bumbo Klaat!” (Steffens y Pierson, 2005).

One night, an evil  
spirit held me down,  
I could not make one  
single sound.  
Jah told me, “Son,  
use the Word”,  
And now I’m asfree  
as a bird.  
Oh bumbo klaat!  
Oh ras klaat!  
Oh bumbo klaat!  
Oh ras klaat!<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Una noche, un malvado / espíritu me sujetaba / No pude hacer / ni siquiera un ruido / Jah me dijo: “Hijo, / utiliza la Palabra” / Y ahora soy tan libre / como un pájaro / ¡Oh bumbo klaat! / Oh ras klaat! / ¡Oh bumbo klaat! / Oh ras klaat!

En la misma canción, Tosh también renombra o subvierte la palabra sistema por *shitstem* (sistema de mierda) para subrayar las fallidas y opresivas estructuras institucionales de las sociedades neocoloniales que siguen abusando y explotando diariamente a los negros. También señala la advertencia de que si estos *shitstem* permanecen inalterados, el pueblo se rebelará: “It’s been so long, we / need a change, / So the shitstem we got / to rearrange. / And if there’s obstacles / in the road, / We got to throw them / overboard”.<sup>9</sup> En esas letras queda clara la conexión entre la música de Tosh y el rastafarismo, un movimiento religioso y cultural de Jamaica. La música de Tosh está profundamente influida por las creencias y prácticas rastafaris, y refleja un fuerte sentido de la espiritualidad y la resistencia que inspiraba el cambio social, como sostienen en otro lugar Wint (2001) y King (2017).

La influencia del uso subversivo de la lengua como parte de la sensibilidad panafricana de resistencia del *reggae* es perceptible también en otros contextos. Los cantantes de *reggae* africanos también subvirtieron la(s) lengua(s) colonial(es) para expresar su resistencia contra el dominio lingüístico blanco y, lo que es más importante, para redefinir la realidad de los negros. Alpha Blondy, por ejemplo, “acuñó el término demo-cratura y man-ger-crativo” para caracterizar las democracias corruptas de África (Daddieh, 2016).

En sus canciones, Burning Spear emplea un lenguaje poético y poderoso. Utiliza el criollo jamaicano como moneda de cambio y, combinado con la ontología rastafari, analiza y expresa hábilmente las experiencias vividas por los jamaicanos y los pueblos del Caribe y la diáspora africana. El criollo jamaicano es importante para su estilo lírico, ya que a menudo incorpora modismos y expresiones locales en sus canciones, que crean una voz jamaicana distintiva y auténtica. Por ejemplo, en “Christopher Columbus”, Burning Spear canta: “Him say there was no Indians / But there was a whole heap

<sup>9</sup> “Ha pasado tanto tiempo, / necesitamos un cambio, / para reorganizar el sistema de mierda, / Y si hay obstáculos en la carretera, / Tenemos que tirarlos por la borda”.

of Red Indians”. Las expresiones coloquiales “him say” (él dice) y “whole heap” (un montón de indios), utilizadas para describir a los “pieles rojas”, indican una cuestión de falsificación, ya que son sus palabras (las de Colón) contra las nuestras/las masas/el gran número/el “montón” de personas que podrían contar otra versión de la historia.

Además, dichas expresiones coloquiales dan a entender que Colón mintió sobre el hecho de su visión y la realidad de la situación, que vio pueblos nativos allí cuando llegó por primera vez a las Américas. No pudo haber “descubierto” lo que ya era un lugar descubierto. De hecho, la ironía de la frase “Him say there was no Indians” es que Colón profetizó la desaparición o “falta de existencia” de los indios y, por lo tanto, debería ser considerado responsable y juzgado, como decía Peter Tosh en su canción, por el genocidio de la población india nativa de las Américas. Utilizando expresiones criollas jamaicanas, Burning Spear contrarresta los relatos coloniales de mentiras; su canción *reggae*, de hecho, revela que las mentiras de Colón han sido descubiertas.

Otro aspecto memorable del uso del lenguaje de Burning Spear es su referencia a la simbología africana y rastafari. Con frecuencia hace referencia a la cultura y la espiritualidad africanas, así como al énfasis del movimiento rastafari en la resistencia y la liberación. Por ejemplo, en la canción “Marcus Garvey”, Spear canta: “Marcus Garvey words come to pass / Marcus Garvey words come to pass / Can’t get no food to eat / Can’t get no money to spend / Wo-oo-oo, it’s wicked”. Estas líneas se inspiran en el legado de Marcus Garvey, héroe nacional jamaicano e icono rastafari que abogó por el nacionalismo negro y la autodeterminación.

En resumen, el arte y la maestría del lenguaje de Peter Tosh y Burning Spear son inconfundibles. Uno de los rasgos característicos de sus letras es el uso de la repetición. A menudo repiten frases o palabras clave para subrayar su importancia y crear una sensación de ritmo e impulso, como resulta evidente en “Here Comes the Judge” y “Slavery Days”, por ejemplo. Ambos artistas dan un lugar

destacado a lo imaginario y lo simbólico en sus letras para que los oyentes visualicen y comprendan la profundidad de su vocalización. Como artistas panafricanos de *reggae*, sus letras hablan de la lucha por la resistencia y la liberación. A través de su música, Peter Tosh y Burning Spear han inspirado a generaciones de artistas y activistas, y su legado sigue resonando hoy en día.

### ***Reggae*, género y resistencia**

También es evidente en sus canciones una interrogación sobre el papel de la mujer en las sociedades negra y caribeña. Burning Spear incluye a las mujeres y sus luchas del mismo modo que Garvey también las incluía y destacaba su papel vital en la sociedad. Hoy, las luchas de las mujeres no son diferentes. Por eso, la música las incita a levantarse y defender sus derechos, a emanciparse de la esclavitud mental y a contrarrestar las luchas que ahora se asocian a la identidad y la belleza.

Aunque los artistas masculinos han tendido a dominar la cultura *reggae* y han estado en la vanguardia de la lucha anticolonial por la liberación negra, las mujeres artistas también han contribuido a un discurso panafricano del *reggae* aplicando un enfoque interseccional o feminista. Se centran en la experiencia de las mujeres negras: incluyen el género y no solo llaman la atención sobre la raza. Judy Mowatt, de los I-Threes, grabó algunas canciones que abrazaban la política panafricana y se resistían a las nociones recibidas de los cánones de belleza blancos. En la letra de “Slave Queen”, del álbum clásico *Black Woman*, Mowatt anima a las mujeres negras a rechazar los ideales de belleza eurocéntricos: “tus labios son rojos, tus ojos están pintados de azul / Slave Queen quita los grilletos de tu mente”. Algunas de sus letras también evocan el sufrimiento y los abusos físicos de las mujeres negras, como se escucha en su popular canción “Black Woman”. Al igual que sus homólogos masculinos, Peter Tosh y Burning Spear, “Black Woman” transporta al

oyente al pasado, ya que Mowatt “teje expertamente la situación actual de las mujeres negras con su historia de deshumanización durante la esclavitud en las plantaciones” (Walker 2005, p. 95).

Una cantante de *reggae* femenina más actual es Ventrice Morgan, alias Queen Ifrica. Queen Ifrica es también hija del legendario cantante Derrick Morgan. Al igual que las artistas de *reggae* que la precedieron, Queen Ifrica aborda la lucha de las mujeres negras, la elevación de la raza negra, una visión rastafari del mundo y el panafricanismo. Las letras de Queen Ifrica, sin embargo, son más militantes, una “marca ardiente de disidencia política” (Langmia 2022, p. 116). En su canción “Time Like These” (2011), Queen Ifrica lamenta la situación actual de cómo los gobiernos neocoloniales y capitalistas siguen saliéndose con la suya en el drenaje de los recursos del Caribe, con la ayuda de los líderes políticos. Canta: “Sentados y permitiendo que las otras naciones se lo lleven todo / Se han convertido en un montón de consumidores / Nos venden limpios / No estamos seguros de poseer una maldita cosa”.

Además, Queen Ifrica cita las famosas palabras del líder panafricanista Marcus Garvey para instar al pueblo jamaicano a resistirse a este control económico: “Sois creadores levantaos / pueblo poderoso y lograd lo que queráis / Sin confianza sois dos veces derrotados en la carrera de la vida” (Nangwaya, 31 de mayo de 2016). A diferencia de muchos artistas masculinos de *reggae* cuyas letras excluyen a las mujeres negras de la lucha por la emancipación negra, Queen Ifrica invoca la memoria de heroínas como Nanny of the Maroons y la poeta y folclorista Louise Bennett-Coverley, junto a algunos de los héroes masculinos de Jamaica como Sam Sharpe y Marcus Garvey, y el famoso icono del *reggae* Bob Marley. Basándose en la memoria de las heroínas, héroes e iconos musicales de Jamaica, Queen Ifrica intenta “dar forma a las actitudes sobre cómo reclamar una voz política fuerte para abordar los problemas contemporáneos” (Onyebadi 2022, p. 103) incluyendo a las mujeres negras en la lucha.

## Conclusión

Sin duda, la música *reggae* ha desempeñado un papel crucial en la defensa de revoluciones políticas y culturales en el Caribe, la diáspora y el continente africano. Antes y ahora, los artistas de *reggae* han utilizado su música como plataforma para denunciar las injusticias sociales y políticas, abogando por la igualdad y la libertad. Más allá de abordar cuestiones políticas, la música *reggae* ha sido fundamental para promover y cultivar el orgullo cultural entre las comunidades negras de todo el mundo. Surgidos de diversas comunidades diaspóricas, los cantantes o intérpretes negros de *reggae* han aprovechado el poder de la música para compartir estridentes mensajes contrahegemónicos que abarcan temas de guerra, resistencia, repatriación, reparación, activismo y militancia y, sobre todo, un desafío a las fuerzas del imperialismo.

## Bibliografía

Alleyne, Mervyn (1988). *Roots of Jamaican Culture*. Charlottesville: Pluto Press.

Broughton, J. Richard (1999). Peter Tosh and the politics of Black self-assertion. *The Black Scholar*, 29(1), 18-25.

Burning Spear (1976). *Slavery Days* [Canción]. En *Marcus Garvey*. Fox Records.

Burning Spear (1980). *Cristopher Columbus* [Canción]. En *Hail H.I.M.* Burning Spear Music.

Messer, Sarah (15 de abril de 2024). Burning Spear. *Encyclopedia.com*. <https://www.encyclopedia.com/education/news-wires-white-papers-and-books/burning-spear>

Dawes, Kwame (1997). *Peter Tosh: The Man and His Music*. Londres: Canongate.

Daddieh, Cyril (2016). *Historical Dictionary of Cote d'Ivoire (The Ivory Coast)*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Downing, John (ed.) (2010). *Encyclopedia of Social Movement Media*. Londres: Sage Publications.

Encyclopædia Britannica (2024). Peter Tosh. <https://www.britannica.com/biography/Peter-Tosh>

Glissant, Edouard (1989). *El discurso caribeño: Ensayos escogidos*. Charlottesville: Universidad de Virginia Prensa.

Graham, Ronnie (ed.) (1992). *The world of African music* (Vol. 2). Londres: Pluto Press.

Heron, Taitu y Hume, Yanique. (2012). Stepping Out: Peter Tosh and the Dynamics of Afro-Caribbean Existence. *Caribbean Quarterly*, 58(4), 25-49. <https://ssrn.com/abstract=2227792>

Jane, Emma y Barker, Chris (2016). *Estudios culturales: Teoría y práctica*. Londres: Sage.

Johnson, Les (22 de diciembre de 2021). Windrush, music and memories: how songs of resistance and celebration have shaped who I am. *The Conversation*. <https://theconversation.com/windrush-music-and-memories-how-songs-of-resistance-and-celebration-have-shaped-who-i-am-168335>

King, Stephan (2017). *Political Consciousness and Revolutionary Musicology*. Londres: Palgrave Macmillan.

Kirkegaard, Annemette (2002). *Jugando con las identidades en la música contemporánea en África*. Uppsala: Instituto Nórdico Africano.

Langmia, Kehbuma (ed.) (2022). *Decolonizing Communication Studies*. Newcastle: Cambridge Ediciones Scholars.

Turnipseed, Sade(ed.) (2023). *Field Hollers and Freedom Songs: The Anthology*. Wilmington: Vernon Press.

Martin, Tony (1998). *The Pan-African connection: From Slavery to Garvey and Beyond*. Majority Press.

Nangwaya, Ajamu (31 de mayo de 2016). Pan-Africanism, Feminism and Finding Missing Pan-Africanist Women. *Black Perspectives*. <https://www.aaihs.org/pan-africanism-feminism-and-finding-missing-pan-africanist-women/>

Olsen, Dale y Sheehy, Danile (eds.). (2010). *The Garland Handbook of Latin American Music*. Londres: Routledge.

Onyebadi, Uche (ed.). (2022). *Political Messaging in Music and Entertainment Spaces across the Globe* (Vol. 1). Wilmington:Vernon Press.

Rickman, Melinda (1989). A summer of reggae review. *Crisis*, 92(7).

Rodríguez, Jeanette y Fortier, Ted (2007). *Cultural Memory: Resistance, Faith and Identity*. Austin: University of Texas Press.

Steffens, Roger y Leroy, Jodie (2005). *Bob Marley and the Wailers: The Definitive Discography*. Nashville: Grupo Rounder Records.

Tosh, Peter (1973) “Here Comes The Judge” [Canción]. En *Honorary Citizen*. Joe Gibbs.

Tosh, Peter (1977) “Equal Rights” [Canción]. En *Equal Rights*. Columbia Records.

- Tosh, Peter (1981). Bumbo Klaat [Canción]. En *Wanted Dead or Alive*. Dynamic Studio.
- Tosh, Peter (2001). “400 Years” [Canción]. En *Live and Dangerous*. Legacy Recording.
- Walker, Klive (2005). *Dubwise: Reasoning from the Reggae Underground*. Insomniac Press.
- Walker, Klive (1999). Peter Tosh and the rhetoric of resistance. *Social and Economic Studies*, 48(3), 73-88.
- Wint, Michael (2001). La música de Peter Tosh y el rastafarismo. *The Journal of Popular Culture*, 35(2), 17-28.
- Young, Richard (ed.) (2022). *Music, Popular Culture, Identities* (Vol. 19). Amsterdam: Rodopi Press.



# Vestigios de la cultura popular tradicional de origen franco-haitiano en Guantánamo, Cuba

*Manuel Coca Izaguirre*

■ Doi: 10.54871/ca24af1h

Los estudios sobre la cultura de los inmigrantes franco-haitianos en Guantánamo reconocen en las sociedades de tumba francesa<sup>1</sup> uno de los aportes fundamentales al proceso de formación cultural del territorio. La música y la danza que se ejecutan durante sus fiestas influyen en diferentes manifestaciones artísticas. El origen de estos espacios se remonta a la llegada de los migrantes franco-haitianos a Cuba ocasionada por la Revolución de Saint-Domingue (1791-1804). Este trabajo pretende incursionar en la definición de cultura popular tradicional aplicada a los vestigios culturales en Guantánamo.

En esta provincia hay diversas manifestaciones artísticas, como el changüí, catalogado en el *Atlas Etnográfico de Cuba* (Centro de

<sup>1</sup> Las tumbas francesas son los espacios de festejo donde se divertían, en sus inicios, inmigrantes y descendientes franco-haitianos, para luego abrirse a otras esferas sociales de la población cubana. Estos momentos “informales” se organizaron en sociedades, con el fin del recreo y la ayuda mutua, y se establecieron con una disposición jerárquica que simbolizan las cortes europeas y africanas. En estas fiestas se integran cantos, toques y bailes, donde se representan las danzas francesas de salón, con los toques de tambores de origen africanos (Coca, 2017, p. 24).

Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2000) como parte de la música popular tradicional y uno de los géneros del son montuno con gran influencia haitiana. Igualmente, aparecen otras categorías musicales, como el nengón y el kiribá (todos autóctonos del territorio). Otra de las riquezas por la que se reconoce la región es por la canción “La Guantanamera” de José Fernández Díaz (Joseíto), que ha recorrido el mundo y con la que se identifica a los que allí viven. No obstante, algo que marca la cultura en el territorio y que lo sitúa como uno de los lugares más importantes (junto a Santiago de Cuba y Holguín) y de gran valor patrimonial a nivel mundial son las sociedades de tumba francesa, declaradas Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (inscrita en 2008, proclamada originalmente en 2003).

Este trabajo se presenta como una contribución a los estudios etnográficos en la cultura popular tradicional de origen franco-haitiano en Guantánamo y busca establecer una conexión coherente entre la teoría y la práctica. Para ello, se ha dividido en tres apartados que desarrollarán la definición de cultura popular tradicional, el proceso migratorio hacia el archipiélago cubano y el origen y desarrollo de la sociedad de tumba francesa, lo cual responde a las recomendaciones de la UNESCO, explícitas en la multimedia *Tumba Viva* (2008), con vistas a salvaguardar el legado cultural mediante “investigaciones históricas y etnológicas” (p. 1). El estudio requiere del empleo de la metodología cualitativa, que se sustenta en el empleo de técnicas del método etnográfico: observación, entrevistas, revisión documental, entre otras.

## **Apuntes de la cultura popular tradicional**

Antes de adentrarnos en el objeto de estudio, es necesario incursionar en el concepto de cultura popular tradicional (CPT). Se precisa

aunar miradas entre la concepción de la CPT como lo creado por el pueblo en oposición a la cultura dominante, o para hacerse presente ante ella y las concepciones que solo se concentran en un conjunto de tradiciones y formas de vida más allá del “mundo exterior”, esas que se transmiten de generación en generación y llegan a convertirse en patrimonio de las comunidades, aunque sin perder de vista que forman parte de una sociedad y que siempre recibirán influencias. Para García Canclini (1982):

Las culturas populares (más que la cultura popular) se configuran por un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales de una nación o etnia por parte de sus sectores subalternos, y por la comprensión, reproducción y transformación, real y simbólica, de las condiciones generales y propias del trabajo y de vida. (p. 62)

O sea, la cultura popular surge del accionar en el día a día y de cómo actuar ante las condiciones que nos impone la sociedad o comunidad en la que nos desarrollamos. Lo que para algunos es el desarrollo espontáneo de una cultura del marginado no es más que una reacción a las condiciones de vida y representación simbólica de sus sentimientos frente a los sectores hegemónicos. Aspecto que justifica el surgimiento y trascendencia de la sociedad de tumba francesa en Guantánamo, a la cual nos referiremos más adelante.

Por otra parte, Stavenhagen expone que la cultura popular

[...] es cultura de clase, es la cultura de las clases subalternas; es con frecuencia la raíz en la que se inspira el nacionalismo cultural, es la expresión de los grupos étnicos minoritarios [...] La cultura popular incluye aspectos tan diversos como las lenguas minoritarias en sociedades nacionales en que la lengua oficial es otra; como las artesanías de uso doméstico y decorativo; como el folclor en su acepción más rigurosa y más amplia; así como formas de organización social paralelas a las instituciones sociales formales que caracterizan a una sociedad civil y política dada, y el cúmulo de conocimientos empíricos no considerados como “científicos”, etc. (1982, p. 26)

Esto hace que sea apreciada y divulgada entre la mayoría de la población y que trascienda, en el mayor de los casos, por relación familiar o comunitaria, siempre al margen de la cultura hegemónica o las que muchos llaman nacionales. A lo que reacciona Colombres (1982):

La cultura popular es, o debería ser, la verdadera cultura nacional. Pero hay países en que se oficializa el proyecto de la clase o casta dominante y se lo llama “nacional”, para imponerlo luego a los sectores dominados por medio de la educación formal y los medios de comunicación de masas, a la vez que se trata de suprimir la historia de los mismos e ir disolviendo su identidad a través de un proceso de aculturación, integración, asimilación o simple masificación. (p. 8)

Aquí radica la importancia de (re)conocer y salvaguardar las tradiciones de los pueblos, ya sea por parte de los propios portadores o de los investigadores comprometidos con sus raíces. Los gobiernos siempre tratarán de imponer sus reglas frente a las clases menos privilegiadas e intentarán borrar (o controlar) cualquier vestigio de estas culturas; o bien, las harán adaptarse a los “intereses ideológicos” de la mal llamada “cultura nacional”. Por tal razón, la UNESCO (15 de noviembre de 1989) aprueba la “*Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore; adopted by the General Conference at its twenty-fifth session*” el día 15 de noviembre de 1989. En este material, inciso A, se define la CPT como:

el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes. (p. 10)

Y convoca a los Estados Miembros a identificar que la CPT, “en cuanto expresión cultural, debe ser salvaguardada por y para el grupo (familiar, profesional, nacional, regional, religioso, étnico, etc.) cuya identidad expresa” (p. 10). Entre los puntos a desarrollar, sugeridos por la UNESCO, se encuentran:

- a) elaborar un inventario nacional de instituciones interesadas en la cultura tradicional y popular, con miras a incluirlas en los registros regionales y mundiales de instituciones de esta índole;
- b) crear sistemas de identificación y registro (acopio, indización, transcripción) o mejorar los ya existentes por medio de manuales, guías para la recopilación, catálogos modelo, etc., en vista de la necesidad de coordinar los sistemas de clasificación utilizados por distintas instituciones;
- e) estimular la creación de una tipología normalizada de la cultura tradicional y popular mediante la elaboración de: i) un esquema general de clasificación de la cultura tradicional y popular, para la orientación a nivel mundial; ii) un registro general de la cultura tradicional y popular; y iii) unas clasificaciones regionales de la cultura tradicional y popular, especialmente mediante proyectos piloto sobre el terreno (UNESCO, 15 de noviembre de 1989, p. 10).

Aunque en Cuba desde antes se venía trabajando en torno a este tema (Ortiz, 1954; Ortiz, 1973; Guanche, 1979), es válido reconocer que posterior a este “incentivo” de la UNESCO aparecen muchos materiales que aportan a la CPT. Caben destacar los trabajos Orlando Vergés: “Rasgos significativos de la cultura popular tradicional cubana” (1998) y “Cultura popular tradicional y modernidad en Cuba” (2000); de Joel James: “Reflexiones sobre la cultura popular tradicional” (2007) y su libro *El Caribe entre el ser y el definir* (2002); numerosos artículos de Jesús Guanche y sus textos *La cultura popular tradicional. Conceptos y términos básicos* (2007), en coautoría con Margarita Menjuto, y *La cultura popular tradicional en Cuba: Experiencias compartidas* (2009), entre otros. Investigaciones que se

tuvieron en cuenta para elaborar una obra magna como el *Atlas Etnográfico de Cuba* (2000)<sup>2</sup>.

James (2007) ve la CPT como una “forma de realización y soberanía”, como poder del grupo ante el resto de las culturas. Este formula que es un sistema de conocimientos adquiridos y transmitidos a partir del medio, sin aprendizaje profesional ni interferencia de instituciones, lo que demuestra autoridad en su realización; pertenece a la sociedad y su historia, y solo sus portadores son capaces de ejercer poder sobre ella (p. 9).

Resultan interesantes las precisiones con respecto a la forma de desarrollo y la autoridad de la CPT y los que la practican en relación con la cultura dominante en una sociedad determinada. No obstante, en el estudio de la tumba francesa de Guantánamo (Coca, 2017) se manifiesta que, a pesar de la participación directa de una institución cultural, que tiene como objetivo “velar por la sostenibilidad de la tradición”, esta práctica no se ha visto afectada y continúa teniendo autoridad sobre ella misma: los miembros de este grupo son los que sostienen su legado. Lo mismo sucede con otros grupos de origen franco-haitiano en el territorio.

Las manifestaciones son muy diversas y se supedita a una lógica determinada por el transcurrir histórico y su contexto social, unidos a las experiencias que se les incorporan desde nuevas prácticas creadoras que pueden ser asumidas consciente o inconscientemente. Esto supone un fuerte vínculo con toda la cosmovisión social e individual. Suele ser activa, espontánea y totalizadora, lo que se muestra en su lógica interna. La CPT permanece en constante

<sup>2</sup> Material coordinado por el entonces Departamento de Etnología del Centro de Antropología, el Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello y el Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana. Obtuvo el Premio de investigación de la Academia de Ciencias de Cuba en 1998 y se ha publicado una versión sintetizada de los textos introductorios a cada sección como *Cultura Popular Tradicional Cubana* (1999) y otra en CD-ROM (2000), versión bilingüe en español e inglés, junto con cinco de las trece monografías de cada tema, especialmente las ejecutadas por el grupo del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello (Guanche, 2020, p. 83).

cambio y apropiación de elementos de otras culturas. En este tipo de cultura “no hay sujeto oficial”, se “hace y rehace a sí misma en virtud de los impulsos anónimos de hombres y mujeres también anónimos de los pueblos” (James, 2007, p. 9).

A pesar del constante dinamismo, la CPT se ajusta a sus propias leyes y al contexto en el que transcurren, y no a las que impone el Estado. Se vale de la tradición y su dinámica de supervivencia: reproducción, recreación y modificación. No obstante, en las que perduran

siempre se notará que guardan en sí la forma y estructura originales, gracias a estos contrapesos restauradores. En el inconsciente colectivo de los portadores aún funciona el paradigma común de respeto a los mayores y de retorno a la huella (Vergés, 2000, p. 25).

A nuestro juicio, lo anterior solo es posible por su apropiación consciente por parte los portadores. Ello no se sostiene de forma mecánica o por la mera transmisión oral, sino que forma parte del individuo y el grupo, que han de sentirse los principales acreedores de esa práctica cultural de la que forman parte. “De aquí la asombrosa capacidad que muestran para mantener en equilibrio lo heredado y la asimilación de elementos nuevos” (Vergés, 1998, p. 33).

Con respecto al concepto de James (2007), se pronuncia Jesús Guanche en su libro *La cultura popular tradicional en Cuba: Experiencias compartidas* (2009). El autor manifiesta que no es válido, desde su percepción, la división que realiza James entre *cultura popular* y *cultura tradicional*, ya que los tres términos (*cultura + popular + tradicional*) deben ser valorados, analizados y definidos como un todo operacional. En el acápite, Guanche parafrasea y sintetiza lo que señalaba años atrás:

Ese conjunto de valores creados es *cultura*, en tanto refleja su modo de vida de manera integral y abarca la totalidad de sus manifestaciones, es decir, de diversas formas de sus relaciones sociales; es *popular* porque el pueblo es el creador y portador de sus valores que

transmite de una generación a otra, y de los cuales participa, consume y disfruta; y es *tradicional* porque la tradición es una regularidad que caracteriza la perdurabilidad en el tiempo de las manifestaciones culturales, así como su índice de desarrollo a partir de un continuo proceso de asimilación, negación, renovación y cambio hacia nuevas tradiciones (Guanche, 2009, p. 32)<sup>3</sup>.

Lo anterior se resume en dos líneas fundamentales:

- 1- Lo popular como lo creado y aplicado por el pueblo, y según el destino o la función de su creación.
- 2- Lo popular como forma de recepción del hecho cultural, su alcance y utilización social.

Aunque nos parece válida la interpretación holística de Guanche, pensamos que le faltaron algunos aspectos que le son intrínsecos a la enunciación y que son expuestos por James; por lo que precisamos de una definición que se ajuste más a nuestro objeto de estudio.

La cultura popular tradicional es aquella creada por y para el pueblo mediante un sistema de conocimientos adquiridos y transmitidos de forma consciente por los portadores a sus receptores, lo que le da mayor autoridad y soberanía frente a otras culturas con las que confluyen en un medio determinado o sobre ella misma. Se exterioriza un modo de vida particular, el que es transmitido de generación en generación. Como ente vivo y dinámico en una sociedad variable, experimenta cambios a partir de la apropiación, negación y refuncionalización de su matriz conceptual.

Las sociedades de tumba francesa constituyen grupos de inmigrantes franco-haitianos y sus descendientes, que se reúnen para su recreación e intercambio de tradiciones. Estos eran grupos marginados a nivel social (a pesar del “respaldo” del Estado, a partir de 1959) y buscaron agruparse para salvaguardar lo único que les

<sup>3</sup> Aspecto que reafirma en su “edición revisada y actualizada” del 2020.

quedaba, sus valores y creencias, aspecto que ha trascendido de generación en generación.

Lo que comienza como un aspecto de distinción con otros esclavos, se perpetúa en el subconsciente de sus descendientes, que mantienen viva su cultura. Esta práctica perdura hasta nuestros días debido a su reproducción y a los conocimientos que se transfieren por vía oral, con un carácter histórico y mutable de acuerdo con el medio en que se exterioriza, hasta el punto de convertirse en patrimonio del grupo.

Como se ha venido formulando, la cultura popular tradicional no es algo estático; evoluciona y se transforma constantemente. Barnet (2011) la ve como algo vivo que, para su estudio, requiere de herramientas adecuadas que se ajusten a sus cambios y alcance (p. 182). Este no debe coleccionarse como una pieza de museo, estática, inmodificable, sino llegar a consensos con sus portadores para salvaguardar lo que ellos consideran ser lo más importante.

## **La migración franco-haitiana y sus aportes culturales**

Esquenazi (2000) plantea que se pueden señalar dos momentos históricos de gran importancia de la migración haitiana hacia Cuba:

el primero ocurrió en 1791 al estallar la Revolución de Saint-Domingue y el segundo en las primeras décadas del siglo xx por la necesidad de contratar braceros para la cosecha de caña, café y arroz ya que al concluir la guerra de 1895 Cuba quedó con una tasa poblacional baja (p. 142).

Estos períodos son los más significativos y tratados por varios estudiosos del proceso migratorio. Gómez (2007), por su parte, reconoce los momentos presentados por Esquenazi y amplía el proceso a otros períodos de esta inmigración. No obstante, la investigación solo se limita al reconocimiento y valoración de su llegada durante y después de la Revolución y en los primeros treinta años del siglo xx. La

primera corriente migratoria desde la isla antillana posibilita que un grupo considerable de franceses inviertan en Cuba, quienes ante la situación social que se vivía en Saint-Domingue, deciden buscar lugares más seguros. Estos se asientan en las zonas montañosas del oriente cubano, lugar donde las tierras eran menos costosas.

Luego de ubicarse en la región, tuvieron que comprar nuevos esclavos; era obvio que, en Haití, si los negros subyugados buscaban la independencia, sería contradictorio pensar que el amo francés traería su dotación (como manifiestan algunos estudios). Los haitianos<sup>4</sup> buscaban su libertad, no seguir esclavizados en otro país. Es probable que solo vinieran con sus amos los que trabajaban dentro de la casa y los de confianza. A las dotaciones incorporaron africanos que compraron en tierras cubanas para poder desplegar la agricultura. Al respecto, Guerra (2004), historiador e investigador de los orígenes de Guantánamo, expresa:

La revolución que estalla en esa colonia francesa en 1791 generó diferentes olas migratorias. Gran número de inmigrantes se asentaron en la jurisdicción de Cuba a los cuales les autorizaron la compra de tierras, previa naturalización. Representa un éxodo forzoso compuesto por hombres de diferentes profesiones y categorías, antiguos hacendados blancos y mulatos, algunos esclavos, conocedores del cultivo del café, la producción del azúcar, algodonera y el mercado capitalista (pp. 29-30).

Los inmigrados tenían gran experiencia en el manejo de los cafetales e ingenios que, en su época, constituían la vanguardia económica de Haití. Sus conocimientos fueron aplicados a algunas regiones del Oriente como la franja montañosa de la Sierra Maestra y en la cordillera de Nipe-Sagua-Baracoa.

<sup>4</sup> Es importante aclarar que el nombre Haití fue adoptado por Jean-Jacques Dessalines como el nombre oficial después de la independencia de Saint-Domingue, el 1 de enero de 1804, como un tributo a los antecesores indígenas araguacos. A los habitantes de esta isla durante la colonia le llamamos franco-haitianos o haitianos por razones prácticas, y por no tener un nombre apropiado para este efecto.

Este desarrollo agrario coadyuvó a que el país se convirtiera en el mayor exportador de azúcar, café y algodón de la zona del Caribe, y permitió que se generaran nuevas fuentes de ingreso. El territorio guantanamero fue uno de los lugares que más se destacó en este nuevo auge. En 1826, serán tres las zonas fundamentales en el cultivo del café: Yateras Arriba, Monte Líbano y Ojo de Agua. Por este año, existían cuatro ingenios, veintiséis algodones, veintidós cafetales y numerosas vegas en la zona más oriental del país. Los propietarios de haciendas fueron franceses, entre ellos se destacaron los señores: Lorenzo Jay, Juan Droulhit, Vicente Moreaux, José Faure e Isidoro Bayeaux.

Los esclavos de estas plantaciones (haitianos y africanos) reproducen el francés como lengua de comunicación entre ellos y sus dueños. Igualmente, manifiestan comportamientos sociales y modelos de vestir muy parecidos a los de sus señores. Ellos buscaban aparentar un rango sociocultural superior al del resto de los cautivos. Por otra parte, agregan la reproducción de los bailes de cuadrilla que se realizaban en los salones de las casonas, que son aprobados y estimulados por sus amos. Para los esclavos, el “baile francés” era una expresión superior en comparación con los “bailes de negros”: era una danza no reconocida como africana e insistían en su origen francés; por lo que la denominan tumba francesa, término que fue definido por Ortiz (1954):

Las tumbas francesas son unos tambores y, por extensión, ciertos bailes y cantos introducidos en Cuba a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX por los negros criollos de Haití, de donde les viene el apelativo franceses. Se les dijo franceses a los negros criollos haitianos, esclavos o libres, que ya estaban ladinos o “pasados”, “transculturados” diríamos nosotros, a la cultura de aquella colonia de Francia, hablando créole, cantando y bailando a imitación del más elegante francés petit o petimetre, o “pepillo” como ahora diríamos. (pp. 117-118)

Estas danzas, que comenzaron por ser una “reproducción” de las cortes de Versalles, pasaron a formar parte de grupos de “resistencia

pacífica” para la conservación y transmisión de sus tradiciones más genuinas. Estos conocimientos se transmiten a las nuevas generaciones, y los asumen como suyos, conformando una nueva representación de la cultura del país a través de sus danzas y toques. Los esclavos crean espacios donde haitianos y africanos pueden compartir sus vivencias y acontecimientos del cafetal mientras disfrutan del desenfrenado toque de tambores y los “delicados” bailes de pareja. Aquí está presente, el llamado proceso de transculturación: no es una simple copia, sino una cultura asimilada y que sus portadores buscan desarrollar y proteger.

En sus inicios, los inmigrantes franco-haitianos se ubican en las zonas rurales, lugares donde desarrollaban la agricultura; sin embargo, con el tiempo, se extienden a las ciudades, aunque confinándose, en el caso de los negros haitianos, en zonas periféricas de la urbe, no así los señores franceses y sus familiares. El éxodo propicia el incremento de nuevos barrios en las zonas limítrofes de la ciudad de Guantánamo, tales como El Mamoncillo, hacia el sur,<sup>5</sup> y la Loma del Chivo y San Justo, al este. Las zonas norte y oeste no escapan a estos asentamientos, aunque son en menor cuantía.

Los movimientos migratorios internos de los pobladores haitianos (tanto de los llegados en el siglo XVIII como en el XX) y sus descendientes hacen que se incorporen a la sociedad ciudadana guantanamera muchos de sus hábitos culturales: música, bailes, idioma –tanto el francés, como el *créole* haitiano–, técnicas constructivas y costumbres. Sin embargo, aunque en las ciudades se vieron algunos cambios, la zona rural fue el foco cultural fundamental para su desarrollo. La cultura haitiana encontró en los campos de Cuba un centro importante para el sostenimiento de sus raíces y se fusionó con el mestizaje ya existente en la cultura cubana.

En lo social, los inmigrantes haitianos fueron rechazados desde el primer momento. A ellos les era aplicada con mayor crudeza

<sup>5</sup> La ciudad de Guantánamo se encuentra dividida por las cuatro zonas cardinales: norte, sur, este y oeste, lugares que limitan con el centro de la ciudad.

la marginación y la discriminación, no solo por los componentes blancos de la sociedad, sino también por los propios mestizos y negros cubanos, que ni siquiera les aceptaban el ingreso en sus sociedades de recreo. Los haitianos eran tildados de “revoltosos, criminales e inmorales”, así como de “responsables de enfermedades”. A los haitianos les era prohibido acceder a ciertos niveles de desarrollo educacional, económico y social, como consecuencia de las políticas, costumbres y prácticas racistas.

El *créole* haitiano era igualmente marginado y reprimido por la población. En ocasiones, los haitianos lo utilizaban como arma defensiva, porque inspiraba respeto y temor en la comunidad. “Por su poca comprensión pasó a ser un elemento misterioso, portador de fuertes poderes para curar, someter o maldecir. En la ciudad de Guantánamo era hablada en el círculo reducido del ámbito familiar” (Sevillano, 2007, p. 46). El *vodú* fue otro de los elementos que generó rechazo ante la sociedad cubana. Aunque hubo varias prácticas religiosas, esta fue una de las más atacadas por las autoridades y la población en general. Su práctica se trasladó a los lugares más apartados de la ciudad y de los campos guantanameros, para convertirse en ceremonias secretas<sup>6</sup>.

Sobre este proceso discriminatorio, Barrios (2008) manifiesta que la “identidad cultural haitiana” encontró obstáculos para insertarse en la “identidad cultural cubana”, lo que estaba expresado tanto en el nivel social, como en el individual. Su afirmación se basa en la evidente conformación de un etiquetaje social negativo en torno al haitiano, que se puede explicar por medio de factores macrosociales que incidieron durante el proceso de interacción entre sendas entidades culturales (p. 3).

El rechazo al que eran sometidos los haitianos los lleva a agruparse en asociaciones de ayuda mutua, lo que les permite cierta

<sup>6</sup> Se tiene referencias de prácticas de *vodú* en zonas montañosas de Guantánamo: Manuel Tames, Yateras (municipios productores de café en Guantánamo) y en San Justo (zona este, en la periferia de la ciudad).

autonomía frente a los colonialistas españoles. Estos grupos de inmigrantes conforman, en sus inicios, comunidades cerradas, en las cuales el mantenimiento de sus costumbres y tradiciones se convierte en uno de sus rasgos distintivos que imponen en su entorno social; no obstante, más tarde se abren a otros espacios. Lo que permite el intercambio cultural entre lo ya existente en Cuba y lo traído por ellos. En la zona rural guantanamera se logra la inserción por asimilación más dinámica que en la urbana. La variedad de culturas (española, francesa, jamaicana, china, entre otras) que se interrelacionan en el espacio ciudadano hace que este proceso sea más lento y complejo.

La inserción de los inmigrantes en la sociedad cubana reforzó el carácter multicultural del país, pues los elementos europeo, asiático y africano formaron parte de la mezcla, y se establecieron como parte del *ajiaco* de la cultura cubana, como la describe Ortiz (1973) en su trabajo “Los factores humanos de la cubanidad”; sin embargo, durante el proceso mutuo de influencia cultural y de asimilación, los haitianos tuvieron que defender con más fuerzas sus raíces y creencias, ante la agresión y exclusión sistemática a las que eran sometidos. Esto favoreció su perdurabilidad.

Aun cuando los haitianos llegados a Cuba mantuvieron una tendencia hacia la forma de vida protegida, defensiva y encerrada en sí misma respecto al resto de la sociedad colonial cubana, no estuvieron ajenos a la asimilación de la cultura del país receptor. Durante el proceso de intercambios se fusionaron elementos como la lengua, saberes, tradiciones y costumbres. Las danzas francesas practicadas en las casas señoriales de las plantaciones eran reproducidas por los esclavos y en un proceso de simbiosis entre ritmos franceses y afros dieron origen a los bailes de tumba francesa. Más tarde, los haitianos, en su afán por preservar sus tradiciones, hábitos y costumbres, se organizaron en sociedades de recreo y ayuda mutua, espacios donde danzaban en celebraciones de fechas significativas o momentos de esparcimiento.

Sin lugar a duda, esta migración aportó mucho al mosaico cultural cubano. El hecho de que fueran rechazados y negados por una gran parte de la sociedad los hizo proteger y salvaguardar lo que heredaron de sus ancestros. Es por ello que se conservan muchos elementos y que perduran a pesar de los años. En Guantánamo encontramos varios vestigios de la cultura popular tradicional: la Sociedad de Tumba Francesa Pompadour Santa Catalina de Ricci, Los Cosiá, religión *vodú*, entre otros. Para el presente estudio, haremos hincapié en la primera.

## **La Sociedad de Tumba Francesa Pompadour Santa Catalina de Ricci<sup>7</sup>, origen y desarrollo**

Las tumbas francesas se constituyen como sociedades después de la Guerra de los Diez Años (1868-1878) en Cuba. Durante la gesta independentista, los inmigrantes formaban grupos para bailar y tocar en su tiempo libre, lugar donde manifestaban sus impresiones de la gesta revolucionaria y preparaban los nuevos enfrentamientos. Al respecto, Pablo Valier, quien fuera *composé* (creador e intérprete de los cantos) de las tumbas francesas en Guantánamo, cuenta que

en los tiempos de la guerra, el Gobierno español autorizaba a la Tumba Francesa a celebrar su fiesta, pues creía inocente esta reunión. No sospechaban que después de concluir, a altas horas de la noche, se transportaban a pie, en el fondo de los tambores, las armas solicitadas por el Ejército Libertador que operaba en los montes vecinos (citado en Fernández Rojas, 1984, p. 47).

<sup>7</sup> El nombre Pompadour proviene de la denominación Madame de Pompadour (Jeanne-Antoinette Poisson, 1721 - 1764), quien fuera una famosa cortesana francesa, amante del rey Luis xv y una de las principales promotoras de la cultura durante el reinado de dicho rey. El segundo nombre, Santa Catalina de Ricci (monja católica italiana), identifica a la santa patrona católica de la ciudad de Guantánamo.

Según los estudios revisados, documentos de archivos y entrevistas a miembros de la Pompadour Santa Catalina de Ricci, en Guantánamo existieron varias sociedades de tumba francesa localizadas en las zonas rurales y urbanas de la región oriental. Entre ellas se pueden mencionar La Sociedad del Jaibo, Sociedad Linagua, Sociedad Las Mercedes, Sociedad San Miguel, Sociedad Boquerón de Yateras, Sociedad Felicidad de Yateras, Sociedad Palmar, Sociedad Casimba Abajo, Sociedad Sigual, Sociedad Bayameso de la Caridad, Sociedad San José de la Sidra, entre otras, todas extintas.

La que nos ocupa, y que ha llegado hasta hoy, aparece en 1886, con el nombre de La Pompadour. Este nombre fue cambiado por el de Santa Catalina Reformada por acuerdo entre sus integrantes y la política del país de poner el nombre de la santa patrona de la ciudad<sup>8</sup>. En 1901, el Gobierno provincial en Santiago de Cuba reconoce a la Pompadour Santa Catalina de Ricci como Sociedad de socorros mutuos, instrucción y recreo, y en 1902 sus integrantes comenzaron las gestiones para obtener la propiedad del local donde desarrollaban sus encuentros.

En el año 1905, logran estabilizar sus presentaciones en la sede mencionada y escogen el 1.º de diciembre de ese año como la fecha de fundación de la Sociedad, haciéndolo coincidir con los festejos por el reconocimiento de la ciudad de Guantánamo como Villa, otorgado por el Regente de España en esta fecha, pero del año 1870. La Pompadour Santa Catalina de Ricci se mantiene cohesionada debido al empeño de los más ancianos en su afán por conservar la tradición a través de sus transmisiones orales y enseñanzas, así como por la aceptación que tiene en la comunidad donde radica.

Con el triunfo de la Revolución Cubana en 1959, las sociedades de tumba francesa, las tres que subsisten en Cuba, comienzan a ser consideradas como un reservorio de las tradiciones de los

<sup>8</sup> La esclavitud en Cuba fue abolida en 1886 y en enero de 1887 el gobernador general decretó que todos los cabildos debían inscribirse en el Registro Civil bajo la Ley de Asociaciones.

inmigrantes franco-haitianos, lo que les permite que se abran nuevas formas de divulgación y reconocimiento social. Pasan de antiguas sociedades o “grupos informales” de personas que bailaban para divertirse y se agrupaban para ayudarse entre ellos, a “grupos formales” que deben protegerse por el bien de la cultura nacional (Barrios, 2008, p. 3).

En el nuevo orden político y social, pareciera que las sociedades de tumba francesa habían perdido su razón de ser con respecto a la ayuda mutua, ya que el nuevo sistema revolucionario tenía un programa de inclusión de las grandes masas que garantizaba el acceso a todos los servicios fundamentales. No obstante, la Pompadour Santa Catalina de Ricci, por acuerdo entre sus integrantes, continúa con su estructura y funciones<sup>9</sup> dentro de la Sociedad.

La nueva política cultural trajo consigo aspectos positivos y negativos. Analizar el Estado y la cultura de manera simultánea es, desde muchos puntos de vista, una contradicción. En la medida en que el primero busca unificar y controlar, la segunda es diversa, espontánea y penetra en todos los ámbitos de la sociedad. En efecto, mientras que el Estado adelanta procesos a través de los cuales se quiere que todos los ciudadanos respondan a unos mismos principios y valores que permitan la mayor unificación posible de la sociedad, la cultura se revela de otras formas, que escapan del control por medio de la creación, la transformación y lo lúdico.

La política cultural llevada a cabo por el gobierno revolucionario cubano en lo referido a la Sociedad de Tumba Francesa Pompadour

<sup>9</sup> La Sociedad de Tumba Francesa Pompadour Santa Catalina de Ricci posee una estructura jerárquica como sigue: Reina: dama de mayor edad, con experiencia, consejera, figura que representa a la Sociedad, simboliza la corte de los reyes franceses y africanos. Presidente/a: encargado/a de la Sociedad; entre sus funciones se encuentra orientar y velar por todo lo relacionado con esta. Vicepresidente/a: atiende la Sociedad cuando falta el/la Presidente/a. Tesorero: encargado de recaudar las finanzas y velar por ellas. Administración: responsable de la disciplina, el orden y la logística. Vocales: reciben a los visitantes, determinan a la hora de tomar una decisión. Mayor/a de Plaza: dirige y gobierna el baile. *Composé*: compositor, cantante solista. Reina Cantadora: cantante, guía del coro.

Santa Catalina de Ricci la beneficia en algunos elementos necesarios para su reconocimiento y divulgación ante la población. Esta podía mostrar su tradición en su comunidad, la provincia y en toda Cuba, pues aparte de las presentaciones habituales en su sede, la agrupación era convocada para participar en los eventos culturales de la provincia y otras localidades del país.

No obstante, compartimos, como muchos estudiosos –Vergés Martínez (2000), entre ellos–, la opinión de Ortiz (1991, p. 227) con respecto a la desnaturalización que experimentan, en ocasiones, las culturas populares tradicionales en el afán del Estado por divulgar y mostrarlas ante la sociedad. Que conste que no se está en contra de la representación en espacios ajenos al habitual, sino que es necesario que se manifiesten como debe ser: con todos los componentes estructurales que la integran y a los que se deben. Solo así se reconocerá la verdadera lógica de la tradición centenaria, y no se recibirán fragmentos de una “cultura agonizante”.

En los años cincuenta, le daban máxime medio siglo de existencia a la tumba francesa Pompadour Santa Catalina de Ricci. No obstante, continuaron sus actividades y se dieron a conocer en espacios más amplios. En la década de los noventa, por causa del Período Especial<sup>10</sup>, tuvieron un momento de decadencia en cuanto a interés y desánimo de sus miembros, lo que motivó a unos pocos para que el espacio de la Sociedad se convirtiera en escuela-taller para los jóvenes de la comunidad, descendientes o no, interesados en pertenecer a este grupo. Igualmente, se impartieron cursos de *créole*, bailes y toques.

Por otra parte, surge el proyecto sociocultural Identidad, integrado por niños y adolescentes, que ha dejado huellas muy favorables. Este tiene como objetivo preparar un relevo que garantice la continuidad de la práctica cultural a través de la enseñanza de los

<sup>10</sup> Largo periodo de crisis económica que comienza como resultado del colapso de la Unión Soviética en 1991, así como el “recrudescimiento del embargo norteamericano” desde 1992.

componentes estructurales y el conocimiento de la historia de la tumba francesa. A su vez, Identidad realiza una labor de profilaxis social, si se tiene en cuenta que el tiempo libre de los jóvenes es empleado en “acciones útiles”; lo que es reconocido por la comunidad.

Otra labor de salvaguarda que favoreció mucho su sostenibilidad fue el proyecto llevado a cabo por la UNESCO en el 2005, que permitió un financiamiento para la elaboración de vestuarios, arreglos del local y otras utilidades necesarias que sirvieran de motivación e incentivo para los miembros de la Sociedad. El proyecto logró, además, que un grupo de investigadores se insertaran, desde sus ciencias, en los grupos y generaran estudios y acciones de conservación.

Actualmente, más de la mitad de los miembros en la Pompadour Santa Catalina de Ricci tienen menos de 50 años y todos se encuentran comprometidos con la preservación de la tumba francesa y no dejar morir lo que les fue legado desde hace más de un siglo. De igual forma, los investigadores nos sumamos a la tarea de protección y salvaguarda de este patrimonio oral e inmaterial. No obstante, es parte de la cultura popular tradicional y estará viva en tanto así lo quieran sus exponentes y su contexto sociohistórico-cultural.

La Pompadour Santa Catalina de Ricci ha aportado mucho a la cultura del país: los instrumentos musicales se incorporan al conjunto sonoro oriental, entre ellos el premier, bulá, el catá y la tamborita. Por otra parte, sus espectáculos se integran al repertorio danzario tradicional cubano y constituyen referencia en la reproducción artística de compañías profesionales del territorio y la nación. Por otra parte, la Sociedad ejerce una fuerte influencia en el ámbito de su comunidad a través de las actividades que ejecutan, muchas de ellas apoyadas por el proyecto sociocultural El Patio de Adela.

Esta Sociedad y sus componentes estructurales –música, danza, vestuarios y cantos– constituyen una reliquia de la cultura popular tradicional guantanamera. Su estudio, desde la etnografía, posibilita el análisis y comprensión como un todo integrado, empezando

por su nombre (atractivo y curioso para muchos) y representación visual del local donde se desempeñan, hasta el cierre del baile y despedida. Cada una de sus partes de manera individual solo muestra contribuciones aisladas a diferentes componentes de la cultura. Reconocerlas en conjunto y estudiarlas permite el conocimiento y la custodia de lo heredado por los antecesores franco-haitianos y, de hecho, la defensa de la cultura del territorio más oriental de Cuba.

## Conclusiones

El estudio se presenta como una contribución a los estudios etnográficos en la cultura popular tradicional en Guantánamo. Este permitió determinar el nivel de sostenibilidad de la Sociedad de Tumba Francesa Pompadour Santa Catalina de Ricci y sus elementos fundacionales con más de cien años de existencia. El trabajo responde a las recomendaciones de la UNESCO, explícitas en la multimedia *Tumba Viva* (2008), con vistas a salvaguardar el legado cultural mediante “investigaciones históricas y etnológicas” (p. 1).

El estudio requirió del empleo de la metodología cualitativa, que se sustentó en el empleo de técnicas del método etnográfico: observación, entrevistas, revisión documental, entre otras. Como posible línea del conocimiento derivada de este estudio, se encuentra la actualización de las investigaciones de grupos portadores en Cuba desde los territorios, que contribuyan a discernir y profundizar en los estudios culturales.

La revisión del término cultura popular tradicional en las figuras de Néstor García Canclini, Rodolfo Stavenhagen, Adolfo Colombres, Orlando Vergés, Joel James, Jesús Guanche, la UNESCO, entre otros, permitió establecer puntos de contactos y divergencias que conllevaron a una reconfiguración del concepto, que propiciara una incursión loable en el estudio de la sociedad de tumba francesa en Guantánamo.

Esto nos llevó a definir la cultura popular tradicional como aquella creada por y para el pueblo mediante un sistema de conocimientos adquiridos y transmitidos de forma consciente por los portadores a sus receptores, lo que le da mayor autoridad y soberanía frente a otras culturas con las que confluyen en un medio determinado o sobre ella misma. En ella se exterioriza un modo de vida particular, el que es transmitido de generación en generación. Como ente vivo y dinámico en una sociedad variable, experimenta cambios a partir de la apropiación, negación y refuncionalización de su matriz conceptual.

Se indagó en el proceso migratorio franco-haitiano hacia el archipiélago cubano y en el origen y desarrollo de la Sociedad de Tumba Francesa Pompadour Santa Catalina de Ricci. Ello permitió nuevas reflexiones e interpretaciones de esta práctica cultural, sin desestimar las presentadas por Fernando Ortiz y otros investigadores tratados en la investigación.

Como posible línea del conocimiento derivada de este estudio se encuentra la actualización de las investigaciones de grupos portadores pertenecientes a la cultura popular tradicional en Cuba desde los territorios, que contribuyan a discernir y profundizar en los estudios culturales tan necesarios en estos tiempos.

## **Bibliografía**

Alén, Olavo (1977). Las Sociedades de tumba francesa en Cuba. *Santiago*, (25), 193-209.

Alén, Olavo (1986). *La música en las sociedades de tumba francesa*. La Habana: Casa de las Américas.

Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello (2000). *Atlas Etnográfico de Cuba*. La Habana.

Barnet, Miguel (2011). *La fuente viva*. La Habana: Editora Abril.

Barrios Montes, Orlando (2008). Caracterización Etnosociológica. *Tumba Viva. Salvaguarda y sostenibilidad de la Tumba Francesa, Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad*. UNESCO.

Bellegarde-Smith, Patrick (2004). *Haití: la ciudadela vulnerada*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Carpentier, Alejo (2005). *El reino de este mundo*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

Coca, Manuel (2017). *Entre toques y bailes: los cantos. La tumba francesa de Guantánamo*. Guantánamo: Editorial El Mar y la Montaña.

Colombres, Adolfo (coord.) (1982). *La cultura popular*. México: Premiá Editora de Libros.

Esquenazi Pérez, Martha Esther (2000). Presencia e influencia de la música haitiana en Cuba. En Ana Vera (comp.), *Pensamiento y tradiciones populares: estudio de la identidad cultural cubana y latinoamericana* (pp. 142-162). La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

Espronceda Amor, María Eugenia (2002). *La comunidad haitiana en Guantánamo. Parentesco*. Guantánamo: Editorial El Mar y la Montaña.

Fernández Rojas, Olga (1984). *A pura guitarra y tambor*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

García Canclini, Néstor (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. Ciudad de México: Nueva Imagen.

Guerra, Larislao (2004). *Las huellas del génesis. Guantánamo hasta 1870*. Guantánamo: Editorial El Mar y la Montaña.

Gómez, Raimundo (2007). Lo haitiano en lo cubano. En Graciela Chailloux (coord.), *De dónde son los cubanos* (pp. 5-51). La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

Guanche Pérez, Jesús (1979). Significación de la cultura popular tradicional. *Revolución y Cultura*, (85), 26-29.

Guanche Pérez, Jesús (2009). *La cultura popular tradicional en Cuba: Experiencias compartidas*. La Habana: Editorial Adagio.

Guanche Pérez, Jesús (2020). *La cultura popular tradicional en Cuba: Experiencias compartidas*. Hebei: Instituto de estudios económicos, sociales y culturales de la Franja y la Ruta de China, Universidad de Estudios Internacionales de Hebei. [https://www.academia.edu/42197541/La\\_cultura\\_popular\\_tradicional\\_en\\_Cuba\\_experiencias\\_compartidas\\_EDICI%C3%93N\\_REVISADA\\_Y\\_ACTUALIZADA\\_](https://www.academia.edu/42197541/La_cultura_popular_tradicional_en_Cuba_experiencias_compartidas_EDICI%C3%93N_REVISADA_Y_ACTUALIZADA_)

James Figuerola, Joel (2002). *El Caribe entre el ser y el definir*. Santo Domingo: Editorial Tropical.

James Figuerola, Joel (2007). Reflexiones sobre la cultura popular tradicional. *Del Caribe*, (48-49), 8-11.

Menjuto, Margarita y Guanche, Jesús (2007). *La cultura popular tradicional. Conceptos y términos básicos*. La Habana: Editorial Adagio.

UNESCO (15 de noviembre de 1989). *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore; adopted by the General Conference at its twenty-fifth sesión*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000092693?posInSet=3&queryId=67f602e9-adc8-432b-9d8d-5fa250e7083a>

Ortiz, Fernando (1954). *Los instrumentos de la música afrocubana* (Vol. IV). La Habana: Cárdenas y CIA-Egido.

Ortiz, Fernando (1973). *Órbita de Fernando Ortiz*. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba.

Ortiz, Fernando (1991). *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Ed. Ciencias Sociales.

Sevillano Andrés, Bernarda (2007). *Trascendencia de una cultura marginada. Presencia haitiana en Guantánamo*. Guantánamo: Editorial El Mar y la Montaña.

Stavenhagen, Rodolfo (1982), La cultura popular y la creación intelectual. En Adolfo Colombres (comp.), *La cultura popular* (pp. 21-40). Ciudad de México: Premiá Editora de Libros.

UNESCO (2008). *Tumba Viva. Salvaguarda y sostenibilidad de la Tumba Francesa, Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad*.

Vergés Martínez, Orlando (1998). Rasgos significativos de la cultura popular tradicional cubana. *Del Caribe*, (27), 30-33.

Vergés Martínez, Orlando (2000). Cultura popular tradicional y modernidad en Cuba. *Del Caribe*, (32), 22-25.

# O habitar como gesto relacional

## A experiência afrodiáspórica brasileira em *República* de Grace Passô

*Fernando Resende e Daniel de Moura Pinto*

■ Doi: 10.54871/ca24af1i

Este artigo parte do pensamento crítico decolonial latino-americano-caribenho (Quijano, 2010; Dussel, 1986 y 2010; Fanon, 2008; Glissant, 2021) para discutir as disrupções espaço/temporais da diáspora negra no Brasil enquanto movimento epistemológico e social, que ressignifica as dinâmicas do habitar e do pertencimento impostas pelas inscrições de colonialidades do poder. A partir da análise narrativa e analógica (Beucho, 2019; Ricoeur, 1994) do curta-metragem *República* (2020), da atriz e dramaturga Grace Passô<sup>1</sup>, nosso objetivo é compreender como a dimensão espaço/temporal é ressignificada a partir das dinâmicas do ato de habitar (Marandola, 2021) dentro e fora da nação e da disrupção proveniente da potência criativa subjetiva (Sodré, 2017) de reinventar a si mesmo.

<sup>1</sup> Grace Anne Paes de Souza (Belo Horizonte, Minas Gerais, 1980). Ela é atriz, diretora e curadora. Atuou nos filmes “No Coração do Mundo” (Martins, Martins, 2019), “Temporada” (Novais, 2018), “Praça Paris” (Murat, 2017) e no filme “Vaga Carne” (Passô, 2019). Ela recebeu o prêmio de melhor atriz prêmio no Festival de Cinema do Rio, no Festival de Brasília, FICSUR Argentina e Festival de Turim, na Itália.

Esse processo de ressignificação do espaço/tempo, entendido como ruptura – e não meramente como assimilação das partes ou reprodução – suscita pensar as narrativas diaspóricas negras a partir de movimentos advindos de um complexo e difuso modo de estar no mundo; uma marca, conforme esperamos demonstrar, própria da experiência dos sujeitos afrodiaspóricos no Brasil. Com este propósito, partiremos da análise de três momentos do curta-metragem em que a dramaturga Grace Passô nos convida a uma reflexão acerca da traumática relação de duplicidade da existência afrodiaspórica; momentos esses que revelam gestos de (re)existência num espaço/tempo nacional que nega sua presença.

A relação que trabalhamos no filme é do binômio lar/nação, enquanto nos defrontamos com um habitar que sustenta uma dupla vivacidade como dimensão ontológica do ser na multiplicidade dos espaços. A partir disso, atentamos para o movimento disruptivo temporal de reterritorialização, em que o habitar se funda e se materializa num determinado espaço, aventando possibilidades de pertencimento e ativando um conflito com a temporalidade que, além de negar a existência do corpo negro, alicerça e instaura as colonialidades do poder (Quijano, 2010).

A dimensão espaço/temporal, enquanto totalidade ontológica e epistemológica, condena os sujeitos afrodiaspóricos à morte e ao esquecimento (Dussel, 1986). No filme, como esperamos demonstrar, a personagem de Grace Passô incorpora sua negritude de modo a colocar-se em relação com o lugar habitado. À medida que o lar é vivenciado, suas fraturas ficam evidentes e é nesse momento que Grace Passô nos convida a pensar e sentir uma abertura para além da totalidade do espaço/tempo que aprisiona o corpo negro no lugar do não-ser. Diante da contínua violência direcionada aos corpos negros que, no Brasil, perdura, é urgente repensar as implicações existenciais e históricas que, gestadas nas dinâmicas da colonialidade do poder, estruturam os modos de vida dos sujeitos da diáspora negra no Brasil.

## **Espaço/Tempo: O Habitar como Questão**

Mas estou ali, também, por uma construção que vem muito além de mim. [...] a arte preta é um farol, vem com algo muito forte, contundente e necessário para a sociedade inteira. Então acho normal que consigam me ver nessa perspectiva do futuro, porque quem traz um olhar para o futuro, para a arte, hoje, no Brasil, são os pretos e as pretas (Passô, 2019).

Se as formas artísticas e suas manifestações expressam a visão de mundo que matiza as sociedades e nelas os sujeitos se constituem, o que diz Grace Passô em sua entrevista “A produção negra é um farol para a arte brasileira”, torna-se um convite para pensarmos os horizontes iluminados por este farol.

Nascida na cidade de Pirapora, em Minas Gerais, Brasil, às margens do Rio São Francisco, Grace Passô migra, ainda criança, para o bairro Alípio de Melo, na periferia da cidade de Belo Horizonte. A atriz, dramaturga, diretora e curadora, que carrega no corpo a experiência de ser uma mulher negra, possui uma ampla trajetória no cinema e no teatro e expressa seu olhar diante do mundo, ativando pulsões artísticas e articulando textos e temáticas que atravessam a problemática racial das diásporas negras no Brasil. Dessa forma, Passô contribui enormemente para pensarmos as ausências e as reinvenções de si diante do poder colonial que, no Brasil, se constitui como uma questão já de longa duração. Em se tratando do curta *República*, Passô promove

uma reflexão sobre uma condição subjetiva num país atravessado por traumas sempre-aqui. A dramaturga e cineasta nos provoca a pensar a vivência de dois traumas coletivos que se sobrepõem neste nosso agora: as consequências dos deslocamentos negroatlânticos que se fazem presentes transtemporalmente na experiência negra brasileira e a vivência-latência de corpos ameaçados e confinados pela presença ameaçadora de um vírus com potência letal (Carvalho Costa e Patrocínio, 2021. p. 13).

Na encruzilhada dos saberes em que transitam os povos das diásporas negras e em suas práticas corporificadas, que resistem ao detrimento colonial que os arremessa à morte (Martins, 2021), a linguagem, nos seus vários modos de manifestação, apresenta conflitos em relação a uma noção ontológica da temporalidade. Assim, buscamos entender modos através dos quais os atravessamentos espaço-temporais contribuem para o processo de leitura e compreensão da experiência do sujeito afrodiáspórico no Brasil de hoje. Esta é a questão que nos mobiliza ao analisar o curta-metragem, que, conforme consta na sinopse, se passa dentro do apartamento da própria diretora e atriz, no centro de São Paulo, durante a pandemia covid-19.

Em *República*, nos deparamos com a trama de duas personagens cujo encontro, em cena, traz à tona a compreensão do que significa o gesto de habitar o Brasil. Uma dessas personagens, sob quarentena por medidas de segurança e saúde durante a pandemia, é acordada em seu apartamento, por uma ligação telefônica. O aviso que ela recebe é de que um Xamã estaria sonhando o Brasil, cujo fim estaria decretado, assim que despertar. Ou seja, nada experimentado como “o país” que esta personagem habita é real, o que significa que a qualquer momento podemos descobrir que a nação simplesmente não existe; o país não seria nada mais que um sonho de um Xamã. A segunda personagem, que vemos pela janela do apartamento, encontra-se do lado de fora e apresenta-se vulnerável, enquanto vaga pelas ruas da cidade.

São essas duas personagens que movimentam a intriga da narrativa, a partir do anúncio do fim da nação; são elas, através de seus movimentos, que tornam evidentes as percepções que dizem respeito às condições de pertencimento que as atravessam. Por esta perspectiva, pensar as relações da experiência vivida no que se refere ao ato de habitar, a partir do binômio lar/nação, explorado pela narrativa fílmica de Grace Passô, é atentar para as relações e dinâmicas em movimento de ressignificação de si nos translados de um espaço/tempo múltiplo e disruptivo.

Seguindo o pensamento de Mbembe (2001), pensamos a disrupção como gestos mais próximos do humano, como movimentos de

idas e vindas, ativador de incertezas que contrariam o anseio de uma historicidade pressupostamente linear (Benjamin, 2008). Fora do quadro de uma temporalidade, de perspectiva linear, que inscreve no sujeito a condição de viver o início e o fim de um acontecimento, entendemos temporalidade disruptiva não como algo constituído, mas constituinte da experiência de estar no mundo. Nesse sentido, o clamor pela ressignificação temporal é a possibilidade de produzir uma mirada para fora dos limites da totalidade ontológica colonial que aprisiona o sujeito negro afrodiáspórico.

É a partir deste pensamento crítico que direcionamos um olhar de fuga aos princípios que consideram a cultura –sob um ângulo nacional, étnico, civilizacional– como instância alheia ao movimento de interação que ordena e organiza o mundo partilhado. Como nos lembra Bhabha (2011), o Estado-Nação homogeneiza as diferenças usando o controle do tempo social com o objetivo de construir um sentido fixo e coeso de identidade que fundamentará sua escrita. Como a nação é uma narrativa construída sob a continuidade de uma ideia fixa, a etnia é naturalizada enquanto signo inalienável do nacional. Em outras palavras, como nos demonstra Balibar (2021), a naturalização do pertencimento e a sublimação da nação ideal são duas faces do mesmo processo. Segundo este autor,

Ao constituir o povo como uma unidade fictícia étnica, baseada em uma representação universalista que atribuiu a todo indivíduo uma identidade étnica e única e que reparte, assim, a humanidade inteira em diferentes etnicidades correspondentes de maneira potencial ao mesmo número de nações, a ideologia nacional faz muito mais que justificar as estratégias utilizadas pelo Estado para controlar as populações, ela inscreve de antemão suas exigências no sentimento de pertencimento, no duplo sentido do termo: o que faz que se pertença a si mesmo e que se pertença a outras semelhantes (2021, p. 140).

As dinâmicas que pretendem uma totalização das ontologias sob a égide de um sentido único, que nega a alteridade, entram em conflito diante das experiências e dos contextos afrodiáspóricos, de

suas encruzadas de subjetividades, linguagens e temporalidades distintas. Partimos, assim, de um pensamento disruptivo fora dos binarismos e antinomias que condenam os sujeitos afrodiaspóricos à intangibilidade do não-ser nacional.

Adotamos uma abordagem metodológica, atravessada por uma perspectiva analógica e hermenêutica (Beuchot, 2019; Ricoeur, 1994), como leitura da ação transformadora do tempo. Acreditamos ser possível dar a ver os modos de configuração das tessituras temporais que constituem as narrativas diaspóricas, alertando para os atravessamentos das múltiplas territorialidades que emergem para além dos centros de legitimação do poder colonial que, de algum modo, configura a ideia de “nação” (Pinto, 2019). Sob este viés, acompanhamos o pensamento de Glissant (2022), que nos propõe entender a cultura como o que evolui em um espaço planetário e em tempos diferentes, o que torna impossível a regulação de uma suposta ordem cronológica a partir de uma perspectiva hierárquica.

Propomos a compreensão de lar como o que não se restringe a um espaço delimitado pela interioridade ou exterioridade de uma localidade. Acompanhando o pensamento de Boccagni (2022), pensamos o lar enquanto verbo (*homing*), móvel e articulável, que traduziremos para a palavra “habitar”, uma ação que se constitui das experiências vividas. De acordo com o autor,

o habitar como conceito convida-nos a desessencializar o lar, mas não ignora a necessidade social de alguma “essência” no seu cerne. Dito de outra forma, o habitar capta a experiência do lar como um esforço em aberto que pode nunca resultar numa realização plena e estável, particularmente para aqueles com trajetórias de vida e habitação mais fragmentadas (Boccagni, 2022, p. 598).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Tradução nossa para:

*homing* as a concept invites us to de-essentialize home, but not to overlook the social need for some ‘essence’ at the core of it. Put differently, *homing* captures the experience of home as an open-ended endeavour that may never result in full and stable achievement, particularly for those with more fragmented life and housing trajectories.

Por esse viés é impossível situar a ideia de lar, à luz do gesto de habitar, a partir de uma apreensão fixa e imutável, uma vez que o lar também é a interpelação dos movimentos dos sujeitos que habitam a casa. Os próprios anseios afetivos, emocionais e materiais estão permeados pela condição de projetar um ser que habita o lar. Ainda, segundo Boccagni,

[u]ma tensão temporal fundamental opera, então, através das formas de definir e decretar o habitar. Como um ato de mobilidade literal ou metafórica, o habitar começa no presente, é orientado para um futuro de realização ou transformação, e ainda é constitutivamente moldado pelo (a recuperação do) passado (Boccagni, 2002, p.596).<sup>3</sup>

Pensar o habitar em movimento torna irrealizável a apreensão linear e sequencial do tempo e a fixidez do espaço, que compreenderia a totalização ontológica do ser. Enrique Dussel (1986) formula a crítica da totalização das ontologias que fundaram formas de negação da alteridade e suportaram as mais diversas ideologias justificadoras do exercício autoritário do poder colonial. Portanto, pensamos a exterioridade a partir de uma crítica do processo de totalização das ontologias que fundaram a negação da alteridade<sup>4</sup>.

Por este viés, e considerando o fato de estarmos tratando de uma narrativa tecida no contexto brasileiro, partimos também da compreensão de um “sul” enquanto territorialidade ex-cêntrica, entendendo este território como sendo constitutivo do que existe

<sup>3</sup> Tradução nossa para:

A fundamental temporal tension operates, then, across the ways of defining and enacting homing. As an act of literal or metaphorical mobility, homing starts at present, is oriented to a future achievement or becoming, and yet is constitutively shaped by (the recovery of) the past.

<sup>4</sup> Essa produção de uma exterioridade agressiva do outro reflete o movimento destrutivo da forma como a colonialidade do poder perdura no tempo (Quijano, 2010). Ao restringir o reconhecimento de si e do outro para a razão de si-mesmo, a colonialidade do poder produz uma diferença binomial excludente (Bhabha, 1998.; Fanon, 2008) que se expressa simbolicamente através do “não-ser como” (ou “ser-outro não idêntico”), mas que efetivamente produz uma ausência radical do “não-ser de forma alguma” (insignificância do não-ser).

além e a despeito dos centros de legitimação, conhecimento e poder (Resende, 2020). O sul global, nesse sentido, é uma territorialidade constitutiva de uma geografia expandida, fisicamente demarcada e afetivamente construída, enquanto é vivida, imaginada e inventada. É o que Resende (2020) define como geografia do sul: “um espaço descentrado, constitutivo de um constante processo de construção, que é estruturado e estruturante, e que se dá a partir de disputas, negociações e conflitos assimétricos; um espaço no qual imaginários e histórias coexistem em tempos disjuntivos” (Resende, 2020, p. 80). Um tipo de geografia que, para ser lida, demanda atenção permanente.

A partir desta perspectiva, os espaços cênicos e fílmicos no qual *República* se inscreve torna-se revelador de uma forma de ser, pensar e viver que apresenta marcas muito particulares, advindas, neste caso específico, tanto do empreendimento colonialista quanto das experiências afrodiáspóricas. Por este viés, as práticas das cosmovisões afrodiáspóricas, além de serem uma reinvenção de si, configuram-se também como uma articulação disruptiva na encruza do espaço/tempo, contribuindo para o processo de reinvenção do gesto de habitar. A (re)existência dos povos da diáspora se manifesta desde os tambores improvisados, diante da proibição da celebração de seus cultos nas Casas Grandes no século XIX, até a constituição da malandragem como subversão da ocupação dos espaços públicos nos êxodos urbanos no século XX.

Nesse contexto, no qual e a partir do qual nos interessa pensar, a ontologia deixa de funcionar como certeza fundadora, arraigada em um território coercitivo. Como afirma Glissant:

As identidades em relação - não idealiza nenhuma legitimidade como garantia de seu direito, mas circula em uma extensão nova; - não representa para si uma terra como território, a partir de onde se projeta para novos territórios, mas como um local em que “se dá com” em vez de “com-pre(e)nder” (Glissant, 2022, p. 161).

Esta abordagem contribui para que possamos deixar de reduzir sujeitos atravessados por experiências diaspóricas a uma escala ideal (civilizacional), que forneceria fundamentos para defini-los e compreendê-los a partir de um sistema universal. A ruptura com a temporalidade universal, que observamos acontecer em *República*, é a possibilidade de conceber um movimento que nos leva além de uma ideia de totalidade, uma dimensão unívoca que estabeleceria a identidade e a diferença como opostos, impossibilitando o diálogo com a alteridade (Dussel, 1986).

Por este viés, não se concebe a natureza humana a partir de um modelo transparente, universalmente fundado ou encarnável. De modo distinto, os sujeitos passam a ser entendidos como “em estado de relação”, onde o sentir se torna o modo de estar e comunicar (n)o mundo; eles são corpos vivos (Sodré, 2017) que se reinventam e se articulam diante (e apesar) das convenções que os restringem a uma fixidez de sentido. Assim, a relação que se estabelece, pensando com Glissant (2021), tem origem no contato e na transmissão entre os elementos e sujeitos, sem um fim em si mesma e de forma infinita. Ou seja, não existem objetos anteriores à relação, as diversidades e subjetividades distintas fundam e se fundem a partir das relações que vivem e criam.

Assim, pensamos o habitar como um movimento constitutivo de uma corporeidade coletiva, na qual sujeito, espaço e tempo estão amalgamados como horizontes de sentido e formas de estar no mundo. Para melhor entendermos as perspectivas teóricas que sugerimos, escolhemos três momentos que entendemos como disruptivos: a) o fim do tempo da nação e a justaposição dos tempos; b) a irrupção do tempo espiralar; c) a (co)incidência dos tempos disjuntivos.

## **O fim do tempo da nação e a justaposição dos tempos**

Ao receber a notícia de que o Brasil acabaria, a personagem de Passô, de dentro do apartamento, confere nos noticiários se, de fato, aquilo estaria acontecendo. Ao confirmar o pressuposto, a personagem entende o fim do Brasil enquanto nação, criada a partir de um aparato colonial que produziu um efeito fantasmagórico para as existências negras. Assim, o que estaria em vias de acabar é o país que abriga afrodescendentes que, por uma violência gestada na experiência cotidiana de um racismo estrutural (Almeida, 2019), vivem excluídos e à margem dos direitos sociais.

A personagem grita e sua felicidade ressoa como um alívio de quem sempre almejou se ver livre de uma experiência de exclusão, distante das colonialidades dos poderes que sempre a assombraram. O anúncio do fim daquela nação estabeleceria um novo começo, no qual a personagem vislumbra a possibilidade de estar fora do poder hegemônico colonial, e representaria o encerramento das violências vividas pelo racismo cotidiano (Kilomba, 2019), dando fim a um tempo articulado desde uma perspectiva linear. Em outras palavras, as implicações e os efeitos da violência racial se encerrariam com o fim do tempo da nação-Brasil. Aquela nação, a partir de então, faria parte de um passado que não mais a assombraria. E na iminência de se libertar das dores do passado, não é exagero afirmar que a felicidade emerge da possibilidade de que, agora, aquela personagem viria a ser o que nunca foi. Como explicita Hartman (2020), o luto afrodiaspórico nos permite uma visão fugaz do “antes”, uma imagem de nós mesmos como “aquelas que nós nunca fomos”.

Contudo, ao direcionar seu grito à janela da casa, esta personagem se depara com uma outra que está do lado de fora do apartamento, vagando pelas ruas e gritando algo irreconhecível, não se sabe se de dor ou alegria. Nesse momento, a personagem que está dentro do apartamento se percebe vivendo algo que, em princípio,

só poderia ser vivido em sonho. O Brasil que ela conhece e vive cotidianamente não acaba; lá fora, no corpo da outra personagem, ele segue existindo. Notamos, assim, uma confusão entre o seu tempo vivido –o tempo da experiência– e o seu desejo de se ver livre dos aparatos opressores que estruturam o seu cotidiano. Há uma contradição: sua experiência temporal, que em cada um de nós ativa modos de estar no mundo, se desalinha.

Nesse sentido, o sonho que anuncia o fim do tempo da nação é confrontado com a impossibilidade de realização do seu desejo pessoal, o que estabelece um paradoxo que coloca esta personagem diante do cruzamento e da justaposição de temporalidades enredadas (Mbembe, 2001) e disjuntivas. Nesse espaço/tempo do agora, vivido no contexto deste paradoxo, passado, presente e futuro se justapõem, trazendo à tona o efeito fantasmagórico que assombra, persegue e mobiliza as existências afrodiaspóricas.

Como enfatiza Hartman em sua discussão sobre a encenação do luto transatlântico e a continuidade do tempo de escravidão na experiência contemporânea dos corpos negros, “não é preciso reforçar a pobreza da tragédia ao imaginar a escravidão, ou participar dos inúmeros jogos que substituíram um engajamento sustentado com o passado. Não é preciso se esforçar para ouvir a voz de nossa queixa ainda retumbante” (2020, p. 262). Estranhamente, não há uma mirada para o futuro e mesmo após o fim do tempo em ruínas<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Chamamos de tempo em ruínas (Pinto, 2019), as temporalidades que possuem um cariz relacionado com a prática de dominação ontológica da modernidade que determina quais sujeitos são capazes de serem reconhecidos como tais e quais são a encarnação da negação do princípio de humanidade. O tempo em ruínas remete à produção de ausência residual do outro a partir da ideia da degradação histórica que condena toda a ação mnemônica a uma relação de não-existência, de negação da dignidade a partir da brutalização do sujeito que já não é capaz de reconhecer a si a partir do passado, pois esse passado foi mitificado pela historiografia triunfalista eurocêntrica (Dussel, 2010). Como aqui o passado é relacionado a um presente esvaziado de uma cultura que hoje resiste como outra, porque foi silenciada substancialmente da história e da sociedade, o termo ruína reitera que o único futuro articulado nesse tempo presente é o de espoliação perpétua do ser.

a personagem não prospecta um novo horizonte a partir do vazio do presente.

Em *República*, a voz que ainda retumba, ecoa do corpo da outra personagem que está do lado de fora do apartamento. É ela que nos faz ver que o fim, anunciado de fora para dentro, não se sustenta na experiência de quem se sente aprisionado. Estar livre do domínio colonial, que estrutura e funda o Brasil como nação, é um processo muito mais complexo, já que também implicaria superar as dinâmicas que há séculos estruturam vidas que não pertencem às lógicas dadas como universais. Em *República*, o lar –para a personagem de dentro– segue sendo um lugar sufocante, enquanto o desfecho, anunciado de fora para dentro, não mobiliza forças de ruptura de dentro para fora. Ou seja, a personagem segue enclausurada, dado que, no caso desta narrativa fílmica, é metaforicamente representado pelo contexto pandêmico no qual se inscreve a história que acompanhamos. E neste contexto, arremessar-se para fora do mundo que a oprime seria, por seu próprio risco, projetar-se para a morte.

## **A irrupção do tempo espiralar**

Exausta da intensidade de viver a contradição entre o sonho e a realidade, a personagem de dentro do apartamento nos guia ao segundo momento de disrupção. De forma súbita e inesperada, aos olhos do espectador, interrompe-se a cena de atuação da personagem, enquanto a câmera fica à deriva e, ainda ligada, capta a conversa da atriz com a cinegrafista Wilssa Esser. De fato, é a atriz que se desencarna do seu papel e lamenta o fato de que sua atuação não teria sido boa. Ao esquecer a fala, ela também coloca em dúvida a premissa do curta-metragem, já que é absurda a ideia de que o Brasil seja um sonho que pode acabar.

Emerge para nós, espectadores, o fato de estarmos assistindo a um filme dentro de outro, onde realidade e encenação se

confundem. Nessa reviravolta, o que se sobressai é o fato de que o hipotético fim da nação fundada à luz da temporalidade linear nos leva –a nós e à personagem– a lugar nenhum, já que sequer pode ser realizado. Somos, assim, arremessados a um estado de suspensão, onde não se sabe o que é realidade ou ficção. Fica latente a sensação de estarmos em uma temporalidade fugaz que se perde em seu próprio fundamento. A interrupção da cena revela uma oscilação entre uma experiência temporal subjetiva, vivida pela personagem, e aquela que se refere ao tempo cronológico da nação que ela habita.

Assim, o que vive a personagem de Grace Passô é a disrupção desse movimento temporal, deixando entrar em cena a dimensão de uma temporalidade espiralar. Como reivindica Leda Martins (2021), ao pensar o tempo ancestral das diásporas negras, a temporalidade não se contém nos limites de uma linearidade progressiva em direção a um fim e a um *páthos* inexaurível, nem se modula em círculos centrípetos, fechados em repetições tautológicas. Em suas espirais, tudo vai e volta, não como uma similaridade especular ou uma prevalência do mesmo, mas como a instalação de um conhecimento que se refaz.

As temporalidades em conflito não se equivalem nem se contradizem, elas se relacionam, de forma paradoxal, na brecha que permite questionar a ficcionalidade da história universal e a realidade das experiências vividas. No desvelamento desse movimento temporal, chegamos ao terceiro momento do curta sobre o qual escolhemos nos debruçar. Estamos agora, espectadores, diante de uma imagem estática, que nos faz ver um olhar que fita a câmera de lado.

## **A (co)incidência dos tempos disjuntivos**

“O seu Brasil acabou e o meu nunca existiu!” é o que se ouve, repetidas vezes e de forma furiosa, no fundo da cena. A personagem, que está dentro do apartamento, se levanta e vai às pressas ver o que

está acontecendo, quando se depara, na porta, com a personagem que antes vagava pelas ruas. É ela quem agora também se encontra dentro do apartamento e é ela quem incessantemente grita: “O seu Brasil acabou e o meu nunca existiu!”.

O encontro das duas personagens traz à cena o fato de que uma é o alter-ego da outra; as duas personagens são uma só. Como um duplo, que antes estava fora de casa, esta segunda personagem surge enquanto exterioridade da primeira, lembrando-a de sua fatídica duplicidade. Em um ato de invasão subjetiva e concreta, o seu outro, inalienável de si mesma, a lembra que, mesmo sob o teto de seu lar, o fim da opressão de habitar o Brasil não passava de uma ilusão.

A presença da personagem que estava fora de casa, desterritorializada, esquecida e errante pelas ruas em um contexto pandêmico, reforça a fragilidade da noção de pertencimento. O tempo histórico, construído a partir da ideia de uma linearidade, não acaba, e o que prevalece é uma experiência subjetiva, e não menos concretamente vivida, de um enredamento de tempos no qual e a partir do qual a personagem se vê constitutiva. Assim, notamos, da perspectiva da experiência vivida, para quem nunca existiu ontologicamente sob a dominação colonial, o tempo não se realiza em si mesmo, mas no enredamento de outras múltiplas temporalidades que atravessam os sujeitos.

Grace Passô, na construção do seu roteiro e de sua narrativa fílmica, nos coloca diante da máxima da Poética da Relação, quando Glissant nos convida a pensar como “comunicar o que não entenderíamos” (2021, p. 203). O autor parte do pressuposto de que estar em relação com o outro, diante da sua opacidade<sup>6</sup>, implica compreendê-lo, sem a necessidade de reduzi-lo. Segundo Glissant, “o pensamento do outro [...] é estéril, sem o outro do pensamento”

<sup>6</sup> “Chamamos, portanto, de opacidade aquilo que protege o Diverso. E doravante chamamos de transparência o imaginário da Relação, que lhe vinha pressentindo há muito tempo” (Glissant, 2021, p. 81).

(Glissant, 2021, p. 171). Ou seja, não há dialogia possível fora da dimensão da alteridade; é no encontro de um com o outro que as trocas se estabelecem.

Em *República*, a personagem que está dentro do seu lar/nação confronta-se com o fim impossível e assimila os preceitos universais que negam sua existência, tendo em vista um passado inacessível que condiciona seu presente a uma liberdade intangível e a um futuro sem vislumbre. Seu outro, enquanto exterioridade de si mesma, produz o grito que a coloca diante da impossibilidade de um pertencimento no que diz respeito à nação da qual, inexoravelmente, faz parte. A fúria daquilo que agora é o seu próprio grito, é uma lembrança –ou a ativação– do lugar no qual vive, ainda que, neste lugar, o pertencimento seja sempre uma questão.

É nesse corpo, em cujos tempos se justapõem, que se se faz notar o duplo trauma coletivo apontado por Carvalho Costa e Patrocínio (2021), que é tanto a presença transtemporal das consequências dos deslocamentos transatlânticos, como a experiência do confinamento que atravessa os sujeitos afrodiáspóricos no Brasil. É assim que, ao mirar o seu duplo, a personagem de Passô se encontra no entremeio em que a fusão de sua dupla existência –ela e o outro de si mesma– cruza os horizontes de mundo que, apesar de serem inconciliáveis, co-existem. É na junção desses tempos em um único corpo, à luz da co-existência de seus horizontes de tempos disjuntivos, que o curta se encerra ao som dos tambores e da voz da Etelvina Maldonado que canta “*déjala llorar, déjala quiellore, porque si ella és buena, caramba, algun dia se viene*”.

## Considerações

Na narrativa, a atriz Grace Passô se desdobra em duas mulheres sem nome que habitam espacialidades distintas, cujo marcador é um apartamento: uma é a mulher de dentro e a outra é a mulher de fora. A primeira fala da ficção de um mundo sonhado; a segunda nos diz

da realidade de um mundo vivido. As duas juntas –um só corpo– performam o atravessamento de uma experiência transtemporal. Das perspectivas da personagem que habita o lar e, com alívio, acolhe seu fim, e da que experimenta a condição de estar fora, os paradigmas temporais e espaciais, em *República*, são reformulados em movimentos perturbadores. É dessa forma que a narrativa criada por Passô indica que a confluência de espaços evoca temporalidades disruptivas.

Desse modo, Grace Passô, através das personagens que cria, nos faz mover nos limites do lar/nação, ajudando-nos a entender que habitar é construção e ação, neste caso, eminentemente política. Dito de outro modo, o que ela nos permite compreender é que a totalidade não pode ser sustentada em si mesma. Há sempre suspensões e irrupções, levando em conta a experiência afrodiaspórica, devido ao fato de que o que se vive é um emaranhado de temporalidades e espacialidades múltiplas e disjuntivas.

Aos olhos de Glissant (2021), podemos dizer que estar no mundo significa estar em relação com todos os modos possíveis de estar-na-sociedade. Estamos nos referindo também a algo próximo ao pensamento de Milton Santos que afirma ser o espaço “a acumulação desigual de tempos” (2004, p. 259). Ou seja, são as ações, em tempos desiguais, que nos levam a reconhecer as experiências conflitantes constitutivas do processo de produção de pertencimento. No espaço-tempo fechado de uma nação construída a partir da opressão de vidas de afrodescendentes, o curta de Grace Passô nos chama atenção para as dinâmicas disruptivas que contribuem para a compreensão de uma vivência baseada em uma temporalidade espiralar. Assim, é no gesto de habitar tempos desiguais e disjuntivos, que coexistem e são provenientes das disputas e dos múltiplos enredamentos interculturais e transnacionais, que reconhecemos as experiências conflitantes constitutivas do processo de produção de pertencimento. Neste processo, enquanto lar e nação se apresentam como estratégias de produção de sentimentos de fixidez e unidade, o habitar, como movimento, se mostra como o lugar no qual pertence o sujeito afrodiaspórico no Brasil.

## **Bibliografia**

Almeida, Sílvio (2019). *Racismo Estrutural*. São Paulo: Pólen.

Benjamin, Walter (2008). *Obras escolhidas. Volume 1: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.

Bhabha, Homi (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Boccagni, Paolo (2022). Homing: a category for research on space appropriation and “home-oriented” mobilities. *Mobilities*, 17(4), 585-601. <https://doi.org/10.1080/17450101.2022.2046977>

Costa, Tatiana Carvalho e Patrocínio, Soraya Martins (2021). Escrever com o corpo, inventar com imagens. *Revista Suplemento Pernambuco*, (188).

Dussel, Enrique (2010). Meditações anticarterianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menezes (orgs.), *Epistemologias do Sul* (283-336). São Paulo: Cortez.

Dussel, Enrique (1986). *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Edições Loyola.

Glissant, Édouard (2021). *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Hartman, Saidiya (2021). O Tempo da Escravidão. *Revista Periódicus*, 1(14), 242-262. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i14.42791>

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação - episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Marandola, Eduardo, Jr. (2001). *Fenomenologia do ser-situado: crônicas de um verão tropical urbano*. São Paulo: Editora UNESP.

Martins, Leda Maria (2021). *Performance do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Mbembe, Achille (2001). *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press.

Pinto, Daniel (2019). *O tempo vivido narrado a partir do sul global: uma análise narrativa hermenêutica acerca das temporalidades disruptivas em produções midiáticas de haitianos no Brasil* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Maria.

Quijano, Anibal (2010). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona.

Quijano, Anibal (2014). Colonialidade do poder e classificação social. In Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menezes, *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

Resende, Fernando (2020). Geographies of the South: Unfolding Experiences and Narrative Territorialities. In Hildegund Amanshauser e Kimberly Bradley (eds.), *Navigating the Planetary*. Vienna: Verlag für moderne Kunst.

Santos, Milton (2004). *Por uma Geografia Nova: Da Crítica da Geografia a uma Geografia Crítica*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo.

Sodré, Muniz (2017). *Pensar Nagô*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

Sodré, Muniz (2019). *O terreiro e a cidade: a forma social do negro brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X.

# “Hasta que la dignidad se haga costumbre”

## Racismo y subjetividades políticas negras en Colombia

*Eduardo Restrepo*

■ Doi: 10.54871/ca24aftj

Las pasadas elecciones a la presidencia en Colombia evidenciaron la afloración en redes sociales y medios de comentarios racistas en un país en el que supuestamente no existe racismo. Aunque varios fueron los candidatos afro, el grueso de estos comentarios racistas se enfocaron en Francia Márquez, una lideresa del movimiento social afrocolombiano que abiertamente cuestionaba el racismo estructural y la discriminación racial.

Los particulares anudamientos y contrastes de estos comentarios, con sus juegos de enunciación y de silenciamiento, en sus angustias y fantasías, así como en sus contrastes con los esgrimidos para otros candidatos que se reconocían a sí mismos como negros o afrocolombianos, constituyen un escenario para examinar las específicas sensibilidades y articulaciones del racismo en Colombia, así como de las diferentes subjetividades políticas negras en juego.

Estas expresiones de odio racista, que se daban al tiempo que se negaba la existencia del racismo en el país, nos permiten entender que el escozor producido por Francia Márquez no radica

simplemente en que sea una mujer negra, sino en gran parte por la manera como ella asume esta experiencia y la articula desde una particular subjetividad política negra que cuestiona de forma directa un orden de privilegios y jerarquías naturalizadas ante las cuales los sectores subalternos deben plegarse dócilmente.

Luego de una rápida descripción de las particularidades de las pasadas elecciones a la presidencia, en este capítulo examinaré algunos ataques con estereotipos racistas que circularon en las redes sociales y en los medios, sobre todo dirigidas a Francia Márquez. Posteriormente analizo una serie de pronunciamientos en los cuales se niega la existencia del racismo apelando a viejos argumentos que han sido ampliamente cuestionados por numerosos estudios académicos.

Finalmente, abordo los contrastes entre las subjetividades políticas negras para concluir que el escozor con Francia radica en su particular posicionamiento que incomoda los protocolos naturalizados por los sectores privilegiados de una sociedad jerarquizada donde los subalternos no pueden *hablar en dignidad*, pues si lo hacen son descalificados por igualados y resentidos.

## **Inusitadas elecciones**

Francia<sup>1</sup>, una mujer de origen campesino y empobrecida, respetada lideresa del Proceso de Comunidades Negras y reconocida internacionalmente por sus luchas por la defensa de su territorio ancestral y del ambiente, ha sido elegida la primera vicepresidenta afrodescendiente en la historia de Colombia. Junto a Gustavo Petro, el pasado 19 de junio, lograron la más alta votación de la historia del

<sup>1</sup> En la campaña presidencial, Francia Márquez aparecía a menudo solo con su nombre. Así se la conoce ampliamente, como Francia. Esta elección no es menor, como tampoco es al azar su vestimenta y corporalidad. Para un relevante análisis de esta “estética de la visibilización”, ver Ramírez (2022).

país (un total de 11.291.986, lo que se corresponde al 50,44 % de los votantes).

Con su elección se inaugura el primer gobierno que se reivindica de izquierda y con un talante popular en un país donde las derechas y las élites políticas no solo han usufructuado desde siempre el poder y sus privilegios, sino que han logrado sedimentar como sentido común sus concepciones y posiciones. Sobre todo en ciertas regiones y sectores sociales, esta derechización del sentido común se ha cristalizado en una mentalidad paramilitar que asume que cualquier expresión de la izquierda es una abominación que amerita ser erradicada, por la fuerza y asesinando a quienes se estigmatiza como sus representantes.

Márquez no fue la única persona afrodescendiente para formula vicepresidencial. Otros tres, de los seis candidatos que se presentaron a primera vuelta, también lo hicieron. En total, dos mujeres más y un hombre que se reconocen a sí mismos como afrocolombianos estuvieron en la contienda electoral.<sup>2</sup> Nunca antes los colombianos se habían encontrado con candidatos negros a la vicepresidencia; lo que en parte se explica por la alta votación que obtuvo Francia Márquez en las consultas suprapartidistas para los candidatos a la presidencia, realizada el 13 de marzo conjuntamente con la elección del Congreso.

La votación de Francia Márquez estuvo muy por encima de las logradas por otros candidatos de las consultas del centro y de la derecha. Su votación fue registrada por los medios como la gran revelación y catapultó la figura de Márquez en la contienda electoral. Avalada por el partido Polo Democrático y al frente del movimiento

<sup>2</sup> Los candidatos vicepresidenciales negros fueron los siguientes: la abogada y activista medio ambiental, feminista, Francia Márquez Mina (Gustavo Petro); el ingeniero de minas y ambientalista Luis Gilberto Murillo del Chocó (Sergio Fajardo); la docente e ingeniera Marelen Castillo de Cali (Rodolfo Hernández); Sandra de las Lajas de Tumaco en Nariño (John Milton Rodríguez); y el deportista de alto rendimiento y profesor universitario Ceferino Mosquera (Luis Pérez). Este último candidato renunció unos días antes de la primera vuelta, por lo que finalmente estuvieron en la contienda electoral solo los cuatro primeros.

Soy porque somos, Francia Márquez logró encarnar las frustraciones y descontentos que se expresaron el año pasado en el marco del paro nacional: habla de una política de la vida y del cuidado, se refiere al racismo estructural, a la violencia, a la guerra, a inexistencia de la democracia para los de abajo, los que nunca han tenido voz.

Luego que Gustavo Petro ratificara el nombre de Francia Márquez como su fórmula vicepresidencial, en redes sociales y medios se vieron aflorar fuertes comentarios de descalificación y de discriminación. La figura de Márquez con sus críticas al racismo estructural, sus planteamientos del vivir sabroso, sus respuestas descarnadas y su utilización del lenguaje inclusivo se convirtió en disparadora y pretexto para que irrumpiera abiertamente el profundo desprecio enclasadado y racializado de unas derechas y élites que rara vez se ven obligadas a escenificar en público.<sup>3</sup>

En contraste con lo ocurrido en torno a Francia, más bien pocas fueron las descalificaciones y comentarios racistas que se registran en las redes y medios en relación con los otros candidatos afrodescendientes. Son precisamente estos contrastes y los particulares escozores en torno a Francia lo que nos permite comprender cómo se anudan las concepciones y obliteraciones de los privilegios racializados y de la desigualdad racial en Colombia. Estas airadas reacciones constituyen expresiones precisamente de lo que se niega con ahínco, son expresión de profundas angustias y fantasías racializadas que difícilmente se reconocen como tales y que tienden a mantenerse fuera de cualquier escrutinio.

<sup>3</sup> Poco después de que Francia Márquez Mina se lanzara como precandidata a la presidencia en alianza con el Pacto Histórico, le pregunté a un amigo que se encontraba muy cercano a su campaña si habían recibido reacciones racistas. Su respuesta fue que hasta ese momento no, que la candidatura de Francia había recibido una amplia acogida y no habían sido objeto de descalificaciones. Los ataques a Francia Márquez se incrementan luego de que Gustavo Petro la nombra como su fórmula a la vicepresidencia, a propósito de su amplia votación en la consulta y la mayor visibilidad de sus posicionamientos. Es en ese momento cuando se torna en una amenaza, en una impertinente que debe ser descalificada, corregida, cuando debía ser “puesta en su lugar”.

## Racismo a flor de piel

Aunque la discusión sobre el racismo nunca había adquirido en anteriores campañas presidenciales tal visibilidad pública, ha sido un tema que cuenta con numerosos estudios científicos en el país (Blandón y Arcos, 2015; Cunin, 2003; Gil, 2010; Viveros, 2021; Wade, 1997). Destacados intelectuales afrocolombianos han denunciado, desde mediados del siglo pasado, las características y efectos del racismo en Colombia (Smith Córdoba, 2019 [1980]; Mosquera, 1985; Zapata Olivella, 2017 [1988]).

Por su parte, las cifras oficiales colocan a los afrodescendientes en condiciones de precariedad y empobrecimiento, muy por encima de la media nacional (Urrea, Viáfara y Viveros, 2014).<sup>4</sup> Estos datos, sumados a la sobre representación de los afrodescendientes como víctimas del conflicto (desplazamiento, despojo y masacres), son indicadores de los efectos de un racismo estructural que reproduce desigualdades sociales de hondo calado (Mosquera Rosero-Labbé, 2022).

A pesar de todas estas evidencias, en Colombia no son pocos quienes niegan con ahínco la existencia del racismo o lo trivializan reduciéndolo a una actitud de discriminación de unos cuantos individuos ignorantes. Expresiones de odio e impropiedades racistas afloraron con gran virulencia. En particular en las redes sociales y medios se registró una avalancha de ataques racistas contra Francia Márquez.

Entre estos ataques se pueden encontrar aquellos que la animalizaban, comparándola con un gorila o con King Kong en particular.

<sup>4</sup> Así, por ejemplo, según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (2018), los afrodescendientes constituyen el 9,34 % de la población colombiana. Mujeres afro, 65 % de las víctimas sexuales en el conflicto armado. El índice de la pobreza multidimensional para la población afro, en el censo del 2018, fue del 30,6 %, esto es, once puntos porcentuales más que el promedio de la pobreza nacional. Para el censo, la población afrodescendiente incluye las categorías de negro, afrocolombiano, raizal o palenquero. En los documentos oficiales, es por eso que se puede encontrar la abreviación de NARP para referirse a la población afrodescendiente.

Durante la campaña, una conocida cantante, en su cuenta de Twitter, se refirió en reiteradas ocasiones a Francia Márquez como King Kong (*El País*, 28 de marzo de 2022). En numerosos memes y comentarios, se refirieron a la actual vicepresidenta en estos despectivos términos, propios de un pensamiento racializado que asocia a los afrodescendientes con los gorilas u otros simios. Así, por ejemplo, luego de uno de los debates de los precandidatos a la vicepresidencia, aparecieron en las redes este tipo de mensajes:

*Imagen 1. Mensajes racistas en campaña*



Fuente: Castaño, 2 de abril de 2022

En las redes sociales han circulado mensajes y memes que evidencian la virulencia de algunos estereotipos raciales que aducen a que una mujer negra tiene su adecuado lugar como empleada

doméstica, limpiando, cocinando y lavando ropa, lo que hace impensable que ella aspire a gobernar a los colombianos. Así, se reducía a Francia a una condición de servidumbre para la limpieza y labores domésticas, estrechamente asociadas en los imaginarios racializados a las mujeres negras. Estas mujeres, despectivamente llamadas “sirvientas” o “muchachas del servicio”, a menudo trabajan en condiciones muy precarias, sin reconocimiento de derechos laborales y en situaciones que rayan con la servidumbre. Estos mensajes reproducen viejos estereotipos racistas que le atribuyen una natural incapacidad intelectual o inadecuación moral, y la asignan la posición de servir y ser gobernada por otros.

También circuló otra serie de mensajes en los cuales se ridiculizaba el lenguaje inclusivo utilizado por Francia (en particular su utilización del término “mayoras” para referirse a las mujeres sabedoras y con reconocimiento entre las comunidades, o la expresión de “los y las nadies” para referirse a quienes nunca han contado, a quienes no importan para los sectores con poder y privilegio). Mensajes y memes circularon indicando que Francia no sabía hablar, que era una “negra ignorante”, sin preparación para ser la vicepresidenta. No obstante, nada causó tanta incompreensión y tergiversaciones como su planteamiento de “vivir sabroso”.<sup>5</sup>

No todos los candidatos afrodescendientes fueron objeto de estos ataques con estereotipos racistas, como los dirigidos a Francia. El particular escozor generado por Francia no se explica por el solo hecho de ser negra, sino por su particular manera de asumir lo que

<sup>5</sup> “Vivir sabroso” es una expresión Francia Márquez popularizó en el marco de la campaña. Es vivir sin miedo, vivir una vida tranquila como parte de una familia extendida y unos entramados de vecindad, desde los ritmos y aspiraciones que le dan sentido a la existencia propia es articulada desde las solidaridades y el reconocimiento del nosotros. Al igual que el “buen vivir” (*Sumak Kawsay*), anclado a las experiencias de los pueblos originarios en los Andes, el “vivir sabroso” es una concepción del bienestar derivada de la diáspora afrodescendiente que cuestiona los supuestos asociados al modelo de desarrollo. Esta expresión ha sido malinterpretada y ridiculizada, al presentarla como si se tratara ser un mantenido por los subsidios del Estado, una vida de derroche de dinero, en fiestas ininterrumpidas y consumo desenfrenado.

esto significaba, por su posicionamiento explícito de denunciar el racismo (al igual que el clasismo y el machismo) y no plegarse sumisamente ante las jerarquías establecidas.

Para quienes le atacaban con estereotipos racistas, esto se experimentaba como que Francia era una “igualada”, una “negra resentida”. Con su discurso y luchas, Francia cuestionaba el establecimiento de privilegios y de las elites políticas y económicas que han históricamente invisibilizado, sometido, despojado y aseginado con impunidad a “los y las nadies” (expresión que Francia utilizaba con frecuencia). En un país que ha naturalizado las jerarquías sociales, donde unos se posicionan como “gente de bien”, que reproduce un profundo desprecio por esos otros que son considerados dispensables, una mujer como Francia, que tenía altas probabilidades de ser la vicepresidenta, suponía una gran incomodidad.<sup>6</sup>

María Isabel Mena García recientemente escribía al respecto:

Lo que acontece con Márquez, conmigo y con miles de personas negras en Colombia, es una consecuencia de una sociedad racializada en la que el subalterno no puede, y no debe, alterar el guion de la blanquitud. Si lo hace, se tendrá que atener a las consecuencias. Por eso, que sectores de ultraderecha hayan asociado a Francia Márquez con King Kong o hayan querido representarla como la clásica figura de la empleada doméstica, es la punta del iceberg de un imaginario donde reposa el racismo más recalcitrante de la sociedad (2022, p. 22).

<sup>6</sup> A propósito de una disputa con el presidente del Congreso, Juan Diego Gómez, del Partido Conservador, quien señalaba a Francia de vínculos con las guerrillas del ELN, en una entrevista en la televisión, ella indicaba:

Claro que no le cabe en la cabeza al presidente del Congreso que una mujer negra, que pudo haber sido la empleada de su casa, hoy vaya a ser la vicepresidenta de este país. Hablemos claro, lo que hay de fondo es un machismo y es un racismo, que no toleran quienes han ocupado esos espacios que hoy los nadies, las nadies, que nunca hemos significado nada en este país estemos disputando el poder, estemos disputando las posibilidades de llegar a la presidencia, a la vicepresidencia de este país (Noticiero CM&, 7 de abril de 2022).

En Colombia, las posiciones de Francia y el hecho de ser la fórmula vicepresidencial de Gustavo Petro la marcaban y subsumían en una serie poderosos estigmas en torno a la izquierda, que han legitimado el asesinato de líderes sociales, y que opera desde una mentalidad paramilitar muy extendida y naturalizada. Para las derechas, con su resonancia en el sentido común de ciertos sectores y clases medias urbanas, quienes se identifican con la izquierda son despectivamente adjetivados de “mamertos”, no son otra cosa que unos guerrilleros, terroristas, vándalos, violentos, que lo quieren todo regalado... y, por supuesto, unos resentidos.

Es ese campo semántico, que cristaliza una serie de emociones, se habilitan los contrastes entre las dos mujeres afrodescendientes que llegaron como fórmulas vicepresidenciales a la segunda vuelta. Así, se presentaba a Marelen Castillo, la vicepresidenta de Rodolfo Hernández, asociada a loables cualidades de las que carecía Francia Márquez. De Castillo se resaltaba su formación académica (doctora en educación), su talante cordial y amoroso, su labor de educadora y vicerrectora de una universidad, sus capacidades para representar al país. En contraste, a Francia se la describía como resentida, una mantenida, promotora del paro nacional (y de La Primera Línea<sup>7</sup>). Hasta de bruja se le acusaba. Al describirla como mal hablada (por lo del lenguaje incluyente), ignorante y sin preparación para el cargo que aspiraba, a Francia se le desconocía su trayectoria académica (abogada, con una tesis meritosa) y, sobre todo, sus logros como una líder social y ambiental, con reconocimientos en el país e internacionales.

<sup>7</sup> La Primera Línea se llamó a una confluencia de jóvenes que de manera autónoma y autogestionada, con escudos artesanales, gafas y mascarillas, enfrentaban los embates de la policía (en particular el ESMAD, Escuadrones Móviles Antidisturbios) a los marchantes o en los puntos de resistencia para evitar heridos y muertos por los abusos de la fuerza policial.

## Racismo en desmentida

Los mensajes, videos o memes que han circulado en las redes sociales reproducen una serie de *estereotipos raciales*, esto es, unas imágenes caricaturizantes de una persona o población que la subsumen en una inferioridad atribuida a su pertenencia a una raza (Hall, 2019). Los estereotipos raciales asumen que las razas existen, que son innatas y explican lo que es una persona o población. Los estereotipos raciales hacen parte, pues, del *pensamiento racial* que tiene sus orígenes en el colonialismo europeo. Pero no han desaparecido con este, sino que se han sedimentado durante siglos de tal forma en nuestros imaginarios colectivos, que hoy definen, con sutil contundencia, nuestras emociones y nociones sin que siquiera lo notemos.

La *discriminación racial* es una práctica de rechazo o agresión a la que es sometida una persona debido a los estereotipos raciales que reproduce la persona que discrimina. Así, la discriminación racial es una relación de poder que se ejerce en situaciones concretas e involucra a individuos específicos. La discriminación racial actualiza, en la experiencia inmediata de los individuos, los estereotipos raciales enmarcados en una relación de poder.

Ahora bien, no toda discriminación es discriminación racial. También hay discriminaciones en nombre del género, de la orientación sexual, de clase, del lugar o en cualquier otra coordenada desde la que se configure la normalidad. Aunque en las situaciones concretas, las prácticas de discriminación responden a la confluencia de varias de estas marcaciones, en términos analíticos es importante no confundir discriminación racial con otros tipos de discriminaciones ni, mucho menos, equipararla con discriminación en general.

La discriminación racial es una de las maneras como se expresa el racismo, por lo que es equivocado reducir el racismo a la discriminación racial. Ante todo, el *racismo* es una dimensión

constitutiva de la desigualdad social. No es la única, por supuesto. Clase, género y lugar también confluyen en la configuración de la desigualdad social. El racismo supone los efectos, intencionados o no, de relaciones institucionalizadas que garantizan y reproducen la jerarquización racializada de la sociedad, en la cual unos cuerpos, poblaciones y geografías racializadas como inferiores han sido objeto de exclusión, precarización y muerte, mientras que otros cuerpos, poblaciones y geografías, que suelen no aparecer marcadas racialmente, han usufructuado y se han beneficiado económica y simbólicamente de este ordenamiento social. El racismo produce el sometimiento y empobrecimiento de unas existencias, al tiempo que contribuye al enriquecimiento y privilegios de otras.

Aunque se encuentra complejamente encadenado, el racismo tiene distintas escalas y alcances, desde el sistema mundo, hasta las formaciones nacionales, regionales y locales. También presenta sus particularidades dependiendo de los momentos y lugares (Wade, 2014). No son iguales el racismo al calor de la expansión colonial de finales del siglo XIX y principios del XX, con la consagración científica del pensamiento racial, que los racismos en el mundo actual donde se ha demostrado la inexistencia biológica de las razas y donde las luchas antirracistas han adquirido mayor visibilidad.

En un momento determinando del pasado o en la actualidad, el racismo tampoco ha sido igual en todos los países. El racismo antes del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos (desde los años sesenta) o en la Sudáfrica del apartheid pertenecen a un racismo explícitamente segregacionista (Hall, 2019). Sin embargo, esta no ha sido esta la única modalidad del racismo, ni siquiera la más extendida (Mbembe, 2016). En los Estados Unidos de hoy sigue existiendo el racismo, aunque se haya transformado en sus expresiones más visibles. Que en Brasil, España, Italia o Colombia no opere el racismo de la manera que lo hace en los Estados Unidos no significa que en estos países no exista el racismo. Tampoco quiere decir que estos racismos sean menos nefastos o marginales en la configuración de la desigualdad social en cada uno de los países.

Por tanto, desde el plano de lo concreto, no existe un único racismo, sino racismos histórica y socialmente situados.

Una de las grandes diferencias en la existencia del racismo se refiere precisamente a que mientras en unos países se niega con tozudez o trivializa su existencia, en otros no se esquivo su existencia con elaborados eufemismos o desplazamientos analíticos. Siguiendo en esto al análisis de Stuart Hall (2017) sobre Jamaica, podemos identificar unos *racismos en desmentida* que contrastan con los *racismos en evidencia*. Tomado del psicoanálisis, desmentida refiere a una negación que vuelve como una constitutiva presencia fantasmática, una formación sintomática que se impone como una poderosa clausura. Colombia, como trataré de plantear más adelante, pertenece a este tipo de racismos, a los racismos en desmentida.

Es fácil identificar mensajes en las redes o artículos de opinión que esgrimen de manera tajante que el racismo no existe en Colombia, que eso es un “cuento” o una “ideología” importada de los Estados Unidos, “colada” en la agenda por Francia Márquez. Algunos, incluso, van más allá, al asociar este “cuento” del racismo con una agenda de la izquierda (nueva izquierda o marxismo cultural, como también la llaman), definida en otras latitudes y bajo los intereses del perverso comunismo, del Foro de São Paulo, que por supuesto nada tiene que ver con la realidad colombiana. En Colombia, dicen con gran seguridad estos personajes, todos somos mestizos y con hablar de racismo lo único que se busca es atizar el odio racial, la “guerra de razas”, lo cual es una obvia insensatez política que redundará en un nuevo ciclo de violencia.

Así, para traer uno de los tantos ejemplos, Alejandro Bermeo, un joven politólogo que se reivindica con orgullo como de derecha y es consultado como experto en los eventos de esta orientación política adelantados por las redes sociales publicó el 30 de marzo de 2022 en su cuenta de Twitter un video subido a TikTok titulado “No conozco a nadie más racista que Francia Márquez”.

## Imagen 2. Francia Márquez, la “verdadera racista”



Alejandro Bermeo @Alejoberme0 · 3h

LO COLOMBIANOS no somos racistas señora FRANCIA MÁRQUEZ, no racialice a nuestra sociedad, ni genere más divisiones, odios y resentimientos. Con su discurso de odio le está haciendo daño al país. 🇪🇸



Fuente: (Bermeo, 30 de marzo de 2022)

En su video, Alejandro Bermeo afirmaba que existía una

preocupación en Colombia, luego del debate vicepresidencial, en donde Francia Márquez termina posicionando en la agenda, colando en la agenda, una problemática que no es una problemática del pueblo de Colombia. Me refiero al racismo. Esta problemática puede ser problemática en otros países, *por supuesto siempre hay alguien ignorante e idiota que es racista, pero los colombianos no somos racistas, menos en una sociedad de mestizos como la nuestra.* Eso es bastante curioso porque Francia Márquez, que se vende como tan antipatriarcal, anticapitalista, anticolonialista, pues viene y nos importa, nos importa al pie de la letra, y nos trae al pie de la letra toda la agenda progresista e identitaria de los Estados Unidos ¡Toda! Nos está metiendo esa agenda en Colombia. *Una agenda que da lugar a políticas del resentimiento, una agenda del odio, una agenda de división social donde terminan configurando ya no la lucha de clases, sino la lucha racial.* Francia Márquez está racializando a los colombianos y esto

puede dar lugar a conflictos sin precedentes en la historia, tal cual los hemos visto recientemente en los Estados Unidos. Divide y vencerás. Conflictos de género, hombres contra mujeres, homosexuales contra heterosexuales, *toda esta es la política y la agenda de la nueva izquierda* que pasa de lado que, primero, todos los seres humanos, en cuanto seres humanos, gozamos de la misma igualdad y respeto, y todos como ciudadanos merecemos el mismo respaldo y el mismo trato de igualdad ante la ley. No nos dejemos meter ese sapo, Colombia. Realmente esto puede dar lugar a una violencia sin precedentes y hay que, desde ya, criticar y desarmar el discurso de Francia Márquez porque si nos meten ese cuento acá en Colombia se vienen más problemas al país, más venganzas, más resentimiento, más conflicto, y salen cabezas volando como en todas las revoluciones (Bermeo, 30 de marzo de 2022, énfasis agregado).

Por su parte, la exfiscal general de la nación, excongresista cristiana y exembajadora en Francia Viviane Morales, el 4 de abril publicó en la prensa nacional una columna de opinión titulada “Francia Márquez: ¡qué ancestros ni qué ocho cuartos!”. Para Morales, “el discurso de Francia [...] es una caja de resonancia de la izquierda *woke*, la forma chic de la izquierda americana que gana terreno especialmente en los encumbrados campus universitarios del norte de Estados Unidos” (Morales, 4 de abril de 2022)

Nuevamente, los cuestionamientos de Márquez sobre el racismo se le endosan a la importación descontextuada de un discurso propio de una realidad distinta de la colombiana, y por lo tanto se marca no solo como irrelevante o fuera de lugar, sino como abiertamente peligroso para la “democracia” al atizar los odios de la herida racial:

Los académicos neomarxistas, a su vez, encuentran muy rentable, o como diría Francia, sabroso, escarbar en la herida racial para demostrar que todavía hay una guerra racial y que mientras no sea supe-  
rada se debe mantener un clima permanentemente insurreccional.

A esta ideología responde el relato que, sobre la base de tantas y tan dolorosas injusticias, construye Francia Márquez, de una Colombia modelada por el ADN de un “racismo estructural”, de una historia de nuestro país que solo se lee en clave de opresores y oprimidos, en donde nada de lo que hasta aquí se ha hecho merece la pena de ser reconocido (Morales, 4 de abril de 2022).

De ahí que Viviane Morales concluya que “en la ideología *woke* la radicalidad es la apuesta, la conversación democrática está proscribida” (Morales, 4 de abril de 2022). Llama la atención cómo esta excongresista cristiana considera el cuestionamiento del racismo estructural que denuncia Francia como una “ideología” importada, seguramente para asociarla a otra expresión que ha sido muy cara al posicionamiento de las nuevas derechas en América Latina como lo es el de “ideología de género”.

Ahora bien, no es solo desde sectores de las derechas más radicales que se niega el racismo. Jorge Robledo, un conocido exsenador asociado a una centro izquierda, en un debate de los precandidatos presidenciales, convocado por la universidad de los Andes para debatir sobre la población afrodescendiente en Colombia afirmaba “es que esto no les sucede porque sean negros. La situación del pueblo blanco, llamémoslo así, también nos debe avergonzar ante el mundo... las condiciones de pobreza y del pueblo blanco de Colombia son espantosas” (Universidad de los Andes, 6 de diciembre de 2021). Esta estrategia de subsumir el racismo en la desigualdad social enclavada también tiene su larga historia, incluso dentro de las corrientes más convencionales de la izquierda, para las cuales la lucha de clases es el antagonismo histórico fundamental y dejan a la raza o al género lugares derivados o secundarios en el análisis.

Es bien curioso cómo los planteamientos aducidos para negar la existencia del racismo en Colombia reproducen, probablemente sin que sus proponentes se den por enterados, algunos asuntos que han sido ampliamente estudiados sobre los racismos en América Latina (Leal y Langebaek, 2010; Appelbaum, Macpherson y

Rosemblatted, 2003; Mosquera, 2022). La narrativa del mestizaje o la de la democracia racial, cardinales en algunos procesos de formación nacional, han operado desde el siglo pasado como reiterativas coartadas para desconocer la existencia del racismo en los países latinoamericanos.

Como ha sido demostrado en numerosas investigaciones, el imaginario de que todos somos mestizos ergo no hay racismo, es una autocomplaciente falacia (Wade, 2011). La narrativa del mestizaje supone no cualquier mestizaje, sino uno que se articula desde una hipervaloración de la blanquidad y lo europeo. Esta narrativa coexiste con los estereotipos raciales más viscerales y con un desprecio de la barbarie y el atraso atribuido a las improntas amerindias o a las africanías. En México o Perú, por ejemplo, la celebratoria de la monumentalidad de las civilizaciones indígenas del pasado confluye con la marginación vergonzante de los indígenas realmente existentes en el presente.

El endosarles a los estadounidenses el racismo, del cual los países latinoamericanos se encontrarían exentos, tampoco es un planteamiento nada novedoso (Viveros, 2021). Ese terso y claro contraste entre unos Estados Unidos racistas y un nosotros latinoamericano donde esto no tiene lugar ha sido problematizado en cientos de investigaciones y es tan sentido común en los estudios críticos del racismo, que sorprende la candidez de la certeza con la que algunas figuras lo esgrimen.

No existe un único racismo sino múltiples racismos, y el hecho de que en Colombia el racismo sea distinto del de los Estados Unidos no significa de ninguna manera que no exista racismo. Uno esperaría que figuras públicas con cierta visibilidad (o que aspiran a ella) se tomaran el trabajo de consultar la literatura al respecto derivada de numerosos estudios científicos antes de publicar mensajes en redes o artículos de opinión decretando, sin mayor fundamento que su interpretación subjetiva, que el racismo en Colombia no existe, que no es un asunto que tenga que ver con nuestro país,

ni que ponga en riesgo las condiciones de existencia ni la vida de los sujetos racializados.

Desde la lógica de estas personas que niegan el racismo en Colombia, entonces que Francia Márquez hable de ello no puede ser otra cosa que una clara expresión de que es una “negra resentida”, de que todo lo quiere ver como racismo, buscando imponer un odio racializado. La verdadera racista es ella. Desde esta perspectiva, el racismo no es una problemática del país, sino de Francia Márquez.<sup>8</sup>

Desde esta perspectiva, el 31 de marzo de 2022, Milena Thulke-Lafaurie reaccionó en los siguientes términos a una publicación en Twitter de Alejandro Bermeo:

*Imagen 3. “Todos somos mestizos”*



Fuente: (Thulke-Lafaurie, 31 de marzo de 2022)

<sup>8</sup> Así, por ejemplo, el 31 de marzo de 2022, el usuario de Twitter El Man de los CROCS (@Legarda77443474) escribía:

En Colombia nadie le paraba bolas al racismo ni que 8 cuartos, aquí los negros todos son unos bacanes. Llegó esta vieja resentida y anda tildando a reimundo [sic] y a todo el mundo de racista y cobrándonos una deuda ancestral que nosotros no le debemos ni una mierda.

No es nueva, tampoco, la estrategia discursiva de desplazar el problema del racismo de la sociedad a las personas que lo señalan. Por medio de esta estrategia, terminan siendo racistas quienes luchan contra el racismo, quienes interpelan a una sociedad racista. La paradoja es que, mediante este desplazamiento discursivo, son los sujetos racializados que cuestionan el racismo los que terminan siendo marcados como racistas. En una sociedad como la colombiana, donde ha primado ese *racismo en desmentida*, sobre todo los individuos y sectores que habitan el privilegio racial rechazan con ahínco cualquier interpelación o evidencia del racismo que nos constituye. Para evitar asumir lo que esto implicaría, se le endosa al sujeto racializado que habla de racismo, la noción de resentido, de desadaptado, de atentar contra la armonía social.

Esta noción de *resentido*, central en el imaginario político colombiano, no solo ha sido movilizada para descalificar los argumentos de Francia Márquez. A Gustavo Petro también se lo suele adjetivar de resentido, al igual que a muchos de quienes cuestionan, con sus planteamientos o prácticas un orden social injusto. Desde los sosiegos del privilegio, se ha naturalizado toda una etiqueta para la conversación y práctica política. Desde esta etiqueta, los sujetos sometidos deben comportarse, quedarse en su lugar, no decir ni hacer nada que pueda perturbar a sus opresores. Si no se comportan, los poderosos, lejos de cuestionar la contingencia e injusticia que produce sus cegueras y privilegios, con furia e indignación los diagnostican como resentidos, como arrogantes, como desadaptados.

### *Imagen 3. Noción de “resentido”*



Fuente: (Black, 15 de marzo de 2022)

Todo racismo produce sujetos racializados, tanto aquellos sujetos inferiorizados que suelen ser marcados racialmente, como sus sujetos del privilegio racial que a menudo banalizan las experiencias y efectos del racismo, que se pueden imaginar impunemente más allá o sin ninguna articulación con el sistema del que se han beneficiado. En este plano, el racismo más que un sistema coherente de reflexividades, opera como un heterogéneo y contradictorio ensamblaje de emocionalidades en el cual los sujetos del privilegio racial, no suelen sentirse cómodos cuando les evidencian los

entramados en los que se fundan privilegios, que no ven como tales, y que pueden darse el lujo de no examinar.

## **Subjetividades políticas negras**

Stuart Hall (2010 [1988], p. 310) argumenta que ser negro no es una cuestión de la naturaleza, sino de la historia y de la política. En varios de sus escritos indicaba cómo él, por ejemplo, no era considerado negro en la Jamaica en la que creció (por pertenecer a la clase media), pero no podía dejar de serlo a la Inglaterra que arribó en los años cincuenta a estudiar en la universidad. Quien es considerado negro o no depende de los contextos históricos y políticos concretos. En la Jamaica de hoy es probable que Hall sea considerado negro (o en significantes equiparables que ahora se apropian, tensionan y desplazan en varios sentidos lo de negro, como el de afroantillano o afrocaribeño).

En Colombia, ser negro o no varía de una región a otra puesto que operan distintos patrones de racialización (Wade, 1997). Alguien puede ser considerado obviamente negro en una región o ciudad, mientras que en otra no lo es. En algunos lugares, como en Cartagena, los criterios de racialización que marcan a alguien como negro dependen también de una serie de características como clase social, educación, prestigio y lugar de residencia que se ponen en juego en las interacciones cara a cara entre los individuos desde lo que Elisabeth Cunin (2003) denominó “competencia mestiza”.

Ser considerado negro (o afro)<sup>9</sup> en un contexto histórico y social concreto no siempre se corresponde con autoidentificarse como tal. No siempre hay una necesaria correspondencia entre posición de sujeto (ser considerado como negro) y subjetividad

<sup>9</sup> Las diferencias entre negro y afro (o afrodescendiente, afrocolombiano) pueden ser muy relevantes en las discusiones y posicionamientos políticos. Para ahondar en ese asunto, ver Restrepo (2021).

(autoidentificarse como negro). Este argumento teórico tan elemental es, sin embargo, desconocido en muchos análisis que confunden los planos de la adscripción (posición de sujeto) con el de la identificación (subjetividad).

Por subjetividades políticas negras entiendo los posicionamientos políticos en torno al sujeto negro desde individuos o colectividades que se identifican como negros (o afro). En la campaña electoral que venimos analizando otro de los asuntos que se evidenció es precisamente cómo se articulan diferentes subjetividades políticas negras. Entre las fórmulas vicepresidenciales, contrastaban la subjetividad política negra de Francia, que apelaba a la denuncia del racismo estructural, a la defensa del territorio, a la reivindicación de la tradicionalidad y derechos del pueblo negro, con la subjetividad política negra más urbana, clasemediera y liberal (o incluso conservadora) de los otros candidatos que, *grosso modo*, se posicionaban en la celebración de la diversidad racial y cultural de los colombianos, con una idea del racismo limitada a la falta de educación de algunos individuos, y presentándose a sí mismos como ejemplos de la superación individual resultado de los esfuerzos y sacrificios personales.

Para evidenciar los grandes contrastes que existen en las subjetividades políticas negras se puede traer a colación a Miguel Polo Polo, un joven que se presenta orgullosamente de derecha y que en las elecciones al Congreso se presentó como candidato a la Cámara de Representantes por una de las dos curules destinadas a las comunidades negras.<sup>10</sup> Con un discutido aval de un consejo comunitario, sin ninguna trayectoria en la defensa de los derechos de las comunidades negras, su campaña adelantada principalmente por las redes se centraba en la legalización del porte de armas para la defensa de los civiles y en legislar para encarcelar y expulsar de la

<sup>10</sup> Para un panorama de la trayectoria biográfica y política de Miguel Polo Polo, ver: Caballero Samper, Isabel (15 de marzo 2022). Miguel Polo Polo, el oportunista. *Revista Cambio Colombia*. <https://cambiocolombia.com/articulo/politica/miguel-polo-polo-el-oportunista>

universidad a los estudiantes de universidades públicas que participaran de las marchas y fueran acusados por la fuerza pública de actos de vandalismo.

En una entrevista concedida a *W Radio* dos días después de las elecciones al Congreso, Miguel Polo Polo decía que no representaba a los negros ni iba a legislar para ellos. Un interesante pasaje de la entrevista, en donde se evidencia la particular subjetividad política negra que agencia Polo Polo, fue cuando argumentaba que cualquiera podía ser afro porque es simplemente un asunto de autopercepción:

Ser afro en Colombia es una persona, que primero, pues, de hecho cualquier persona, la Constitución dice, que se autodetermine o se autorreconozca como afro puede ser afro... hasta tú [señalando al periodista Juan Pablo] [¿Yo puedo ser afro?, pregunta Paola Herrera]. Claro, si tú te autopercibes como afro, ante el Ministerio del Interior, tú puedes ser afro. Hasta tú, Paola, que tienes rasgos arios. Si tú quieres ser afro, puedes ser afro. Es que hoy hay hombres que quieren ser mujeres, lo pueden ser (W Radio Colombia, 15 de marzo de 2022).

*Imagen 4. Afro, simple autopercepción*



Fuente: (W Radio Colombia, 15 de marzo de 2022)

Ante la insistencia de los periodistas, Polo Polo se excusaba en que no era responsable por esa legislación.<sup>11</sup> Ya por fuera de lo que él le atribuía erráticamente a la legislación, Miguel Polo Polo afirmaba que en su concepto “ser afro en Colombia [es] una persona que puede ser de piel oscura, ¡listo!” (W Radio Colombia, 15 de marzo de 2022). Piel oscura, esto es marcación racial, es lo que aparece aquí como el criterio que definiría el ser afro. Desde su subjetividad política negra, la autopercepción de cualquier colombiano (“así sea de rasgos arios” o una “blanca”, como lo decía indignado más adelante cuando se molestaba con una de las interpelaciones de la periodista) o tener “piel oscura” definen los criterios del ser negro. Así, para Polo Polo ser negro es un asunto individual, ya sea posibilitado legalmente por una identificación de cualquiera o por un tono de piel.

Esto contrasta con la subjetividad política negra encarnada por Francia. Con muchos años de lucha desde el movimiento social por la defensa del territorio y el derecho a la vida de las comunidades negras del norte del Cauca, como representante legal incluso del Consejo comunitario de La Toma y activista del Proceso de Comunidades Negras, Francia se posiciona desde una subjetividad política negra como sujeto de derechos colectivo. Entiende a las comunidades negras como un grupo étnico<sup>12</sup> en relación con unos territorios ancestrales y unas tradiciones culturales propias que constituyen unos particulares proyectos de vida colectivos en armonía con la naturaleza. De ahí que Francia hable de pueblo negro, con todo el peso histórico y político que supone la idea de pueblo, que también ha sido reivindicada por las comunidades indígenas. De ahí que el

<sup>11</sup> No es cierto que en la Constitución se plantee que ser afro es un asunto de autopercepción. Es más, en la Constitución solo se habla de “comunidades negras” (no de afro) en un artículo transitorio del cual derivó, dos años después, en la Ley 70 de 1993. Es en esta ley que, entre muchos otros asuntos, se estipula precisamente la circunscripción especial en el marco de la cual estaba aspirando a su curul en el Congreso.

<sup>12</sup> Aquí grupo étnico no es un sinónimo ni un eufemismo de raza. Para ampliar estas diferencias políticas y conceptuales, ver Restrepo (2012).

movimiento social desde el que propone su candidatura se llame Soy porque somos.

Una subjetividad política negra centrada en una idea del sujeto negro como individualidad que se autopercibe o que es marcado por el tono de la piel, en contraste con una que supone un sujeto de derechos colectivo como pueblo negro. En este contraste radica otra de las grandes diferencias de sus subjetividades políticas: para Polo Polo pensar en clave de reparación de una deuda histórica es absurdo, mientras que la concepción de justicia social para el pueblo negro de Francia pasa por entender cómo se articulan las desigualdades e injusticias del pasado con las del presente.

En un mensaje de Twitter del 13 de abril de 2022, Polo Polo escribía:

La deuda histórica es lo más estúpido qué [sic] hay. Pretenden corregir una injusticia del pasado, cometida por gente q está muerta hacia gente que ya es polvo, con otra injusticia en el presente; poniendo a gente q no tiene la culpa, a pagarle cosas a otros que no sufrieron nada (13 de abril de 2022)

*Imagen 5. Injusticias del pasado,  
nada que ver con la desigualdad en el presente*



Fuente: (Polo Polo, 13 de abril de 2022)

Para Polo Polo no existe conexión entre las desigualdades del pasado y las del presente. La esclavización y precarización de la vida de los esclavizados africanos y sus descendientes no es concebido

como un dispositivo estructural de acumulación de riqueza y privilegios que posicionaron a una gente y a sus descendientes en un sistema de reproducción de la desigualdad que se ha prolongado en el tiempo. Los individuos enriquecidos y privilegiados de hoy no tienen nada que ver con las acumulaciones y despojos de las generaciones pasadas, lo que los exime de cualquier “culpa” por la actual injusticia o desigualdad social existente.

Así, Polo Polo defiende una noción de sociedad como sumatoria de individuos sin relaciones estructurales con el pasado, sin culpabilidades por las injusticias pasadas que se les escapan ni les definen en sus desigualdades en el presente. Nadie puede, por tanto, considerar que debe hacerse justicia en el presente por cuestiones del pasado, y menos si eso apela a un tratamiento diferencial por parte del Estado, sea en forma de acciones afirmativas o de derechos diferenciados. Hacer eso, según Miguel Polo Polo, es reproducir el racismo:

Aquí la izquierda habla de racismo, pero más racistas son ellos porque cuando tú vienes y tratas a los indígenas de una raza superior, estás siendo racista. Estas haciendo lo mismo que hacen los blancos, cuando cogían a los blancos y decían que los blancos era la que la raza superior, la raza aria. Entonces no caigamos en la misma discriminación positiva o negativa, porque aquí todo el mundo es igual. Aquí ninguno merece más derecho que por ser de raza pues pasa más fácil a una universidad, con un puntaje más bajo a una carrera. Que por ser de raza tiene acceso a un presupuesto más alto que los otros colombianos [...] Mis ancestros negros no lucharon para que yo tuviera más derechos que los blancos, o para que tuviera menos derechos que los blancos. Mis ancestros negros lucharon para que tuviéramos igualdad de derechos, igualdad ante la ley. Porque aquí no podemos entrar con ese cuentico de que porque históricamente fuimos segregados, entonces ahora tenemos más derechos que los demás. Porque estamos haciendo lo mismo. ¿Qué culpa tienen los blancos de ahora?, ¿qué culpa tiene Ana Sofía por ser blanca y ojos azules de lo que cometieron sus ancestros blancos en el pasado contra mis ancestros?

¿Qué culpa? ¡Ella no tiene ninguna culpa! Entonces, ahora quieren cargar odio sobre la raza blanca y sobre los que no son indígenas o sobre lo que no son negros, diciendo que ellos son los culpables de una segregación de hace casi quinientos años, ¡por favor! (Polo Polo, 10 de mayo de 2021).

A esta subjetividad política negra se le escapa una perspectiva histórico-estructural del análisis social. No puede entender el racismo como un hecho estructural, cuyos efectos no se diluyen en los actos de discriminación racial en el pasado, ni se circunscriben a un ejercicio moral de individuos concretos. Para esta visión, el racismo se circunscribiría a estos actos de discriminación que algunas personas con prejuicios raciales despliegan sobre otros o como el resultado de políticas de estado equivocadas por las ideologías de izquierda que introducen perversos incentivos para reproducir la pobreza en forma de subsidios o acciones afirmativas.

El 14 de abril de 2022, Miguel Polo Polo publica en su Twitter un mensaje que fue ampliamente circulado y comentado:

La diferencia entre Francia Márquez y yo, es q ella quiere un *pueblo negro* arapiento [sic], resentido, amargado y mendigo de limosnas del Estado. Yo quiero *negros* capitalistas, millonarios, q miren al futuro; y q perdonen y olviden las injusticias del pasado. Esa es la gran diferencia! (14 de abril de 2022, énfasis agregado).

El contraste entre pueblo negro y negros como individuos es central en las diferencias de las subjetividades políticas negras que se ponen en juego con Francia y Polo Polo. Lo de “harapiento”, “resentido”, “amargado” y “mendigo de las limosnas del Estado” hace parte de su ceguera de derecha (y en particular su cercanía con las derechas emergentes que se mal llaman libertarias) en la cual la desigualdad es un hecho o bien natural o bien resultado de la adecuación o falla moral de los individuos, y el papel del Estado es garantizar sin más el imperio del mercado.

“Vivir sabroso”, una expresión popularizada por Francia en estas elecciones, supone otro tipo de subjetividad política negra. Objeto de muchos ataques e incomprensiones puesto que se ha tergiversado como querer tener plata sin trabajar, como vivir de los subsidios del Estado, el vivir sabroso del que habla Francia es una concepción de vivir en los territorios sin miedo, sin que se le nieguen los derechos, con dignidad. En una respuesta a una pregunta que le hacía Claudia Palacios en una entrevista del noticiero nacional *CMé* a Francia una vez elegida como vicepresidenta se transparenta cómo ha sido erráticamente entendida. La periodista le preguntaba si ahora que podía residir en la casa asignada a la vicepresidencia eso hacia parte del vivir sabroso, a lo que Francia puntualizó:

Yo no creo que vivir sabroso se refiera a tener una casa. Yo hoy gracias a dios tengo una casa digna. Entonces si creen que porque soy una mujer empobrecida y ya porque me dan una casa vicepresidencial estoy viviendo sabroso, está muy equivocada. Eso es parte del clasismo de este país, si lo miras desde ese lugar. Y te invito más a reflexionar qué significa el vivir sabroso para el pueblo negro en sus entrañas, en su identidad étnica y cultural. Se refiere a vivir sin miedo, se refiere a vivir en dignidad, se refiere a vivir con garantía de derechos (El País, 23 de junio de 2022).

La subjetividad política negra que se juega en el vivir sabroso no se circunscribe a individualidades, sino que apunta a reconocer un sujeto negro constituido colectivamente, en una diferencia que pasa por una noción de pasado, presente y futuro que se corresponde con concepciones y valores culturales tradicionales y que supone el territorio, la vida, un proyecto de nosotros como pueblo negro.

El racismo es, desde la perspectiva de la subjetividad política negra agenciada por Francia, un asunto estructural que no afecta solo a los sujetos racializados como negros; no es simplemente algo del pasado que no tenga nada que ver con el presente. Para Francia el racismo no se circunscribe a los actos de discriminación racial

que algunos individuos ejercen sobre otros. En uno de los debates realizados entre los candidatos a la vicepresidencia en el marco de la campaña, sobre los mensajes racistas que se habían dado contra ella Francia argumentaba:

El racismo es algo que lastima [...] Erradicar el racismo no es una responsabilidad de la población que ha sido racializada, como erradicar el patriarcalismo y el machismo tampoco es la responsabilidad de nosotras las mujeres. Esta es una responsabilidad que debemos asumir como sociedad. El racismo lastima, el racismo daña nuestra humanidad, el racismo mata. ¿A cuántos jóvenes racializados los matan en los barrios populares? ¿A cuántos líderes racializados los matan en los territorios? ¿Cuántos niños y niñas racializados y empobrecidos mueren de hambre todos los días en este país? Es a eso que nos estamos enfrentando (El Tiempo, 30 de marzo de 2022).

Esta concepción del racismo como estructural, que explica en parte la desigualdad social en el presente, pero que se entrama con clase social, con género y con lugar, supone una subjetividad política negra que cuestiona las jerarquías y privilegios sociales que suelen ser naturalizadas por aquellos que se han beneficiado históricamente de estas, al igual que los individuos que se identifican y pliegan a estas.

## **Conclusiones**

Francia Márquez no fue la única candidata negra a la vicepresidencia. Luego de su elección como fórmula del Gustavo Petro, y en particular por la apabullante votación lograda por ella en la consulta interna del Pacto Histórico, otros cuatro candidatos a la presidencia nombraron personas negras en sus fórmulas vicepresidenciales. El hecho de que ninguno de los otros candidatos negros a la vicepresidencia fuera objeto de mensajes, memes y videos con estereotipos racistas, o incluso que sobre ella hayan sido relativamente

marginales hasta que fue nombrada como la fórmula vicepresidencial de Petro con una alta probabilidad de convertirse en efecto en la vicepresidenta, dice mucho de las particularidades del racismo en desmentida en Colombia.

No es tanto el sujeto negro el que perturba en sí a los poderosos y privilegiados, sino que se encuentre en ciertos escenarios y asuma actitudes que ponen en riesgo, política o simbólicamente, el *statu quo*. Cuando los sujetos negros se comportan, esto es, cuando no hablan, enfáticamente y sin eufemismos, sobre el racismo o la desigualdad social desde lugares que no pueden ser trivializados, no se les presta realmente atención, son notas al pie de página en el imaginario y en la agenda nacional. Cuando habla de cultura, de folclor, de deporte, del ambiente (de forma general y sin poner en riesgo intereses de los poderosos); cuando asume, en voz baja y con lágrimas, su lugar de víctima (también, en general, y sobre todo, cuando su dedo apunta a la brutalidad de las guerrillas); cuando no cuestiona sustancialmente las lógicas de la acumulación de riqueza y del privilegio el sujeto negro está dócilmente en su lugar.

Pero cuando no sigue el libreto asumido por la naturalizada etiqueta de la conversación y práctica política, afloran con gran visceralidad el racismo, el clasismo, el sexismo. ¡Negra igualada, negra resentida, negra incapaz! Se ridiculizan sus argumentos, sin tomarse la molestia de entender que, con enunciados como el de “soy porque somos”, el de “vivir sabroso” o la feminización de una gramática masculinizante, se encuentran invitaciones a imaginarnos en otros términos y a desnaturalizar sentidos comunes sedimentados sobre la política, la igualdad social en diferencia y las relaciones humanos-no humanos.

La Francia Márquez de hoy, el lugar en el que se encuentra y los riesgos que supone tanto para los poderosos y privilegiados como para quienes se identifican y pliegan a estos evidencian ese racismo en desmentida en Colombia; un racismo que apela a los más añejos estereotipos raciales para seguir negando la obvedad de su existencia y de su papel en la reproducción de una desigualdad social

que proscribe y precariza unas existencias. El visceral escozor de su presencia, de su actitud y de lo que encarna, hace de Francia Márquez un indicador que desenmascara ese racismo en desmentida, uno que ha naturalizado que los sujetos de la blanquidad enclasada sean los únicos que pueden hablar y gobernar a esos otros sujetos dispensables, a los nadies, a las nadies... A los que, cuando no guardan silencio reverente y compostura, hay que poner en su lugar.

Para esas colombianidades enunciadas desde los privilegios políticos, mediáticos y económicos, los que no pocas veces se enuncian como “gente de bien”, educados en las universidades y bien portados y hablados, la mirada a los ojos y los cuestionamientos de alguien como Francia Márquez son absolutamente inaceptables. Hay que corregirla, descalificarla, ridiculizarla, animalizarla. Eso es. Hay que ponerla en su lugar: “Esa negra igualada, ignorante y resentida, ¡quién se ha creído que es!”.

## **Bibliografía**

Appelbaum, Nancy; Macpherson, Anne y Roseblatt, Karin (eds.) (2003). *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Bermeo, Alejandro [@Alejoberme0] (30 de marzo de 2022). LOS COLOMBIANOS no somos racistas señora FRANCIA MARQUEZ, no racialice nuestra sociedad, ni genere más divisiones, odios y resentimientos. Con [Twit borrado, video adjunto]. *Twitter*. [https://drive.google.com/file/d/1v6xQj534zyryYyEhhgpWV7u\\_iIrQGljW/view?usp=share\\_link](https://drive.google.com/file/d/1v6xQj534zyryYyEhhgpWV7u_iIrQGljW/view?usp=share_link)

Black [@Giovanni\_ultra3, cuenta eliminada] (15 de marzo de 2022). No hay peor racismo que el de una N resentida. @FranciaMarquezM [Twit]. *Twitter*.

Blandón, Melquiceded y Arcos, Arleison (2015). *Afrodescendencia: herederos de una tradición libertaria*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Caballero Samper, Isabel (15 de marzo 2022). Miguel Polo Polo, el oportunista. *Revista Cambio Colombia*. <https://cambiocolombia.com/articulo/politica/miguel-polo-polo-el-oportunista>

Castaño, Argiro [@ArgiroCasta888] (2 de abril de 2022). Hombre y si, había borrado el trino del banano por que [sic] a pesar de gustarme el bonche en Twitter [Twit]. *Twitter*. <https://twitter.com/argirocasta888/status/1510342964773634048?s=46&t=7Vi4GnXo-4V05wLDM9VGDqW>

Castrillón, Elisa (14 de septiembre de 2021). La candidatura de Francia Márquez, más allá del afiche. *La Silla Vacía*. <https://www.lasillavacia.com/historias/silla-nacional/la-candidatura-defrancia-marquez-mas-alla-del-afiche/>

Cunin, Elisabeth (2003). *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE] (2018). Censo nacional de población y vivienda 2018. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>

El Man de los CROCS [@Legarda77443474] (31 de marzo de 2022). En Colombia nadie le paraba bolas al racismo ni que 8 cuartos, aquí los negros todos son unos bacanes. Llegó [Twit].

Twitter. <https://twitter.com/legarda77443474/status/1509353558507937793?s=46&t=7Vi4GnXo4V05wLDM9VGDqw>

El País (28 de marzo de 2022). Marbelle insulta a Francia Márquez al llamarla ‘King Kong’. <https://www.elpais.com.co/colombia/marbelle-insulta-a-francia-marquez-al-llamarla-king-kong.html>

El País (23 de junio de 2022). Francia Márquez: “Vivir sabroso es vivir sin miedo”. <https://elpais.com/america-colombia/ecciones-presidenciales/2022-06-23/francia-marquez-vivir-sabroso-es-vivir-sin-miedo.html?outputType=amp>

El Tiempo (30 de marzo de 2022). Francia Márquez le envía un contundente mensaje a Marbelle. <https://www.eltiempo.com/ecciones-2022/candidatos/francia-marquez-le-envia-un-contundente-mensaje-a-marbelle-661962>

Gil, Franklin (2010). *Vivir en un mundo de “blancos”. Experiencias, reflexiones y representaciones de “raza” y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.* [Tesis de Maestría]. Universidad Nacional de Colombia.

Hall, Stuart (2010 [1988]). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Envió Editores.

Hall, Stuart (2017). *Familiar stranger: a life between two islands*. Durham: Duke University Press.

Hall, Stuart (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Leal, Claudia y Langebaek, Carl (eds.) (2010). *Historia de raza y nación en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Ned Ediciones.

Mena García, María Isabel (2022). ¿Pueden hablar las subalternas, las excluidas, las nadies? *Agenda Cultural Alma Máter*, (299), 19-22.

Morales, Viviane (4 de abril de 2022). Francia Márquez: ¡qué ancestros ni qué ocho cuartos! *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/viviane-morales-hoyos/francia-marquez-que-ancestros-ni-que-ocho-cuartos-viviane-morales-663019>.

Mosquera, Juan de Dios (1985). *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, presente y futuro*. Bogotá: Movimiento Cimarrón.

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia (8 de abril de 2022). El racismo colombiano salió del closet y está en campaña política. *Periódico UNAL*. [https://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/el-racismo-colombiano-salio-del-closet-y-esta-en-campana-politica/#.YICR\\_sP2DLp.facebook](https://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/el-racismo-colombiano-salio-del-closet-y-esta-en-campana-politica/#.YICR_sP2DLp.facebook)

Noticiero CM& (7 de abril de 2022). Francia Márquez, fórmula vicepresidencial de Petro, habla sobre estas elecciones presidenciales [Video]. Youtube. [Entrevista a la candidata a la vicepresidencia Francia Márquez]. <https://www.youtube.com/watch?v=mdYeOrSYcSY>

Ortiz Cassiani, Javier (31 de marzo de 2022). Francia Márquez y los impensables históricos. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/javier-ortiz/francia-marquez-y-los-impensables-historicos/>

Polo Polo, Miguel [MiguelAbrahamPOLOPOLO] (10 de mayo de 2021). Debatiendo con un mamerto sobre el paro [Posteo de Facebook]. *Facebook*. <https://www.facebook.com/MiguelAbrahamPOLOPOLO/videos/317673923087812/>

Polo Polo, Miguel [@MiguelPoloP] (13 de abril de 2022). La deuda histórica es lo más estúpido que hay. Pretenden corregir una injusticia del pasado, cometida por gente q está. [Twit]. *Twitter*. <https://twitter.com/miguelpolop/>

status/1514300191548968961?s=46&t=7Vi4GnXo4V05wLDM9VGD-qw

Polo Polo, Miguel [@MiguelPoloP] (14 de abril de 2022). La diferencia entre Francia Márquez y yo, es q ella quiere un pueblo negro arapiento, resentido, amargado y mendigo de [Twit]. *Twitter*. <https://twitter.com/miguelpolop/status/1514277469448200200?s=46&t=-7Vi4GnXo4V05wLDM9VGDqw>

Ramírez, Isabel Cristina (2022). Estética de la visibilización: La propuesta visual de la campaña de Francia Márquez. *HART*, (11), 17-38.

Restrepo, Eduardo (2012). *Etnización de la negridad. Invencion de las "comunidades negras" en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo (2021). ¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia. *Perspectivas Afro*, 1(1), 5-32.

Smith Córdoba, Amir (2019 [1980]). Cultura negra y avasallamiento cultural. En Aurora Vergara et al. (eds.), *Descolonizando mundos. Aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano* (pp. 251-260). Buenos Aires: CLACSO.

Thulke-Lafaurie, Milena [@MilenaLafurie] (31 de marzo de 2022). ¿Como en #Colombia, un país donde el de ojos azules tiene un bisabuelo negro y una abuela indígena, se nos. [Twit]. *Twitter*. <https://twitter.com/milenalafaurie/status/1509251938885513220?s=46&t=-7Vi4GnXo4V05wLDM9VGDqw>

Universidad de Los Andes [@uniandes] (6 de diciembre de 2021). ¿Qué proponen los precandidatos presidenciales para la población afro? [Video]. Youtube. [Debate entre Francia Márquez, Gustavo Petro, Sergio Fajardo, Juan Manuel Galán, Mauricio Cárdenas, Dilian Francisca Toro, Camilo Romero, Carlos Amaya, Jhon Milton

Rodríguez, Jorge Robledo y Alejandro Gaviria]. <https://www.youtube.com/watch?v=oUk623nQMeU&t=26s>

Urrea, Fernando; Viáfara, Carlos y Viveros, Mara (2014). From whiteness to tri-ethnic multiculturalism: race and ethnicity in Colombia. En Edward Telles (ed.), *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America* (pp. 79-125). Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Valderrama, Carlos (2018). *The Negritude Movements in Colombia* [Dissertation de doctorado]. University of Massachusetts-Amherst.

Viveros, Mara (2007). Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio de caso en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*, (27), 106-121.

Viveros, Mara (2021). *El oxímoron de las clases medias negras. Movilidad social e interseccionalidad en Colombia*. Guadalajara: Calas.

W Radio Colombia [@WRadioOficial]. (15 de marzo de 2022). Miguel Polo Polo y la polémica curul afro [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=-K-UR1rbzhM&t=3150s>

Wade, Peter (1997). *Gente negra, Nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Wade, Peter (2011). Multiculturalismo y racismo. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 15-35.

Wade, Peter (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Revista Interdisciplina*, 1(4), 35-62

Zapata Olivella, Manuel (2017 [1988]). Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina. En Eduardo Restrepo, Axel Rojas y Marta Saade (eds.), *Antropología hecha en Colombia. Tomo I* (pp. 405-420). Bogotá: ALA-ICANH-Universidad del Cauca.



# Racismo y discriminación racial desde la experiencia de mujeres afrodescendientes empleadas en el servicio doméstico, afiliadas al sindicato UTRASD, Colombia<sup>1</sup>

Ramón Emilio Perea Lemos

■ Doi: 10.54871/ca24af1k

El trabajo doméstico se ha entendido como el conjunto de acciones desarrolladas en la esfera doméstica para satisfacer las necesidades de primer orden de las familias (Vega, 2007) e incluye actividades de aseo y organización, lavado y planchado, preparación de alimentos, cuidado y atención de animales y personas (adultos, niños, ancianos y, muchas veces, personas enfermas), compras, gestiones y pagos de servicios asociados al hogar, etc.

Según Magdalena León (2013), el trabajo doméstico se ha entendido como “aquel que se realiza en el hogar para mantener y reproducir la fuerza de trabajo, y que incluye las prácticas de cuidado dirigidas a conservar el equilibrio afectivo y emocional de sus miembros” (p. 199). Es decir, se ha comprendido como un trabajo

<sup>1</sup> Este texto está basado en la investigación *Subjetividad política a partir de las luchas de las mujeres afrodescendientes empleadas domésticas por la reivindicación de su labor frente a la discriminación racial y el racismo: experiencia – UTRASD (2023)*, presentada por el autor como tesis de grado para la Maestría en Educación y Derechos Humanos de la Universidad Autónoma Latinoamericana - Medellín.

reproductivo y no productivo, propio del espacio privado y vinculado con los lazos afectivos, pero bastante práctico. Por lo tanto, este trabajo se ha interpretado como obligatorio para el género femenino, gratuito y, por tanto, como una extensión del rol de la mujer en el hogar.

Pero el proceso de expansión del capitalismo y de los mercados llevó a muchas mujeres a hacer parte de la oferta laboral que antes era dominada por los hombres y las sacó del espacio doméstico, lo que generó la necesidad de que otra persona desempeñara muchas de las labores del hogar que, por lo tanto, se mercantizaron (Pineda, 2019). En el momento en que a la mujer se le abrió el espacio laboral antes exclusivo del hombre, apareció la figura de la empleada doméstica, tal y como lo afirma Magdalena León:

Cuando el ama de casa delega o transfiere parte de las tareas domésticas que le han sido asignadas socialmente, por lo general en una mujer que busca una remuneración por su trabajo en casa ajena, el trabajo doméstico se convierte en trabajo doméstico remunerado y surge la figura de la empleada doméstica (2013, p. 199).

Sin embargo, la inclusión de la mujer y del trabajo doméstico en el mercado laboral no afectó la percepción desvalorizada del trabajo femenino –que actualmente sigue siendo peor pagado que el trabajo masculino, prácticamente en todos los ámbitos– y, sobre todo, del trabajo doméstico.

En Latinoamérica, el trabajo doméstico ha estado históricamente asociado con mujeres procedentes de las zonas rurales y, de modo preponderante, con indígenas y afrodescendientes que llegan a las urbes, según afirma Gioconda Herrera (2016). De esta manera, el trabajo doméstico en la región ha estado ligado mayormente con grupos poblacionales en situaciones de vulnerabilidad y exclusión, por razones de “raza”, clase y género.

Ha sido tan precaria la situación del trabajo doméstico en la región y en el mundo que apenas en 2011 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) elaboró normas internacionales dedicadas

específicamente al campo del trabajo doméstico, a través del Convenio 189. Estas normas se enfocaron en la promoción y protección de los derechos humanos de las trabajadoras y los trabajadores domésticos; en la protección contra el abuso, el acoso y la violencia; en la generación de condiciones de empleo, trabajo y vida equitativas y dignas; en el acceso a la información sobre las condiciones de empleo; en la garantía de remuneraciones justas y de seguridad social, y seguridad y salud en el trabajo; entre otros aspectos.

Las directrices del Convenio de la OIT han sido acogidas paulatinamente por los países latinoamericanos, por lo que las condiciones para quienes trabajan en el espacio doméstico han ido cambiando levemente. Según la CEPAL (2019), entre el 2005 y el 2019 la cifra de mujeres dedicadas al trabajo doméstico en Latinoamérica se ha mantenido en unos 11 millones aproximadamente, pero en el año 2000 esta cifra correspondía al 12,9 % de la ocupación femenina, mientras que en el 2017 representaba el 10,5 %.

Además, el promedio de edad de las mujeres empleadas en el servicio doméstico se ha incrementado (pues las más jóvenes buscan otras opciones laborales), así como el nivel de escolaridad: en el año 2000, el 12 % tenía educación secundaria y en el 2019, la cifra ascendía al 26,7 %. Por otra parte, en el 2000 el 22,6 % de las empleadas en el servicio doméstico eran internas, cifra que se redujo al 7,3 % para el 2019. El número de horas de trabajo también ha disminuido y el salario ha aumentado un poco, aunque aún sigue siendo menor que el de las demás mujeres ocupadas.

De acuerdo con la OIT (2021), en el 2019 había 669.113 trabajadoras y trabajadores domésticos en Colombia (el 3,2 % del total de personas empleadas en el país), de quienes 615.822 eran mujeres (92 %). Y casi duplicando el porcentaje regional (7,3 %) de trabajadoras y trabajadores domésticos internos, había en Colombia un 13,5 %, frente a un 86,5 % de externos.

Mediante la Ley 1595 de diciembre de 2012, Colombia aprobó el Convenio 189 de la OIT, que para el caso colombiano establece el cumplimiento de mínimos que ya la legislación interna garantizaba

de alguna manera. En 2013 se aprobaron los decretos 721 y 2616, para reglamentar cuestiones relativas al subsidio familiar y a la cotización en los sistemas de riesgos y pensiones laborales. El último hito normativo destacable es la Ley de prima o Ley 1788 de 2016, por medio de la cual se garantiza el acceso a la prima de servicios para las y los trabajadores domésticos.

En este marco histórico y normativo se formó en Colombia la Unión de Trabajadoras Afrodescendientes Empleadas del Servicio Doméstico (UTRASD), en 2013, como una organización sindical sin ánimo de lucro de trabajadoras domésticas afrodescendientes, orientada a la promoción del trabajo decente en Colombia, con un enfoque étnico y de género. Este es el sindicato más numeroso de trabajadoras domésticas en el país (450 mujeres para el 2021), con filiales en cinco ciudades: Medellín, Cartagena, Apartadó, Neiva y Bogotá y con un cúmulo de acciones de incidencia política en pro de los derechos de las trabajadoras domésticas, ante el Congreso de la República, el Ministerio del Trabajo, el mundo sindical, los medios de comunicación, las ONG y la ciudadanía en general. Cabe aclarar que antes de UTRASD ya se había formado en Colombia otro sindicato de empleadas en el servicio doméstico, el SINTRASE-DOM, cuyos inicios se remontan a 1974.

En este capítulo se abordarán las experiencias, percepciones e interpretaciones producidas alrededor del racismo y la discriminación racial por parte de cuatro mujeres afrodescendientes que son integrantes de UTRASD desde su fundación y que han hecho parte de su junta directiva.

## **Racismo**

Según Max Hering (2007), en los Estatutos de Limpieza de Sangre promulgados en España en 1547 se usó por primera vez la idea de raza referida a los humanos, pues en su origen se utilizó solo para aludir a la calidad y el linaje de los caballos. En los mencionados

estatutos las autoridades españolas exigían a todo aquel que quisiera pertenecer a instituciones como los tribunales o las universidades la presentación de un árbol genealógico “limpio” de sangre judía o musulmana.

En sentido opuesto, en la Francia de los siglos *xvi* y *xvii*, la nobleza usó la idea de *raza* para afirmar que este grupo social tenía derecho al poder porque era una “raza superior”; es decir, los nobles eran el grupo humano capaz de gobernar por “causas naturales” y, por lo tanto, el poder tenía carácter de herencia, pues estaba ligado a la sangre misma (Hering, 2007).

Pero el concepto de *raza* en su sentido contemporáneo empezó a construirse a lo largo de los siglos *xvii* y *xviii*, en relación directa con los viajes, exploraciones y actividades coloniales de los europeos, en cuyo contexto entraron en relaciones cada vez más constantes y complejas con “negros”, “amarillos” y “rojos”. En esta época se desarrolló, entonces, un discurso eurocentrista cuya función era legitimar el dominio del hombre “blanco” sobre estos grupos humanos de “otros colores”, que fueron definidos como inferiores; y en este marco se justificó la trata trasatlántica, de acuerdo con argumentos “científicos” creados para validar el colonialismo europeo.

Bajo el colonialismo europeo sobre las Américas, las ideas de *raza* e *identidad racial* fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población, una clasificación en donde quedaban claramente definidas las jerarquías sociales, el lugar de los dominantes y los dominados, el patrón de dominación colonial que se imponía (Quijano, 2000). El racismo, pues, se alimentó de la lógica de la oposición, a través de un ordenamiento social jerarquizado, basado en lo racial, con actores particulares (blancos mestizos, indígenas negros) y nuevas herramientas (códigos negros y violencias) para la confrontación.

Aunque el racismo contemporáneo en las Américas estuvo muy vinculado al colonialismo europeo, los procesos de independencia que frenaron la expansión colonial y la supresión legal de la esclavitud no implicaron que las ideas racistas perdieran su vigencia.

Por el contrario, a fines del siglo XIX y en la primera mitad del XX se expusieron teorías que sustentaban la discriminación racial y su cristalización en regulaciones y políticas gubernamentales. En este sentido, Verena Stolcke (1992) afirma que en la sociedad de clases existe la tendencia a dotar de significado social las diferencias “naturales” para legitimar relaciones desiguales de poder.

### **Racismo y servicio doméstico como esclavitud moderna**

En la contemporaneidad, el racismo ha manipulado el concepto de *fenotipo* para legitimar el dominio de unos cuerpos sobre otros, y así se ha reforzado como un mecanismo eurocéntrico destinado a asegurar la prevalencia de condiciones de inequidad entre grupos poblacionales y a generar control de unos sobre otros (Díaz-Polanco, 2006).

De acuerdo con esta visión, el racismo se usa para cimentar la idea de que el trabajo pagado es un privilegio de los blancos, y esta idea les abre la puerta a la discriminación y la estigmatización de las labores domésticas, que, en tiempos de la esclavitud, eran realizadas por mujeres afrodescendientes. Esta correlación entre esclavitud y trabajo doméstico ha reforzado el lugar de inferioridad de este y la percepción de que no es trabajo y, por tanto, no tiene que ser pagado, idea que sigue presente en la sociedad.

Más aún, el trabajo doméstico es una de las formas de la esclavitud moderna, de la cual son víctimas alrededor de 50 millones de personas en todo el mundo, de acuerdo con cifras del año 2022 (Alliance 8.7, 2023). El concepto de *esclavitud moderna* alude a situaciones de explotación que las personas no pueden abandonar por diversos motivos: amenazas, violencia, engaño, abuso de poder o coacción. En la práctica, la esclavitud moderna se concentra principalmente en la región de Asia-Pacífico (con más de 29 millones de víctimas), pero afecta a personas vulnerables de todo el mundo (Alliance 8.7, 2023).

Las áreas en las que se presenta la esclavitud moderna son el trabajo forzoso, el matrimonio forzado y la trata de personas. Dentro del trabajo forzoso (al que están sometidas 28 millones de personas), las áreas en las que se da este fenómeno son los servicios, la manufactura, la construcción, la agricultura y el trabajo doméstico. Además, es de tener en cuenta que el 54 % de las personas sometidas a esclavitud en la actualidad son mujeres y niñas (Alliance 8.7, 2023).

En las Américas, los países con más víctimas, proporcionalmente, son Venezuela, Haití y República Dominicana, y en términos absolutos, Brasil, Estados Unidos y México (Muñoz, 2021). Para el 2022, había 5,1 millones de víctimas en toda la región, de las cuales 3,6 millones realizaban trabajos forzados y 1,5 millones estaban sometidas a matrimonios forzados (International Labour Organization [ILO], Walk Free e International Organization for Migration [IOM], 2022).

En las Américas, las mujeres sometidas a esclavitud moderna hacen parte de grupos históricamente excluidos y vulnerables, como indígenas y afrodescendientes, y en general se encuentran entre la población más vulnerable de las zonas rurales y urbanas (OIT, 2018). También es de resaltar que, en muchos países, las cifras de rescates de hombres son muy altas porque son esclavizados en industrias privadas, pero la situación de las mujeres es distinta porque son sometidas principalmente al trabajo doméstico y a la explotación sexual, áreas en las que la fiscalización es más difícil (OIT, 2018). Para el 2022 se estimó que había 397 mil víctimas de esclavitud moderna en Colombia, en todas sus modalidades, principalmente por los efectos del conflicto armado, la inequidad, los problemas de gobernabilidad y la marginación social (Walk Free, 2021).

Respecto al trabajo doméstico, en la actualidad se calcula que en todo el mundo hay más de 1,4 millones de personas que lo ejercen como trabajo forzado. La mayoría de ellas son mujeres, especialmente vulnerables por el aislamiento al que son sometidas, el

desbalance de poder respecto a sus empleadores, el escaso acceso a mecanismos de denuncia y oportunidades de organización; y en el caso de las trabajadoras domésticas migrantes, por su estatus migratorio irregular (ILO, Walk Free e IOM, 2022). Dado que el espacio del trabajo doméstico es de difícil fiscalización para las autoridades, a menos que exista una clara voluntad estatal de acceder a él, las cifras de personas que realizan trabajo doméstico forzado son poco exactas.

En Colombia, de hecho, la esclavitud moderna no existe como categoría jurídica, pero algunos testimonios de las mujeres de UTRASD dejan ver que el trabajo doméstico ha sido un espacio que en la práctica se ha relacionado con la esclavitud. Muchas de las mujeres que hacen parte de UTRASD fueron víctimas de explotación laboral cuando llegaron por primera vez a la ciudad de Medellín y, en algunos casos, eran todavía unas niñas. Dada su procedencia, su color de piel, su edad y el hecho de que estaban apartadas de sus familias y de sus lugares de origen, fueron sometidas a unas condiciones que ellas mismas califican de “esclavitud”. Así, Sara<sup>2</sup> cuenta que:

A mí me trajeron con una fachada de estudiar, pues que me iban a dar estudios y una calidad de vida, pero realmente a mí me trajeron fue engañada, en letra clara, víctima de trata de personas con fines de servilismo y esclavitud. A mí no me pagaron, no me dieron nada. Logré, finalmente, creo que gracias a mi carácter, salir de esta familia explotadora. Ahí era interna totalmente, no salía a ver la luz del día porque no tenía permiso de salir, me tenían en un control absoluto esta gente (comunicación personal, septiembre de 2021).

En este caso es visible la asociación del empleo doméstico con las esclavitudes modernas, dado que el empleo doméstico quedó al

<sup>2</sup> Este y los demás nombres con los que se identificará a las mujeres que participaron en la investigación no corresponden a sus nombres reales, ya que han sido cambiados para proteger su identidad. Sus testimonios fueron obtenidos a través de entrevistas personales realizadas en septiembre del año 2021.

margen de los procesos de reivindicación de los derechos de las y los trabajadores, prácticamente durante todo el siglo xx. Así, alrededor de este tipo de trabajo se han establecido relaciones laborales con fines de explotación y trata de personas, aprovechando el carácter privado del espacio doméstico para perpetuar unas prácticas no propias del trabajo remunerado sino de la esclavitud: la ausencia de pago monetario, el control absoluto sobre el tiempo y la capacidad de movilización de la persona, el aislamiento del mundo exterior.

Por su parte, Shanti narra sus inicios en la labor del servicio doméstico en estos términos:

Inicié a ejercer esta labor, fue algo que realmente yo no lo anhelaba, pero el destino me marcó: por la ignorancia de mi madre, desde muy pequeña ella me sacó de su lado y me mandó a la ciudad de Medellín a trabajar en la casa de un cuñado de ella, cuidándole los hijos al cuñado. Ahí inicié a ejercer el servicio doméstico, empecé a ver la verdadera explotación laboral, aunque en ese tiempo no se le llamaba así, se le llamaba esclavitud, porque yo en esa casa estuve tres años, y en esos tres años nunca recibí un pago; el pago que a mí me daban era que a fin de año me compraban dos o tres mudas de ropa, un parquito de chanclas y un par de zapatos, la dormida, la comida y ya (comunicación personal, septiembre de 2021).

En este testimonio queda más remarcado aún el vínculo entre el sometimiento a la esclavitud y la vulnerabilidad, no solo por la edad, la procedencia, el color de piel, sino también por la “ignorancia”, la falta de educación, la ausencia de conocimiento de los derechos humanos, infantiles y laborales. El racismo en sus formas macroestructurales o el racismo institucional reproduce la pobreza, uno de cuyos elementos principales es la falta de educación, que les impide a las víctimas de cualquier tipo de abuso tomar consciencia de sus derechos y de las vías que tienen para reclamar y defenderse.

Además, en el caso de la ciudad de Medellín, hay una carga histórica que refuerza la relación entre la esclavitud, el racismo y el

trabajo doméstico. Medellín es la capital del departamento de Antioquia, que limita con el del Chocó, el cual cuenta con el mayor porcentaje de población negra en el país, un 85 %. A partir de la época colonial, desde la región chocoana los esclavizados eran llevados a Antioquia para trabajar en la minería y el servicio doméstico; y una vez que Medellín se convirtió en el centro urbano más importante de Antioquia, también empezó a funcionar como el principal destino de esclavizadas y esclavizados destinados al servicio doméstico (Wade, 1997). De este modo, en el imaginario social de Medellín, la mujer negra, especialmente chocoana, ha sido marcada por el estereotipo de la “esclava”, el cual, con la abolición legal de la esclavitud, se transformó en el de la “sirvienta”, de modo que incluso en el presente es normal en la ciudad la idea de que toda mujer negra es una sirvienta (Vargas, 2010).

Asimismo, la práctica de trasladar a niñas desde el Chocó a Medellín para hacerlas trabajar en casa de “un compadre”, “una comadre” o algún conocido, a cambio de alojamiento, comida y estudio –un estudio que en muchos casos era una falsa promesa–, ha sido frecuente o por lo menos lo fue hasta los años noventa, como se ve en los testimonios citados. Por otra parte, tenemos datos del 2012 para Medellín que muestran algunas de las prácticas propias de la esclavitud moderna en el trabajo doméstico, según son definidas en el marco legal internacional. Así, se halló que, de las mujeres afrocolombianas empleadas en el servicio doméstico en la ciudad, el 91 % de las que trabajaban como internas lo hacían entre 10 y 18 horas diarias, y de las que trabajaban como externas, el 88,9 % lo hacían entre 9 y 10 horas al día; el 90,5 % no recibían remuneración alguna por trabajar horas extras; el 85,7 % ganaba menos de un salario mínimo legal vigente y el 77 % no estaban afiliadas al sistema de seguridad social (Morales Mosquera y Muñoz Cañas, 2017).

Sin embargo, a partir de la conformación del sindicato UTRASD, sus afiliadas empezaron a reconocer sus derechos como trabajadoras, lo cual es necesario para romper los vínculos de hecho entre las prácticas de esclavitud y el trabajo doméstico. En este sentido, Sara

recalca la importancia del “darse cuenta”, del hacerse consciente de las diferentes formas de discriminación para poder afrontarla de un modo eficaz. Así, ella afirma:

Quando la señora no es capaz de diferenciar cuándo es violencia, cuándo es acoso, es difícil que denuncie. Si yo aprendo a identificar, ya sé que me están violentando y puedo acceder a esa ruta de acceso a la justicia donde ya viene toda la normativa que me va a amparar cuando yo estoy exigiendo mi derecho.

En este caso, es evidente la relación entre la educación y el efectivo goce de los derechos humanos, pues sin conocer cuáles son, de qué formas son vulnerados y cómo es posible hacerlos cumplir, ni las personas ni las comunidades pueden defender su derecho a los derechos.

La estrecha relación entre pobreza, falta de educación, vulneración de derechos y explotación laboral, que reproduce a su vez la pobreza, refleja una característica esencial del racismo según lo concibe Jeanny Posso. Esta autora considera que una definición de racismo debe reconocer, por un lado, las propiedades macroestructurales del racismo, es decir, su proceso histórico y su sistema estructural de desigualdades, y por otro lado, las microdesigualdades, las prácticas discriminatorias cotidianas y rutinarias que perpetúan ese sistema. Para Posso (2004), lo micro y lo macro del racismo son elementos interdependientes y no se puede entender el uno sin el otro. De hecho, los testimonios de estas mujeres que vivieron discriminaciones raciales muestran que es en lo cotidiano en donde se sustenta y reproduce el sistema racista.

Con base en esto, podemos definir el racismo como una ideología asociada a actos discriminatorios tanto públicos como privados, evidentes o sutiles, que se asienta en el concepto de superioridad racial-étnica (cultural) de un grupo humano sobre otros; y que crea códigos sociales para justificar jerarquías humanas y sistemas de dominación, exclusión y discriminación. El racismo toma forma en las instituciones y en la estructura social: en valores, discursos y prácticas cotidianas.

## Formas de racismo y discriminación racial

Rita Segato (2017) propone cuatro tipos de actitud racista: el *racismo de convicción*, el *político-partidario-programático*, el *emotivo* y el de *costumbre*. El primero se expresaría en creencias explícitas y “argumentadas” acerca de las cualidades positivas que poseen las personas y grupos que tienen determinado color de piel o ciertos rasgos físicos o culturales, frente a las cualidades negativas de quienes poseen otro color o rasgos. El segundo fundamenta la formación de grupos políticos que promueven el antagonismo con grupos poblacionales racializados. El tercero se expresa en emociones de miedo, rencor o resentimiento ante personas de otro grupo étnico. Y el cuarto es el racismo automático, naturalizado, sin reflexión y marcado por creencias arraigadas, que incluso puede negarse a ser reconocido como racismo.

En Latinoamérica, según Segato, el racismo emotivo y el de costumbre producen los racismos institucional y estructural. Es decir, las prácticas institucionales que reproducen situaciones y posiciones de desventaja para las personas no-blancas, y los discursos, valores y prácticas que contribuyen a mantener a estas personas en posiciones económicas y profesionales desfavorables, respectivamente.

La incidencia de estas formas de racismo en las vidas de las mujeres de UTRASD se hizo notoria en sus testimonios. Para ellas, en términos generales el racismo es un tipo de discriminación cotidiana y naturalizada de la que son objeto por sus características fenotípicas: color de piel y tipo de cabello, además de rasgos culturales como su acento y sus nombres. Este racismo cotidiano, para estas mujeres, es aquel que se expresa en:

- a. Un lenguaje cargado de términos despectivos frente a las personas afrodescendientes o, de modo más “sutil”, diminutivos que camuflan el racismo en formas de hablar en apariencia cariñosas. Por ejemplo, Guillermina narra cómo sus empleadores deciden la forma en que la

llamarán: “Ese nombre tan feo, ese nombre tan difícil de mencionar, mejor te llamamos mi negrita María o Mariíta”.

b. Una gestualidad que, sin palabras, denota rechazo:

Digamos como gestos que hacen cuando me ven como negra, o cuando uno se monta al bus y estás en el asiento y ven a una negra, no se sientan al lado de uno porque creen que uno de pronto la piel se le va a desprender y se le va a pegar a ellos o que uno tenga mal olor; pues esa fue la imaginación mía y según la expresión que ellos hacen (Shanti, comunicación personal, septiembre de 2021).

Este tipo de discriminación racial es la que suele considerarse “sutil”. Al respecto, Laura Escudero (2018), citando a Fassin (2011), afirma que el hecho objetivo de la discriminación racial no tiene que ser necesariamente intencional, ya que sus raíces se encuentran en el pensamiento social, por lo que se despliega de modo automático, en contextos cotidianos y con la participación, voluntaria o involuntaria, del conjunto social. Por eso, retomando a Van Dijk, Escudero llama la atención sobre esas prácticas racistas de tipo cultural que, por no ser explícitamente violentas, corren el riesgo de no ser identificadas como prácticas de discriminación racial. Pero, como vimos en el testimonio de Shanti, la persona racializada sí que nota el carácter racista de esas prácticas cotidianas y se siente afectada por ellas, aunque no sean evidentes para el conjunto de la sociedad.

c. El establecimiento de distinciones respecto a la cantidad y calidad de los alimentos, como lo dice Sara: “Yo sufrí cosas como por ejemplo en los alimentos: si eran cinco porciones, a mí me daban dos” (comunicación personal, septiembre de 2021).

d. La separación de los espacios y las cosas, como lo indica Guillermina:

Tengo que estar alejada, no puedo comer en los platos que ellos tenían, entonces me separan ese plato, me separan la cuchara, me separan el vaso, y tengo que dormir en la parte de atrás con las mascotas que haya en la casa, como en la parte del patio (comunicación personal, septiembre de 2021).

e. La negación de oportunidades para acceder a un trabajo, sin considerar la formación o la experiencia laboral, sino solamente el color de piel:

Yo aquí llegué siendo bachiller con curso del Sena y justamente supe que no me empleaba pese a que yo tenía bachillerato y curso del Sena porque no les gustaban las negritas en los almacenes. Entonces, muy charros, porque yo siempre revisaba y veía que sus trabajadores todos tenían un curriculum más pobre que el mío, o sea, gente con primaria, pero eran mestizos; yo tenía más estudios, pero era negra (Sara, comunicación personal, septiembre de 2021).

En este caso, es clara la correspondencia con lo que Rita Segato (2017) denomina racismo estructural, pues se alude a una práctica que ayuda a mantener a una persona afrodescendiente en un lugar de desventaja profesional y económica. Para Rita Segato (2017), en la esfera pública la discriminación implica impedir que los grupos humanos calificados como inferiores accedan a recursos, servicios y derechos; por lo cual, se les ofrecen menos oportunidades y de menor calidad, y se los trata de modo diferente y negativo, en muchas ocasiones, simplemente, negándoles la atención que otros grupos sí reciben. En el caso de las empleadas en el servicio doméstico, sin embargo, habría que hacer una distinción respecto a la concepción de la discriminación racial, ya que no se circunscribiría solo a la esfera pública, dado que el espacio del trabajo doméstico es *híbrido*, es decir, conjuga lo privado y lo público, por cuanto se trata de un escenario privado en donde se desarrollan relaciones laborales.

f. La intimidación, las amenazas, la creencia de los empleadores “blancos” de que pueden manipular la ley a su favor y en contra de las empleadas solo porque ellas son “negras”. Esa fue la experiencia de Elna cuando quiso entablar una demanda por despido injusto contra una empleadora suya, que pretendió intimidarla así: “Si usted me demanda va a ser mi palabra contra la suya porque yo, si me da la gana, la puedo acusar de ladrona y el juez me va a creer más a mí que a usted” (comunicación personal, septiembre de 2021). Aquí opera un prejuicio vinculado a la ideología racista: al asumir que la gente afrodescendiente es menos, se asume también que su palabra no tiene peso, se les asume como culpables de antemano.

En suma, la experiencia del racismo cotidiano para las mujeres afrodescendientes empleadas en el servicio doméstico se enmarca en un uso del lenguaje despectivo o “cariñosamente diminutivo” para tratarlas, en gestos de rechazo hacia ellas, en darles menos que a los demás, en someterlas a la separación entre sus espacios y los objetos que usan y los de las otras personas, en negarles oportunidades, y en intimidarlas y amenazarlas.

Esta discriminación del racismo cotidiano implica, entonces, una exclusión de la dinámica y de las posibilidades que tienen los demás, una separación del resto, en la que se le dice a la persona: “Tú eres distinta: eres menos”. Albert Memmi (1972), citado por Moraima Camargo (2011), define el racismo como una construcción que responde al temor a la diferencia, y en los testimonios de las mujeres de UTRASD, vemos que ese temor lleva al establecimiento de distinciones, separaciones, segmentaciones que transmiten la idea de que la diferencia de ese otro es equivalente a inferioridad.

Estos testimonios reflejan en vidas reales lo que para Teun Van Dijk es el racismo: no solo unas ideologías de supremacía racial o la ejecución de actos de evidente discriminación, sino también la reproducción de opiniones, actitudes e ideologías cotidianas y actos “sutiles” de discriminación en la vida diaria (Van Dijk, 2003).

## **Daños emocionales del racismo**

En el análisis de las entrevistas de las mujeres de UTRASD se encontró que Sara y Guillermina hicieron especial énfasis en los daños a nivel emocional que la vivencia del racismo dejó en ellas y se juzgó de importancia abordar este tópico para comprender con mayor profundidad los efectos del racismo sobre la persona que sufre discriminación racial, no solo a nivel social, sino en el fuero más íntimo.

Sara dice:

Yo supe que ser negro se veía como algo malo, en 1995, cuando llegué aquí a Medellín [...] Hasta ese momento yo vivía orgullosa, pero acá ya saber que era un delito y que había una ciudad que lo miraba a uno diferente se volvió doloroso (comunicación personal, septiembre de 2021).

Lo que Sara deja entrever es que todo racismo es violento, destruye la autoestima, destruye al ser humano. No hay racismo sutil, pues quien es objeto de discriminación racista sabe que el racismo, sea cual su sea su forma de expresarse, lo destruye y menoscaba como ser humano. De acuerdo con bell hooks (2020), la raza y el sexo constituyen dos componentes inmutables de la identidad humana, por lo tanto, quien es discriminado por motivos de raza es discriminado por ser quien es.

Un concepto completo de racismo debe comprender sus efectos en la interioridad de la persona, en su mundo emocional, en su salud mental. Normalmente, la concepción del racismo enfoca su mirada en aquellos que lo ejercen, pero ¿qué sucede en el fuero interno de quienes son objeto de discriminación racial? ¿Qué se siente ser discriminado por “ser quien se es”? Ya que, como seres humanos, más allá de nuestras múltiples diferencias, nos identificamos con ese ámbito interno en donde experimentamos las emociones y nos sentimos amados o heridos, el reconocimiento de esa identidad humana compartida puede ayudarnos a fundamentar una consciencia más profunda del daño que produce el racismo y de lo urgente que es trascenderlo.

Las palabras de Guillermina hacen hincapié en las heridas producidas en la psique por el racismo:

Nos damos cuenta cómo nos discriminan y cada vez más cómo nos van haciendo daño. Y estos daños que sufrimos son daños mentales, daños psicológicos; esos daños que nos vamos haciendo nosotras mismas [...]; yo misma también voy discriminando, yo misma

también veo este cabello y yo digo: “No, mi cabello tan feo”. Entonces, busco alaciarme el cabello y yo misma me voy discriminando, buscando ponerme extensiones larguísimas y lacia, donde esa no es mi cultura, donde esa no es mi etnia (comunicación personal, septiembre de 2021).

De este modo, la discriminación racial lleva a una introyección de prejuicios racistas que implica incluso el deseo de cambiar la propia naturaleza; y, además, lleva a la aceptación y normalización de la subordinación, como lo dejan ver las palabras de Guillermina:

Las trabajadoras domésticas callábamos, porque me incluyo: yo solo tomaba órdenes. Y de que usted no puede hablar, usted no puede opinar, y así quedé en muchas partes de no hablar y llegar apenas a escuchar y no tener la razón. Y yo no puedo hablar porque si hablo, no soy escuchada, si hablo puedo perder muchas cosas, si hablo soy expulsada, si hablo me pueden echar, si hablo me pueden golpear, si hablo a mi favor, voy a ser discriminada (comunicación personal, septiembre de 2021).

La subordinación que impide hablar y opinar es un acto violento y es, por demás, una violación del derecho a la libre expresión, pero también es un eco de la época esclavista, en la que solo el amo podía tener voz, mientras que el esclavizado, muchas veces, ni siquiera podía comunicarse con otros esclavizados. Y en esta negación de la palabra también hay una animalización que tiene que ver con la noción de *raza* aplicada al ser humano, como lo evidencia Guillermina:

Me tenían como un animal, porque cuando se habla de la raza, yo era un animal, un animal de fuerza para el trabajo, un animal que no siente, porque a los animales los maltratan y no sienten en algunos casos, sí. Y era un animal para hacer todo y fuera de eso, un animal que está en proceso de que lo violan, y hacen con ese animal lo que les da la gana y el animal no puede decir lo que le pasa, el animal no habla, solo llora, grita en su espacio (comunicación personal, septiembre de 2021).

Con estas duras palabras, el racismo se evidencia como cosificación, deshumanización que queda marcada en los cuerpos, en las mentes, en las emociones, en la psique de la persona. En esta medida, es necesario reconocer que los grupos humanos sometidos al flagelo del racismo necesitan de procesos de sanación individuales y colectivos, procesos que involucran tomas de consciencia, diálogos, testimonios, reflexiones con el conjunto social y con aquellos que han sufrido lo mismo, para poder acceder a procesos de reparación histórica.

## **Consideraciones finales**

En las diferentes formas de distinguir, aislar, separar, excluir o, en síntesis, discriminar a las mujeres afrodescendientes empleadas en el servicio doméstico, se evidencia el miedo a la diferencia y la clara intención de alejar esa diferencia, tal vez, para evitar el “contagio”. También, en las prácticas de explotación, intimidación y subyugación se hacen palpables las huellas de la ideología esclavista que aún subsisten en la sociedad colombiana y especialmente en la ciudad de Medellín, en el marco de una relación histórica de poder altamente desigual entre dos regiones: Antioquia y Chocó.

Es palpable así la violencia de la discriminación racista, violencia que afecta no solo social, económica y culturalmente a la persona racializada, sino también psicológicamente, tal y como lo reconocen las mujeres de UTRASD, quienes hablan de las marcas que el racismo les ha dejado: marcas en sus cuerpos y sus emociones, marcas traducidas en traumas, temores, baja autoestima, depresión, vergüenza.

Por esto, es pertinente trabajar sobre los aspectos sociales, políticos, económicos, históricos y sociológicos del racismo, pero a la vez es indispensable reconocer los aspectos psicológicos que involucra el racismo, no solo en la persona racista, sino también en las víctimas del racismo. Solo de este modo, las sociedades actuales

podemos desarrollar procesos de restauración y de sanación individual y colectiva, todos necesarios para superar el racismo.

## **Bibliografía**

Alliance 8.7 (2023). 49,6 millones de personas en situación de esclavitud moderna en todo el mundo. <https://www.alliance87.org/challenge/modern-slavery>

Camargo, Moraima (2011). Las comunidades afro frente al racismo en Colombia. *Encuentros*, 9(2), 51-60. <https://www.redalyc.org/pdf/4766/476655976004.pdf>

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] (2019). *La autonomía de las mujeres en escenarios económicos cambiantes*. Santiago.

Decreto 721 de 2013. Por medio del cual se reglamenta el numeral 4 del artículo 7° de la Ley 21 de 1982 y se regula la afiliación de los trabajadores del servicio doméstico al Sistema de Compensación Familiar. 15 de abril de 2013. D.O. No. 48762. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=52630>

Decreto 2616 de 2013. Por medio del cual se regula la cotización a seguridad social para trabajadores dependientes que laboran por periodos inferiores a un mes... 20 de noviembre de 2013. D.O. No. 48980. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva//gestornormativo//norma.php?i=65326>

Díaz-Polanco, Héctor (2006). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.

Escudero Zabala, Laura (2018). “Lo notas, lo sientes”. Retóricas sobre prácticas de discriminación racial. *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 26(53), 61-77.

Hering, Max (2007). “Raza”: variables históricas. *Revista de Estudios Sociales*, (26), 16-27. <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/res/article/view/5452>

Herrera, Gioconda (2016). Trabajo doméstico, cuidados y familias transnacionales en América Latina: reflexiones sobre un campo en construcción. *Amérique Latine. Histoire et Mémoire. Le Cahiers ALHIM*, (31). <https://journals.openedition.org/alhim/5430>

hooks, bell (17 de diciembre de 2020). ¿Acaso no soy yo una mujer? *Rebelión*. <https://rebellion.org/acaso-no-soy-yo-una-mujer/>

International Labour Organization [ILO], Walk Free e International Organization for Migration [IOM] (2022). *Global Estimates of Modern Slavery. Forced Labour and Forced Marriage*. Ginebra. [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_norm/---ipec/documents/publication/wcms\\_854733.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---ipec/documents/publication/wcms_854733.pdf)

León, Magdalena (2013). Proyecto de investigación-acción: trabajo doméstico y servicio doméstico en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, (45), 198-211. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/abs/10.7440/res45.2013.16>

Ley 1595 de 2012. Por medio de la cual se aprueba el “Convenio sobre el Trabajo Decente para las Trabajadoras y los Trabajadores Domésticos, 2011 (número 189)”, adoptado en Ginebra, Confederación Suiza, en la 100.<sup>a</sup> reunión de la Conferencia Internacional del Trabajo, el 16 de junio de 2011. 21 de diciembre de 2012. D.O. No. 48651. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=51009>

Ley 1788 de 2016. Por medio de la cual se garantiza el acceso en condiciones de universalidad al derecho prestacional de pago de prima de servicios para los trabajadores y trabajadoras domésticas. 7 de julio de 2016. D.O. No. 49927. [https://oig.cepal.org/sites/default/files/2016\\_ley1788\\_col.pdf](https://oig.cepal.org/sites/default/files/2016_ley1788_col.pdf)

Morales Mosquera, María Edith y Muñoz Cañas, Sandra (2017). *Diagnóstico condiciones de trabajo decente de las trabajadoras domésticas afrocolombianas en la ciudad de Medellín*. Medellín: Escuela Nacional Sindical. <https://www.ens.org.co/wp-content/uploads/2017/07/CUADERNO-DE-DERECHOS-HUMANOS-N%C2%BA-25.pdf>

Muñoz Lima, Rosa (1 de diciembre de 2021). Esclavitud moderna en la América Latina de 2021. *DW*. <https://www.dw.com/es/esclavitud-moderna-en-la-am%C3%A9rica-latina-de-2021-la-pandemia-echa-le%C3%B1a-al-fuego/a-59980519>

OIT (2018). Trabajo forzoso en América Latina y el Caribe. <https://www.ilo.org/americas/temas/trabajo-forzoso/lang-es/index.htm>

OIT (2021). *Making decent work a reality for domestic workers. Progress and prospects ten years after of the Domestic Workers Convention, 2011 (No. 189)*. Ginebra. [https://www.ilo.org/global/topics/domestic-workers/publications/WCMS\\_802556/lang-es/index.htm](https://www.ilo.org/global/topics/domestic-workers/publications/WCMS_802556/lang-es/index.htm)

Pineda, Javier (2019). Trabajo de cuidado: mercantilización y desvalorización. *Revista CS*, (número especial), 111-136. <https://doi.org/10.18046/recs.iEspecial.3218>

Posso, Jeanny (2004). *La inserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la ciudad de Cali* [Tesis doctoral]. Universidad Autónoma de Madrid. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/12753>

Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO. <https://www.uv.mx/jose-marti/files/2018/08/Anibal-Quijano-Colonialidad-del-poder.pdf>

Segato, Rita (2017). Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. En Rosa Campoalegre y Karina Bidaseca (coords.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes* (pp. 43-63). Buenos Aires: CLACSO.

Stolcke, Verena (1992). Racismo y sexualidad en la Cuba colonial. *Revista de sociología*, (40), 167-178.

Vargas Romero, Rosamarina (2010). *Del tumbao al trapiao. Negociaciones corpoterritoriales de las mujeres negras en el servicio doméstico de la ciudad de Medellín* [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia.

Vega, Aimée (2007). Por la visibilidad de las amas de casa: rompiendo la invisibilidad del trabajo doméstico. *Política y cultura*, (28), 173-193. <https://acortar.link/jPUqVk>

Wade, Peter (1997). *Gente negra, Nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Walk Free (2021). Global slavery index / Regional findings: The Americas. <https://www.walkfree.org/global-slavery-index/findings/regional-findings/americas/>

## Sobre autores y autoras

**Gisela Carlos Fregoso** es doctora en Investigación Educativa por la Universidad Veracruzana. Actualmente es profesora de tiempo completo en el Departamento de Historia en la Universidad de Guadalajara y es subdirectora del Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS). Es miembro del Colectivo COPERA (Colectivo para Eliminar el Racismo) y forma parte de la Red Interdisciplinaria en Identidades, Racismo y Xenofobia (Red Integra). Entre sus publicaciones están *Upward Mobility, Professionalization, and Anti-Racism* (University of Pittsburgh Press, 2022), *Aprendizajes sobre la enseñanza de la blanquedad en América Latina* (Tabula Rasa, 2022), *¿Qué hace el proyecto racial de mestizaje: cuatro ensayos sobre conocimiento y racismo* (Universidad de Guadalajara, 2021) y *Racismo anti-indígena y privilegio en una universidad convencional* (Universidad de Guadalajara, 2021).

**Manuel Coca Izaguirre** es graduado en Letras (2005) y doctor en Ciencias Literarias (2015) en la Universidad de Oriente, Santiago de Cuba. Actualmente es profesor de arte y ciencia, arte y religión, historia general de las culturas, estética, antropología cultural, entre otras en el Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, Universidad de Guadalajara. También es miembro del Doctorado

Interinstitucional en Arte y Cultura donde trabaja Patrimonio, Oralidad y estudios etnográficos.

**Gerardo Gutiérrez Cham** es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente es profesor e investigador de tiempo completo en el Departamento de Estudios Literarios de la Universidad de Guadalajara. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, Nivel II. Entre sus publicaciones recientes destacan: *Discurso mítico en El reino de este Mundo* (2014), *Discursos paralelos en retablos populares* (2018), *Narrativas de Exesclavizados Afroamericanos* (2023). Como narrador ha publicado las siguientes novelas: *Viaje a los Olivos* (1998), *Bajo la niebla de París* (2005), *Snapshot* (2012), *El hombre higiénico* (2013), *Bastardos* (2021) y *Tichý en Bielefeld* (2022).

**Marleys Patricia Meléndez Moré**, afrocolombiana, es profesional en Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena (2014); especialista en Promoción a la lectura (2019) y maestra en Estudios de la Cultura y la Comunicación (2021) por la Universidad Veracruzana en México. Actualmente estudia el Doctorado en Educación en la Universidad de Guadalajara e investiga las consecuencias de la interacción entre discriminaciones étnico-raciales y otras dimensiones de la desigualdad dentro de entornos escolarizados en Colombia y México, así como los mecanismos de defensa de los jóvenes racializados frente a estas discriminaciones. Ha sido galardonada con diferentes becas, reconocimientos y premios.

**Schontal Moore** imparte clases de enseñanza de lengua y literatura en la Facultad de Educación de la University of the West Indies en Mona, Jamaica. Sus intereses de investigación incluyen la enseñanza de lengua y literatura inglesas en contextos de influencia criolla, y la formación y el desarrollo del profesorado en la enseñanza superior.

**Ramón Emilio Perea Lemos** es psicólogo de la Universidad San Buenaventura, Medellín (2005); magíster en Educación y Derechos Humanos de la Universidad Autónoma Latinoamericana-Medellín (2023); miembro cofundador de la Corporación Afrocolombiana Desarrollo Social y Cultural Carabantú (2003), de Medellín; militante del Proceso de Comunidades Negras (PCN); presidente del Consejo Laboral Afrocolombiano, Capítulo Medellín; miembro del Grupo de Investigación en Etnoeducación del Centro de Estudios e Investigación Docente (CEID), de la Asociación de Institutores y Docentes de Antioquia (ADIDA) (2002 a 2005); miembro del Grupo de Investigación Afrocolombiano (GIA) (2005 a 2006); asesor del Ministerios de las Culturas las Artes y Saberes de Colombia, en la Dirección de Fomento Regional.

**Daniel Pinto** é doutorando em Comunicação no Programa de Pós Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (UFF), na linha Mídia, Cultura e Produção de Sentido; pesquisador no grupo TRAVESSIA - Centro de Estudos e Pesquisas do Sul Global e do LAN - Laboratório de Experimentação e Pesquisa de Narrativas da Mídia (UFF). Suas pesquisas possuem ênfase em temporalidades narrativas diaspóricas do Sul Global, Comunicação transnacional e intercultural Sul-Sul e Epistemologias do Sul. O enfoque parte da abordagem crítica decolonial ao universalismo temporal e a totalidade da espacialidade para pensar os horizontes de futuro de re(existência) a partir das narrativas diaspóricas Sul-Sul.

**Wilfried Raussert** es catedrático de Estudios Norteamericanos y director del Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Bielefeld, director de la Sociedad Internacional de Estudios Interamericanos (2009-2023) y co-coordinador de la Red Black Americas. Además, es miembro de la Junta Directiva del CALAS. Entre sus publicaciones recientes figuran *“What’s Going On”: How Music Shapes the Social* (2020) y *Off the Grid: Art Practices and Public Space* (2021). También es coeditor de *Black Power in Hemispheric*

*Perspectives: Movements and Cultures of Resistance in the Black Americas* (WVT/UNO, 2022). Es un galardonado fotógrafo y artista interdisciplinario, compositor y cantautor. Es fundador y editor de la revista *Forum for inter-american research*.

**Fernando Resende** é professor do Departamento de Estudos Culturais e Mídia e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação (Mestrado e Doutorado) da Universidade Federal Fluminense. Pós-doutorado na School of Oriental and African Studies (SOAS - University of London - Inglaterra - 2013), doutor em Ciências da Comunicação (USP), Mestre em Estudos Literários (UFMG). Pesquisador Senior do CALAS - Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados. Coordenador do TRAVESSIA - Centro de Estudos do Sul Global (UFF). E Co-editor de *Media and Global South: narrative territorialities and cross-cultural currents*. (Routledge, New York/New Delhi, 2019); *Modos de Ser Sul: territorialidades, afetos e poderes*. (E-books, Rio de Janeiro, 2019); e de vários artigos publicados em livros e periódicos no Brasil e no exterior.

**Eduardo Restrepo** es antropólogo colombiano egresado de la Universidad de Antioquia (Medellín, 1996), con estudios de maestría y doctorado en la University of Carolina del Norte en Chapel Hill. Actualmente es investigador adjunto del Centro de Investigación, Innovación y Creación y Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Dentro de sus líneas de investigación se destacan los estudios referidos a las poblaciones afrocolombianas, con particular interés en la región del Pacífico colombiano. Los procesos de etnización y racialización, así como las políticas de la representación y subjetividades políticas negras, son algunos de los asuntos abordados en sus publicaciones. Como investigador invitado del CALAS ha publicado el libro *Desprecios que matan. Desigualdad, racismo y violencia en Colombia* (2023).

**Nicolas Rey**, afrodescendiente por su abuelo caribeño (isla Guadalupe), es profesor e investigador en la Universidad de Guadalajara en el departamento de Historia. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores de México, nivel I. Es autor de varios libros, artículos, consultorías o eventos culturales que tratan de los movimientos afros e indígenas y de los barrios populares entre América Latina, el Caribe y Europa. Y cuando sobra tiempo, escribe “*thrillers étnicos*” o toca el violín en grupos de *rap-groove* o *rock-mariachi*.

**Lisa Tomlinson** imparte clases de Cine del Caribe y la Diáspora Africana y de Estudios Culturales Caribeños en el Instituto de Estudios Caribeños de la Universidad de las Indias Occidentales en Mona, Jamaica, donde ejerce además como Jefa del Departamento de Inglés. Sus áreas de investigación son el cine y la cultura visual, los estudios literarios y la cultura popular negra.



Este libro se centra en el racismo y la resistencia en América Latina y el Caribe y en los movimientos sociales y culturales de los grupos afrodescendientes en su lucha por el reconocimiento, la participación y la justicia. Busca dar un nuevo impulso a la investigación sobre las culturas y movimientos afrodescendientes en las Américas, al tiempo que subraya la urgencia de no descuidar el racismo omnipresente en nuestros tiempos de conflicto, guerra y violencia. El libro también pretende señalar la importancia de forjar un diálogo entre el mundo académico y el activismo para dejar de lado el racismo de forma sostenible.

